

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**

**METİN AÇISINDAN BUHARİ HADİSLERİNE YÖNELİK
TENKİDLER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Hazırlayan
Navid İQBAL**

**Danışman
Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY**

Doktora Tezi

**Ekim 2018
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**

**METİN AÇISINDAN BUHARİ HADİSLERİNE YÖNELİK
TENKİDLER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Navid İQBAL**

**Danışman
Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY**

**Ekim 2018
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmada bana ait olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı: Navid İQBAL

İmza:



T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



**Tez Başlığı: METİN AÇISINDAN BUHARİ HADİSLERİNE YÖNELİK
TENKİDLER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 268 sayfalık kısmına ilişkin 11/10/2018 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % 19'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 11/10/2018

Adı Soyadı : Navid İQBAL
Öğrenci No : 4030741346
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Hadis
Program Adı : Doktora

Danışman: Adı/İmza
Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY

Öğrenci Adı/İmza
Navid İQBAL

YÖNERGEYE UYGUNLUK

Metin Açısından Buhârî Hadislerine Yönelik Tenkidler ve Bunların Değerlendirilmesi adlı doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Navid İQBAL

Danışman

Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY danışmanlığında Navid İQBAL tarafından Hazırlanan “Metin Açısından Buhari’ye Yönelik Tenkidler ve Bunların Değerlendirilmesi” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

21.../10.../2018

(Tez savunma sınav tarihi yazılacak)

JÜRİ:

Danışman : Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY

Üye

:

Prof. Dr. Süleyman Polat

Üye

:

Prof. Dr. Cemal AGIRMAN

Üye

:

Prof. Dr. Sami SAHİN

Üye

:

Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 15/10/2018 tarih ve 40 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

15.../10.../2018
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Hadis ilminde günümüze kadar yazılmış eserlerin hepsinin aynı kıymette, aynı sıhhat ve değerde olmadığına şüphe yoktur. Bu alanda ilk asırdan günümüze kadar kıymet, değer ve sıhhat bakımından hemen hemen bütün müslümanlar tarafından en üst seviyede kabul edilen eser ise, İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Camii's-Sahih*'idir. Târih boyunca birçok müellif ve muhakkik tarafından *Sahih-i Buhârî* üzerine terceme, şerh, etraf, müstahrec, müstedrek, rical, cem' ve ihtisar gibi birçok ilmi çalışma yapılmıştır. Buhârî'nin *Sahih*'i bu kadar şöhretine ve değerine rağmen tenkid dışı bırakılmamış; yazılışını takip eden dönemlerde birçok yönden eleştirilmiştir. Bu tenkidler sened, metin ve bab başlıklarıyla ilgili olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.

Hadisler üzerine yapılan araştırmalar sadece senedle ilgili çalışmalarla sınırlı kalmamış, senedin yanı sıra metin üzerinde de durulmuştur. Hadis metinleri ile ilgili olarak sahâbe ve daha sonraki dönemlerde sıhhat tespiti yapmak için ortaya konulan ilkeleri hadislerin Kur'an'a arz edilmesi, sünnete arz edilmesi, icmâ'a aykırı olmaması, akla arz edilmesi, dil ve üslup açısından problemli olması, bilimsel gerçeklere ters düşmemesi, târihî olay ve vâkıya aykırı olmaması şeklinde sıralamak mümkündür.

Bu çalışmada, "Metin Açısından Buhârî Hadislerine Yönelik Tenkidler ve Bunların Değerlendirilmesi" konu edinilmektedir. Tezimiz giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında araştırmanın önemi, amacı, kaynakları, metin tenkidi kavramı ve araştırmada takip edilen yöntem üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde Kur'an'a, meşhur sünnete ve icmâ'a aykırılık sebebiyle yapılan tenkidler incelenmiş olup, ikinci bölümde târih, akıl, tecrübe ve bilimsel verilere aykırılık sebebiyle, israiliyyâtan olduğu gerekçesiyle yöneltilecek tenkidler ve bu tenkidlere verilen cevaplar karşılaştırmalı olarak incelenip değerlendirilmiştir.

Çalışmamızı sonuç bölümüyle tamamladık.

Araştırma boyunca yardımlarını esirgemeyen, gerek konunun seçimi, kaynak temini ve şekillenmesinde, gerekse çalışmam esnasında her türlü ilmi ve fıkri desteği sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY'a, Prof. Dr. Salahattin

POLAT hocama, Doç. Dr. Habil NAZLIGÜL hocama ve Yard. Dr. Ahmed UYAR hocama teşekkür etmeyi borç bilirim.

Ayrıca bu tezin hazırlanmasında bana yardımcı olan bütün arkadaşlarıma, özellikle Türkçe bakımından düzeltmelerime katkısı bulunan arkadaşım Muhammed Emin Öztürk'e ve aileme teşekkürlerimi sunarım.



METİN AÇISINDAN BUHARİ HADİSLERİNE YÖNELİK TENKİDLER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Navid İQBAL

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doktora Tezi, Ağustos 2018
Danışman: Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY

ÖZET

Hadis edebiyatının en önemli kaynaklarından biri olan Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih* adlı eseri tarih boyunca başka hiçbir kitaba nasip olmamış benzersiz bir teveccühe mazhar olmuştur. Geçmişten günümüze çok sayıda çalışmaya konu olmuş ve birçok alim tarafından terceme, şerh ve ihtisar gibi çok sayıda ilmi çalışmalar yapılmıştır. Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih'i* çok sayıda üstün özelliklerine rağmen bize ulaşınca kadar, çeşitli tenkidlere maruz kalmıştır. Münekkidler, Buhârî'nin kitabını hem telif tarzı hem de ihtiva ettiği bazı hadislerin sened ve metinleri nedeniyle tenkide tabi tutmuşlardır. Metin açısından tenkid edenlerin çoğunluğu, son dönem alimlerinden müteşekkildir.

Bu çalışmada, metin açısından Buhârî hadislerine yönelik tenkidleri ve bu tenkidlere verilen cevapları imkanlar ölçüsünde karşılaştırmalı olarak bir arada inceledikten sonra eleştirel bir bakışla değerlendirdik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, metin açısından Buhârî hadislerine yöneltelen tenkidlerin bazıları haklı gerekçelere dayanmakla birlikte, çoğunluğu, anlama ve yorum farkından, yanlış anlamalardan, bazıları mecazın hakikat olarak algılanmasından, bir kısmı da hadisin bütün varyantlarını bir bütünlük içerisinde değerlendirmemekten kaynaklanmaktadır.

Yaptığımız tespitlere göre, Buhârî'de toplam 81 hadis, farklı gerekçelerle metin tenkidine tabi tutulmuştur. Bu tenkidlerin tamamına cevaplar verilmiş olsa da, bize göre bunlardan birkaç tanesi ile ilgili yapılan tenkidlere, bu tenkidlerin haklı gerekçelere dayanmasından dolayı yeterli cevap verilememiştir. Cevap verilemeyen bu tenkidlerden de anlaşılmaktadır ki, her insan gibi, İmam Buhârî de sehven olsa bile hatadan uzak değildir.

ANALYSIS ON OBJECTIONS RAISED ON BUKHARI WITH REFERENCE TO HADITH TEXT

Navid İQBAL

**Erciyes University Institute of Social Studies
Doctoral Thesis, August 2018
Supervisor: Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY**

ABSTRACT

‘Sahih al-Bukhari’ which is the most important source of Hadith literature got the attention seen by not any other in the history. From the time of compilation until now, it has been a topic of education and research papers and thesis. Many scholars have translated and interpreted it in various languages. Despite of being at peak of fame and glory, many scholars have raised different objections on it. Along with the way of Bukhari’s writing, scholars have also raised objections on hadith text and sened. However, most objections with reference to text have come up from contemporary scholars.

In this study, we compiled and accessed the objections made on Bukhari related to text and their justifications which are followed by their evaluation. According to our research, some objections are based on facts but majority of them are because of misunderstanding, principles of interpretation and some are due to mixing of virtual meaning to the real ones.

According to our investigations, text of around 81 Hadith from Bukhari have been objected with different prospective. Despite the answer for all objected hadith is given, some of them were not sufficiently answered for the fact that their objections are based on some real bases. It is understood from the inability to answer the objections of these hadith, that like all human, Bukhari was also not away from mistake.

İÇİNDEKİLER

METİN AÇISINDAN BUHARİ HADİSLERİNE YÖNELİK TENKİDLER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	iii
ÖNSÖZ.....	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xv
GİRİŞ	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU.....	1
II. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ	3
III. YÖNTEM.....	3
IV. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI.....	4
A. Klasik Kaynaklar	4
1. <i>İhtilâfî'l-hadis</i>	5
2. <i>Te'vîlu muhtelifi 'l-hadîs ve Garibu 'l-hadis</i>	5
3. <i>Kitabu'l-ilzamât ve't-tetebbu'</i>	6
4. <i>el-Muhallâ</i>	6
5. <i>el-Cem'u beyne's-Sahihayn</i>	7
6- <i>Şerhu'l-Câmîi's-Sahih</i>	7
7. <i>Fethu'l-bârî</i>	8
8- <i>Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi 'l-Buhârî</i>	8
B. Çağdaş Kaynaklar	9
1. <i>el-Edvâ' ale's-sünneti 'l-Muhammediyye</i>	9
2. <i>Kitabu Ebû Hureyre</i>	10
3. <i>el-Hadisü'n-nebevî beyne'r-rivaye ve'd-diraye</i>	11
4. <i>el-Edvâü'l-Kur'aniyye fî iktisâhi 'l-ehâdisi 'l-isrâiliyyeti ve tathiri 'l- Buhârî minhâ</i>	11

5. <i>el-Hadis ve 'l-Kur'an</i>	12
6. <i>el-Edvâ ale's-Sahihayn</i>	12
7. <i>el-Kur'an ve Kefâ</i>	13
8. <i>Difa' Sahih-i Buhârî</i>	14
9. <i>Kitabu 'l-envâri 'l-kâşife</i>	14
10. <i>Difâ' ani's-sünne ve reddü şübehi 'l-müsteşrikîn ve küttabi 'l-mu'âsırîn</i>	15
V. HADİSTE TENKİD	16
A. Metin Kavramının Sözlük ve İstilah Anlamları	16
B. Tenkid Kelimesinin Sözlük ve İstilah Anlamları	17
C. Hadis İlminde Tenkid Kavramı	18

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞER'İ DELİLLERE AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

I. KUR'AN'A AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ	21
A. Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi	21
B. Sahih Hadisin Kur'an'a Aykırılığı Problemi	23
C. Kur'an'a Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler	25
1. Rasûlullah'ın Şefaati ile İlgili Hadisler	25
2. Kıyâmet Gününde Allah'ın Görülmesi ile İlgili Hadisler	32
3. Recm ile İlgili Hadisler	37
4. Teşbih ve Tecsîm ile İlgili Hadisler	47
5. Mucizeyle İlgili Hadisler	51
6. Hz. Süleyman'ın Bir Gecede Bütün Zevcelerini Dolaşması	56
7. Hz. Musâ'nın Ölüm Meleğinin Gözünü Çıkartması	60
8. Hz. Musâ'nın Çıplak Olarak Taşın Arkasından Koşması	64
9. Bir Nebinin Karıncanın Yuvasını Yakması	68
10. Hz. Eyyûb'un Yıkandığı Sırada Altın Çekirgeleri Toplaması	70
11. Rasûlullah'ın Bir Gecede Bütün Zevcelerini Dolaşması	72
12. Rasûlullah'ın Ümmü Haram'ın Evinde Yemek Yemesi ve Sonra Kaylule Yapması	77
13. Hz. Adem ve Hz. Musâ'nın Tartışması	79
14. Rasûlullah'ın Abdullah b. Übeyy b. Selûl İçin İstiğfar Etmesi ve Cenâze Namazını Kıldırması	82

15. Cinlerin Görülmesi ve Yakalanması	86
16. Mürtedin Öldürülmesi	89
17. Rasûlullah'ın Âyetleri Unutması	93
18. Uğursuzluğun Kadın, Ev ve Atta Olması	95
19. Safa ve Merve Arasında Sa'yın Sünnet Olmaması	98
20. Rasûlullah'ın Abdest Almadan Namaz Kılması	99
21. İmamların Kureş'ten Olması	101
22. Peygamberlerin Çobanlık Yapması	107
23. Peygamberlerin Şüphe Etmesi	109
24. Müslümanların Cennete Allah'ın Rahmetiyle Girmesi	111
25. Ressamların Kıyâmette En Şiddetli Azaba Uğratılacak Olması	113
26. Hz. İbrahim'in Babası İçin Şefaatte Bulunması	116
27. Ölülerin Dirilerin Seslerini İşitmeleri	118
28. Ölümü Temenni Etmenin Yasaklanması	121
29. Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzulü	125
30. Kadınların Aklının Eksik Olması	130
31. Kişinin Başkasının Günahından Dolayı Sorumlu Olması	138
32. Kadının Kocasından İzin Almadan Oruç Tutmaması	140
33. İsra ve Mi'rac Olayı	141
34. Faziletli ve Üstün Olan Mescitler	148
35. Şeytanın Çocuklara Dokunması	151
36. Rasûlullah'a Sihir Yapılması	154
37. Deve İdrarında Şifa Bulunması	158
38. Rasûlullah'ın Oğlu İbrahim'in Vefât Etmesi	161
39. Büyükleri Emzirme Meselesi	163
II. MEŞHUR SÜNNETE AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHARİ HADİSLERİ	165
A. Meşhur Sünnetin Sözlük ve İstilah Anlamları	165
B. Hadisin Meşhur Sünnete Aykırılığı Problemi	169
C. Meşhur Sünnete Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler	171
1. İftitah Tekbiri Dışında Ellerin Kaldırılması	171
2. İstiska Namazı	173
3. Musarrât Hadisi	175

4. Hurmanın Alım ve Satımı	177
5. Erkek Çocuğunun İdrarının Temizlenmesi	179
6. Kısasın Keyfiyeti.....	181
7. Misafirin Kendi Hakkını Ev Sahibinden Zorla Alması.....	182
8. Rasûlullah'ın Ehl-i Kitabın Yaptıklarını Beğenmesi	183
9. Rasûlullah'ın Safiye ile Evlenmesi	185
III. İCMÂ'A AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ	189
A. İcmâ'nın Sözlük ve İstilah Anlamları.....	189
B. İcmâ'nın Kısımları	189
1. Sahâbenin İcmâ'ı.....	189
2. Ehl-i Beyt'in İcmâ'ı	190
3. Medine Ehlinin İcmâ'ı	190
4. Şafii'ye Göre İcmâ	190
5. Cumhur Âlimlerine Göre İcmâ	191
C. Hadislerin İcmâ'a Aykırılığı Problemi	191
D. İcmâ'a Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler	194
1. Hz. Âişe'nin Vedâ Haccı Yılında Hacdən Önce Umre Yapması.....	194
2. Müslümanın Cahiliyede Yaptığı Amellerden Sorumlu Olması	197
3. Müslümanın Cahiliyede Yaptığı İyilikleri Hayırlı Olarak Nitelendirmesi	200

İKİNCİ BÖLÜM

TARİH, AKIL VE TECRÜBEYE AYKIRILIK SEBEBİYLE VE İSRAİLİYATTAN OLDUĞU GEREKÇESİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

I. TARİHE AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ...	203
A. Târihin Sözlük ve İstilah Anlamları	203
B. Hadis Tenkidinde Târihin Önemi	204
C. Târihe Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisleri	207
1. İsra Hadisi	207
2. Ufsan Gazvesi	209
3. Rasûlullah'ın Vefâtından Sonra İlk Vefât Eden Hanımı.....	210
4. Ebu Süfyan'ın Şam'da Vefât Etmesi	212
5. Yakın Akrabaların İnzar Edilmesi	213
6. Ebû Hureyre'nin Hayber Gazvesine Katılması.....	215

7. Rasûlullah'ın Hz. Âişe ile Evlenmesi	217
8. Kureyş'lilerin Rasûlullah'a Muzemmam Diyerek Sövmesi	220
9. Kisra ve Kayser'in Ölmesi	221
10. Ci'rane'nin Mekke ve Medine Arasında Olması	223
11. Rasûlullah'ın Medine'den Mekke'ye Çıkması	224
II. AKLA AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ	224
A. Aklın Sözlük ve İstilah Anlamları	224
B. Hadisin Akla Aykırılığı Problemi	225
C. Akla Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler	227
1. Hz. Davûd'un Zebur Okuması	228
2. Etin Bozulması	229
3. Ezân Okunduğu Zaman Şeytan'ın Yellenerek Kaçması	232
4. Kurt ve Öküzün Konuşması	235
5. Maymunların Recm Uygulaması	237
6. Zeyd b. Sabit'in Bir Âyeti Sadece Huzeyme b. Sabit'in Yanında Bulması	239
7. Ebû Hureyre'nin Unutkanlığının Zail Olması	241
8. Rasûlullah'ın Tükürüğü ve Duâsıyla Hz. Ali'nin Gözlerinin İyileşmesi	243
9. Ölümün Koç Suretinde Ölmesi	246
III. TECRÜBE VE BİLİMSEL VERİLERE AYKIRILIK SEBEBİYE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ	248
A. Tecrübe Kelimesinin Sözlük ve İstilah Anlamları	248
B. Hadis ve Bilimsel Verilerin Çatışması Meselesi	249
C. Tecrübe ve Bilimsel Verilere Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler	252
1. Sineğin Yemeğe Düşmesi	252
2. Medine'nin Pisliliği ve Kirliliğinin Dışarı Atılması	256
3. Acve Hurmasıyla İlgili Hadis	258
4. Güneşin Arşın Altına Gidip Secde Etmesi	261
IV. İSRÂİLİYYÂTTAN OLDUĞU GEREKÇESİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ	265
A. İsrâiliyyât Kelimesinin Sözlük ve İstilah Anlamları	265
B. İsrâiliyyâttan Olduğu Gerekçesiyle Tenkid Edilen Hadisler	266
1. Cennetteki Ağacın Gölgesinin Çok Uzun Olması	266
2. Kıyamete Yakın Bir Zamanda Taşların Müslümanlarla Konuşması	267

3. Öldükten Sonra Ateşle Yakılan Adamın Affedilmesi.....	270
4. Üç Kişinin İkişer Ecri Olması	272
5. Erkeklerle Bir Kadının Yaşama Müddetlerinin Üç Gece Olması	273
SONUÇ	275
BİBLİYOĞRAFYA	282



KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.s.	Aleyhisselâm
b.	İbn
bkz.	Bakınız
bnt.	Binti
çev.	Çeviren
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
H.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
r.a.	Radıyallahü anh
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
thk.	Tahkik eden
trs.	Târihsiz
v.	Vefât târihî
vd.	Ve devamı
vs.	Ve saire
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU

İmam Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih* adlı eseri müslümanlar arasında benzersiz bir teveccühe mazhar olmuştur. Eser, ilmi çevrelerde neredeyse başka hiçbir kitaba nasip olmayan şerh ve tercüme çalışmalarının odağı haline gelmiştir. Ku'ran'dan sonra en sahih ve muteber kitap olarak tanınan ve halk arasında *Sahih-i Buhârî* diye bilinen kitabın tam adı, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillahi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyamihî'dir*. İmam Buhârî eserini altıyüzbin kadar hadis arasından seçerek onaltı yılda meydana getirmiştir. Kendisinden nakledildiğine göre kitabına sahih olan hadislerden başkasını yazmadığını, ancak sahih olduğu halde kitabına da pek çok hadisi almadığını ifade etmektedir. Bazı sahih hadisleri kitabına almama nedeni kitabın hacminin fazla olması endişesidir.¹ Dolayısıyla Buhârî, sahih hadisleri toplayarak onları fıkıh bablarına göre tasnif eden ilk hadisçilerden kabul edilmiş ve daha sonraları telif edilen hadis usulü kitaplarında "evvelu men ellefe fi's-sahihi'l-mucerred huve'l-Buhârî" (sadece sahih hadis alanında ilk kitap telif eden kimse el-Buhârî'dir)² başlığı altında özel bir yer tahsis edilmiştir. Eserde tekrarsız rivayetlerin sayısı 4000 ve mükerrerleriyle birlikte 7275 hadise yer vermiştir.³ Buhârî kitabında oluşturduğu bablara hadislerin konularına uygun düşen isimler vermiştir. Tercüme adı verilen ve "bab ünvanı" anlamına gelen bu başlıklarda, bazen Kur'an-ı Kerim'den bir âyet zikredilmiş, bazen de Buhârî'nin bab konusu ile ilgili görüşleri yer almıştır.

¹ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân, Ulûmü'l-hadîs (thk. Nureddîn İtr), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1406, s. 19; Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402-1417, XII, 404-405; Nevevî, Ebu Zekerîyya Yahya Muhyiddîn, Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât (thk. Abduh Ali), Dimaşk 2006, I, 219.

² İrakî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Zekerîya b. Muhammed el-İrakî, Fethu'l-bâkî bi-şerhi'l-Elfiyeti'l-İrakî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002, I, 106.

³ İbnü's-Salâh, s. 20. Bazı alimlere göre, Buhârî'nin *Sahih*'inde 108 kitab, Katib Çelebi'ye göre ise 100 küsur kitap ve 3450 kadar bab bulunmaktadır. Fuâd Abdülbâkî ise kitab sayısının 97, bab sayısının 3889 olduğunu söylemiştir. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, DİA, "el-Camiu's-Sahih", cilt, 7. s. 114-115.

Buhârî, sahih hadisleri toplamaya girişen ilk musannif olarak kabul edilmekle birlikte, hem kendisi hem de *Sahih* isimli eseri, çeşitli açılardan tenkid edilmiştir. Bu tenkidler senedle ilgili olanlar, râvîlerle ilgili olanlar ve metinle ilgili olanlar olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.

Sened ve râvî ile ilgili tenkidlerin bir kısmı inkıtâ' (seneddeki kopukluk), isnadlarda râvî yönünden ziyade veya noksanlığın bulunması, bir râvînin yerine bir başka râvînin konulması, bazı râvîlerin cehâletü'l-hâl (rivâyet açısından durumunun bilinmemesi), ğalat (hata), muhâlefet, tedliste bulunmak ve bid'at ehli olmak gibi açılardan cerhedilmeleriyle ilgilidir.

Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'te rivâyet etmiş olduğu hadislerden isnad açısından tenkide tabi tutulanlara ilave olarak, metin tenkidine tabi tutulanlar da mevcuttur. Bizim metin tenkidinden kastımız, bir hadisin veya daha genel anlamda bir rivâyetin metninden hareketle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olup olamayacağına karar vermektir. Metin tenkidi yöntemine göre, bir hadisin isnadı sahih olsa bile, metnin uydurma olabileceği dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, bazı esaslar göz önünde tutularak, bir hadisin gerçekte Hz. Peygamber tarafından söylenip söylenmediğine karar vermektir. Bu amaçla hadisler, Kur'an'a, meşhur ve ma'rûf sünnete, târihî gerçeklere, aklın hakikatlerine, tecrübe ve bilimsel verilere arz edilir. Bunun neticesinde, hadisin bu esaslara uygun olup olmadığı tesbit edilir ve böylece sahih mi, zayıf mı yoksa uydurma mı olduğuna karar vermektir.

Sahih-i Buhârî, sened ve metinle doğrudan ilgisi bulunmayan başka sebeplerden dolayı da tenkid edilmiştir. Meselâ, bazı hadislerin mükerrer olması ve bab başlıkları ile hadisler arasında çok defa bir münasebetin bulunmaması bunlardan bazılarıdır.

Buraya kadar söylediklerimizden anlaşılacağı üzere, tez konumuz Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan hadislere yönelik metin merkezli tenkidlerdir. Bu bağlamda, âlimlerin söz konusu tenkidlere verdikleri cevaplar karşılaştırmalı olarak incelenip, tez boyunca gerekli değerlendirmeler yapılacaktır. Sened, râvîler ve râvîlerin isim, lakap ve künyeleriyle ilgili tenkidler çalışmamızın dışındadır. Ancak konuya ilişkin bir sened incelemesi yapılmış ise bu da okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla dipnotta belirtilecektir.

II. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Buhârî'nin kitabı gerek senedleri, gerek kaynaklarıyla olan münasebeti, gerekse metodu bakımından birçok tenkide uğramış olmasına rağmen, İslamî literatürde Allah'ın kitabından sonra en çok değer ve itibar kazanmış bir eser olarak kabul edilmiştir. Tezimizin amacı, metin açısından Buhârî hadislerine yapılan tenkidleri, imkanlarımız ölçüsünde bir araya toplayıp incelemek ve bunlara verilen cevapları eleştirel bir bakışla değerlendirmektir.

Tezin amacı bağlamında, incelediğimiz her bir hadis özelinde dikkate aldığımız sorular şunlardır: Tenkidçiler kendi incelemelerinde ilmi esaslara ne derece uymuşlardır? *Sahih-i Buhârî*'ye yöneltilen tenkidlerin ilmî değeri nedir? Dolayısıyla, Buhârî'ye yönelik tenkidler haklı gerekçelere dayanmakta mıdır? Yapılan tenkidler haklı gerekçelere dayalıysa, *Sahih-i Buhârî*'deki söz konusu hadislerin sıhhat açısından değeri nedir? Eger haklı gerekçelere dayalı değilse bu tenkitler niçin yapılmıştır? Arkasından yatan nedenler ne olabilir?

Araştırmamızın önemi, *Sahih-i Buhârî* gibi ümmetin kabulüne mazhar olmuş bir eserin öneminden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda cevap aradığımız sorular şunlardır: *Sahih-i Buhârî*, tenkidçilerin ileri sürdükleri gibi gerçekten Kur'an'a, meşhur sünnete, icma'a, akla, tercübe ve ilmi verilere, târihe aykırı hadisler mevcut mudur? Yoksa bu tenkidler yorum farkından ve meseleye yaklaşım tarzlarından mı kaynaklanmaktadır? Eğer tenkidlerden bazıları haklı gerekçeler üzerine bina edilmişse, *Sahih* isimli eserin bu tenkidler bağlamında değeri nedir?

III. YÖNTEM

Araştırmamızda kaynak taraması yöntemiyle hem mutekaddimun âlimlerin eserlerinde hem de son dönem alimlerin eserlerinde Buhârî hadislerine metin açısından yapılan tenkidleri ve bunlara verilen cevapları dökümanter olarak tespit ettik. Aynı şekilde konuyla yakından ilgili olan çok sayıda tez ve makaleyi gözden geçirerek metin açısından tenkid edilen Buhârî hadislerini tespit etmeye çalıştık. Aralık 2015'de başlanılan malzeme toplama safhasında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphânesi ve Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi Kütübhânesindeki konuyla ilgili eserler tespit edilmiş; ilgili bölümler temine dilerek tek tek incelenmiştir. İkinci olarak; tenkid ile ilgili bazı eserler dijital ortamdaki temin edilip ilgili hadisler tesbit edilmeye

çalışılmıştır. Üçüncü olarak; Konya ve Sakarya'daki önemli kütüphanelere gidilerek bazı eserlerden istifade edilmiştir. Dördüncü olarak, ithal kitap satan firmalardan Buhârî üzerine matbu olan bazı eserleri satın alma gayretine girilmiştir. Konumuz çok geniş olduğu için *Sahih-i Buhârî*'ye yöneltilmiş olan tenkidleri ve bunlara verilen cevapları tespit etmek hem çok zaman almış hem de bizi çok zorlamıştır. Tezde karşılaştığımız bir diğer zorluk da konuyla ilgili bazı kaynak, kitap ve makale hacmindeki çalışmaların büyük çoğunluğu savunmacı bir perspektiften kaleme alınmıştır. Biz konuyu savunmacı bir yaklaşımla değil de, imkanlar ölçüsünde karşılaştırmalı, tarafsız, hem Buhârî'ye yönelik tenkidleri hem de bunlara verilen cevapları eleştirel bir yaklaşımla tez çalışması hacminde inceledik.

IV. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Buhârî'nin *Sahih*'ini hem sened ve metin açısından hem de muallak rivâyetleri ve bab başlıkları açısından tenkid sadedinde müstakil eser veren veya bu konuya eserlerinde yer veren âlimlerin sayısı çoktur. Biz burada tezin konusu bağlamında sadece Buhârî'nin *Sahih*'ini metin açısından tenkid sadedinde müstakil eserler yazan veya bu konuya eserlerinde yer veren âlimlerin çalışmalarını, klasik kaynaklar ve çağdaş kaynaklar olmak üzere iki başlık halinde zikreceğiz.

A. Klasik Kaynaklar

Hadis ilminde “Klasik Kaynaklar” denildiğinde hicri ilk üç asır veya 4. asrın sonuna kadar meydana getirilmiş eserler kastedilir. Ama hadis usûlü ile ilgili eserlerde “Klasik Kaynaklar” hicri ilk 5 asırdaki eserlere tekâbül eder. Burada dönemin değişme sebebi ise, hadis ilmiyle ilgili olan konulardır. Yani konulara göre zaman/dönem değişir. Bu yüzden tenkid ile ilgili kaynaklar bağlamında “Klasik Kaynaklar” dediğimiz zaman 9. asra kadarki çalışmaları kastediyoruz. Bildiğimiz kadarıyla klasik kaynaklar arasında metin tenkidıyla ilgili doğrudan eser yok; ancak bazı eserlerde rivâyetler yer yer metin açısından eleştirilmiştir. Meselâ, Dârekutnî'nin *Kitabu'l-ilzamât ve't-tettebbu'* adlı eseri, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eseri ve diğer bazı âlimler kendi eserlerinde Buhârî'nin bazı hadislerini tenkid etmiştir. İmam Şafii'nin, *İhtilafü'l-hadis* adlı eseri tenkid ile ilgili değildir. Ancak eserde birkaç hadisi metin açısından tenkid edip eserine almamış ve bu hadisleri Buhârî *Sahih*'ine almıştır. Bundan dolayı İmam Şafii'nin *İhtilafü'l-hadis* adlı eseri bu bağlamda önemlidir.

1. *İhtilâfû'l-hadis*

İmam Şafii (ö. 204/821), hadisler arasında görülen çelişkilerle ilgili kanaatlerini *İhtilâfû'l-hadis* isimli eserinde toplayıp örneklendirmiştir.⁴ Dolayısıyla İmam Şafii'nin *İhtilâfû'l-hadis* ilminin prensiplerini ilk defa ortaya koyan ve ilgili hadisleri toplayıp bunlar hakkında hüküm veren ilk kişi olduğu söylenilebilir. İmam Şafii'ye göre hadisler arasındaki ihtilaf, hadisin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olduğu ilk anda vuku bulan bazı olaylardan veya râvîlerin yaptığı yanlışlardan ya da Arapça'nın bazı özelliklerinden kaynaklanmaktadır.⁵

İhtilâfû'l-hadis’te İmam Şafii, muteâriz hadisleri çözüme kavuşturmada bazı usulî kaidelerden hareket ettiği görülmektedir.

İmam Şafii muteâriz ve mutenâkız görünen hadislerin arasını bulma anlamında cem’/ te’lif metodunu diğerlerine göre daha fazla kullanmıştır. O, Kur’an’a sıkça muracaat etmiştir. Bütün babların altında zikrettiği birbirine muhalif hadislerden tercih ettiklerini Kur’an’la destekleme ihtiyacı hissetmiştir.⁶

2. *Te’vîlu muhtelifi'l-hadis ve Garibu'l-hadis*

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/891) *Tevîl ve Garibu'l-hadis* adlı eserleri incelendiğinde, onun genel anlamda her iki eserindeki amacının, sened veya metin tenkidi yaparak rivâyetlerin sahih veya zayıf olduğunu ortaya koymak değil, zaten her ikisi de sahih sayılan ve aralarında tearuz bulunan hadisleri uzlaştırmak, anlaşılması güç noktalara ışık tutmak olduğu görülmektedir.

İbn Kuteybe’nin her iki eserinde “bu rivâyet Kur’an’ın şu âyetine aykırıdır, bu nedenle reddedilmesi gerekir” şeklinde bir düşünce veya değerlendirmesine rastlamış değiliz. Ama bu, onun ele aldığı rivâyetlerin Kur’an’a uygun olup olmadığı endişesi

⁴ Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 31, 229.

⁵ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 109- 110.

⁶ Örneğin; Abdullah b. Ömer’in şöyle dediğini nakletmektedir: “Muhakkak ki ölü, hayatta olanların ağlaması sebebiyle azap görür.” Bunu işiten Âişe şöyle demiştir: “Evet; o yalan söylemiyor. Fakat hata etmiş veya unutmuştur. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) ölen yahûdi bir bayanın yanından geçiyordu ve yakınları da ona ağlıyorlardı.” Bunun üzerine şöyle buyurdu: Bunun yakınları ona ağlıyorlar. Fakat o kabrinde azap çekmektedir. Bkz. Şafii, Muhammed b. İdris, *İhtilâfû'l-hadis* (thk. Amir Ahmed Hayder), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1995, s. 223. Bunu söyledikten sonra Hz. Âişe: “Size Kur’an yeter” dedi ve “Hiç bir günahkar, başka bir günahkarın günah yükünü yüklenmez” âyetini okudu. Bkz. Buhârî, Cenâiz, 32. İmam Şafii hadisi yorumlarken Hz. Âişe’nin yorumunun Kur’an ve sünnetin delaletine daha uygun ve daha muvafık olduğunu, âyetlerden deliller getirerek desteklemektedir. Bkz. Şafii, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire: Mektebetü'l-Halebi, 1358, s. 224.

taşımadığı anlamına gelmez. Çünkü İbn Kuteybe, rivâyetleri açıklarken Kur'an'dan da bolca faydalanmaktadır. Kur'an'ın bazı âyetleri bağlamında karşı tarafın "Kur'an'a aykırıdır" diye itiraz ettikleri hadislerin senedlerini araştırma gereği duymamaktadır. Bu eserin tezimiz açısından önemi de buradan kaynaklanmaktadır.

3. *Kitabu'l-ilzamât ve't-tetebbu'*

Dârekutnî (ö. 385/955), *Sahîhayn*'da toplam iki yüz on hadisi zayıf bulmuştur. Bunlardan yüz tanesi yalnız Müslim'de, seksen tanesi yalnız Buhârî'de, otuz tanesi ise müştereken her ikisinde tahrir edilmiş hadislerdir. Bu tenkidlerin hepsi hadislerle ilgili bazı teknik konularda olup metnin reddini gerektirmez. Hatta Dârekutnî'nin, bazı senedleri kritik ettikten sonra, *Sahih*'de bulunan hadisi tasvib ettiği de olmuştur.⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* isimli şerhin *Hedyu's-sârî* adlı müstakil mukaddimesinde, Dârekutnî'nin tenkid ettiği yüz on Buhari hadisini tek tek ele almak suretiyle incelemiş ve tenkidlerin yersiz olduğunu savunmuştur. Salahattin Polat, İbn Hacer'in tenkidleri gruplandırmak suretiyle yaptığı genel müdafayı 6 madde halinde özetle incelemiştir.⁸

Dârekutnî, özellikle ittisal ve irsali yönünden senedlere eleştiriler yönelttiği mezkur eserinde, sadece bir hadisi metin tenkidine tabi tutmuştur.

Molla Enver Şah Keşmirî (ö. 1352/1933), *Feyzü'l-bârî* isimli şerhinin mukaddimesinde şöyle söylemiştir: "Dârekutnî, Buhârî'yi 100'den fazla yerde tenkid etmiş. Bu yerler sadece senedlerin vasl ve irsali yönleriyle alakalıdır. Sadece bir hadisi metin açısından tenkid etmiş; o da "İmamın hutbedeyken sizden biri geldiği zaman o ikisini kısaltın" hadisidir.⁹ Yani iki rekat namaz kısa olarak kılsın.

4. *el-Muhallâ*

İbn Hazm'ın (ö. 456/1066) *el-Muhallâ* ismiyle meşhur olan bu eserin tam adı *el-Muhallâ bi'l-âsâr*'dır. Bu eser yine İbn Hazm'ın furu' fıkıh ile ilgili *el-Mücella* adlı eserinin kendisi tarafından yapılmış şerhidir.

⁷ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-İlzamât ve't-tetebbu'* (thk. Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1985, s. 259.

⁸ Bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 109-113.

⁹ Keşmirî, Muhammed Enver Şah, *Fayzu'l-bârî* (thk. Muhammed Bedr A'lem), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005, I, 75. Buhârî'de hadis için bkz. "Şube - Amr b. Dinar - Câbir b. Abdillâh tarikiyle bulunan bir hadiste, Hz. Peygamber hutbe irad ederken (إذا جاء أحدكم و الإمام يخطب فليصل ركعتين) "İmam hutbe verdiği zaman sizden biri geldiğinde iki rekat namaz kılsın" buyurmuş. (Bkz. Buhârî, Teheccüd, 27)

el-Muhallâ hadislerin tenkidine ilişkin bir eser olmayıp, fıkhi konulara dair meseleleri ihtiva etmektedir. İbn Hazm, fıkhi konular bağlamında *Sahih-i Buhârî*'de geçen birkaç hadisi tenkid edip zayıf saymıştır. Tezin konusuyla alakası olmasından dolayı eser önemlidir.

el-Muhallâ'da ele alınan konular âyet ve hadislerle müdellel olarak işlenmiştir. Hadislerin senedi tam olarak zikredilmiş; yer yer râvî kritiği yapılmıştır. Bu yönüyle *el-Muhallâ* hadis kritiği üzerine çalışma yapanlar için kıymetli bir kaynaktır. *el-Muhallâ* Zahirî mezhebinin fıkhi görüşlerini toplamakla beraber diğer müctehidlerin ve mezhep imamlarının görüşlerine delilleriyle beraber yer verdiği için İslam hukukunun bütün konularını ele alan mukayeseli bir çalışmadır. İbn Hazm bu eserde, senedlerinde gördüğü kusurlar sebebiyle bazı Buhârî hadislerini tenkid etmiştir. Fakat İbn Hazm *el-Muhallâ*'da *Sahih-i Buhârî* hadislerinden birkaçını metin yönünden de tenkid etmiştir.

5. *el-Cem'u beyne's-Sahihayn*

Buhârî ile Müslim'in *Sahih*'leri hakkında yapılan çalışmalarından biri bu iki eseri cem'iyile ilgili olup, *Sahihayn*'in cem'i hakkında en güzel eser Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem'u Beyne's-Sahihayn* adlı eseridir. Humeydi, kitabında aşere-i mübeşşere başta olmak üzere müsned tertibiyle rivâyetleri bir araya toplamıştır. Humeydi, kitabında Buhârî'de geçen bir rivâyeti metin bakımından tenkid etmiştir.¹⁰

6- *Şerhu'l-Câmii's-Sahih*

İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerhu'l-Câmii's-Sahih*'i *Sahih-i Buhârî*'nin ilk şerhlerinden olup, aynı eser daha sonra yazılan şerhlerin vazgeçilmez kaynağı olmuştur. İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de, Aynî *Umdetü'l-kârî*'de bu eserden çok faydalanmıştır. İbn Battâl, eserinde mukaddime diye bir bölüme yer vermeksizin doğrudan hadislerin şerhine başlamıştır. Ayrıca Buhârî'deki Tefsir, Fezâil, Menâkıb ve Meğâzi gibi bazı kitaplarını da kendi eserine almamıştır. Eserinde önce şerhedilecek hadislerdeki bazı garib kelimelerin anlamlarını vermiş, ravileri hakkında bilgi aktarmış, müteâriz hadisler arasındaki teâruzu ortadan kaldırmak için çeşitli tevellere girmiş, hadislerin va'z, zıkr ve ahlakî yönlerini açıklamış ve son olarak da hadislerin izahından sonra Mâlikî fıkhi esas olmak üzere hadisten elde edilen fikhî hükümleri kaydetmiştir. İbn Battâl, Buhârî

¹⁰ Hadis için bkz. Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 27.

hadislerine yönelik tenkidlere de yer vermiş ve İbn Hacer gibi en ince ayrıntısına kadar çeşitli teviller yaparak bu tenkidlerin yersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

7. *Fethu'l-bârî*

Buhârî'ye yöneltilen tenkidlere cevap veren âlimlerden biri İbn Hacer el-Askalânî'dir. İbn Hacer (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî* adlı eserinde Buhârî'ye yöneltilmiş olan tenkidlerin kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. İbn Hacer yirmi dokuz yıl gibi uzun bir zamanda tasnif ettiği eserinde kendinden önceki dönemlerde Buhârî üzerine yapılan çalışmalardaki bilgi birikimini de özetleyerek aktarmıştır. Bu eser, *Sahih-i Buhârî* ile ilgili tartışmalar konusunda başvurulacak ilk kaynak durumundadır. İbn Hacer, Buhârî'nin *Sahih*'ine yazdığı *Fethu'l-bârî* isimli şerhin *Hedyu's-sârî* isimli müstakil mukaddimesinde, Dârekutnî'nin sened bakımından tenkid ettiği yüz on Buhârî hadisini tek tek ele almak suretiyle incelemiş ve tenkidlerin yersiz olduğunu ifade etmiştir.

İbn Hacer, *Sahih-i Buhârî*'de metni problemlili olan bazı hadislerle yönelik tenkidleri de eleştirmiştir. O, bu tür problemleri gidermek için çeşitli te'viller yapmıştır. Bazı hadislerin sahih olduğunu ispatlamak için zorlama yorumlarda bulunmuştur. İbn Hacer, bazı hadislerle yönelik tenkidleri kabul ettiği gibi, kendisi de bazı râvîlerin zayıf olduğunu ve bazı hadislerin metinlerinin problemlili olduğuna işaret etmiştir. O, gerek sened ve metin tenkidleriyle ilgili olsun gerekse diğer konularla ilgili tenkidler olsun, Buhârî'yi hadis ilminde zirve olarak kabul ettiği için onu savunma durumunda kalmıştır. Bu yüzden Buhârî'ye yöneltilmiş olan tenkidleri geniş bir şekilde ele alıp cevaplamaya çalışmıştır.

8- *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*

Bedrüddîn Ebû Muhammed el-Aynî'nin (ö. 855/1451) meşhur eserlerinden biri olan *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî* hacimli bir şerhtir. Diğer şarihlerin eserlerini karışık bir şekilde yazmalarının aksine, müellif bu eseri sistematik bir biçimde telif etmiştir. Buhârî'nin her hadisini sistematik olarak şerh etmiştir. Bir hadisi şerh ederken, hadisle bâb başlığı arasındaki irtibatı açıklamış, senedin inceliklerini zikretmiş, hadisin geçtiği diğer eserleri ve *Sahih*'te yer aldığı bâbları göstermiştir. Ayrıca kelimelerin anlamlarını verdikten sonra hadisten çıkarılabilecek şer'î ve ahlakî hükümleri açıklamıştır. Aynî, müteâriz hadisler arasında tercihte bulunurken sahâbe arasında

mukayeseler yapmış (yani bu hadisleri rivayet eden sahâbenin Hz. Peygamber’le birlikte ne kadar zaman geçirdiği, fıkıh bilgisi gibi ölçütleri kullanarak bir sahâbiyi diğerine tercih etmiştir)¹¹, ravinin cerh ve ta’dili, nesih¹² gibi bazı kriterler ileri sürmüştür. Ayrıca Buhârî hadislerine yönelik tenkidlere yer vermiş ve bunları belli bir dereceye kadar cevaplandırarak tenkidlerin yersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Aynî, her ne kadar tenkidleri kabul etmeyip görmezden gelse de, zaman zaman kendisi de bazı hadislerde vehim olduğunu dile getirmiştir. Meselâ, İsra hadisi, Usfan gazvesi, Rasûlullah’tan (s.a.v.) sonra ilk vefât eden zevcesi, Ebû Süfyân’ın Şam’da vefat etmesi, kısasın keyfiyeti ve uğursuzluğun kadın, ev ve atta olmasıyla ilgili hadisler hakkında tenkid yapmaktan da geri durmamıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Aynî, her halükarda Buhârî savunusu yapmamış, bilakis bazı hadislerde kendisi de vehim olduğunu belirtmiştir.

B. Çağdaş Kaynaklar

Çağdaş kaynaklardan kastımız son iki asırdaki yazılmış eserlerdir. Çünkü bu dönemdeki tenkidçiler hem müsteşriklerden etkilenmiş hem de aklı merkeze alarak hadisleri eleştirmiştir. Bu dönemdeki eserlerde hadislerin senedinde kopukluk ve râvîlerin zayıflığı ile ilgili tenkidlere pek rastlamıyoruz. Çağdaş alimlerden Seyyid Ahmed Han (ö. 1318/1898), Reşid Rıza (ö. 1356/1935), Şerefuddin el-Mûsevî (ö. 1377/1957), Ebû Reyze (ö. 1390/1970), Cafer es-Subhânî (ö. 1396/1976) Fazlurrahmân (ö. 1408/1988), Yaşar Nuri Öztürk (ö. 1438/2016), İbn Fîrnas, Salih Ebu Bekir, Sadık Necmî, Caved Ahmed Gamdî, M. Hayri Kırbaşoğlu ve Ahmed Subhi Mansûr gibi birçok ilim adamları kendi eserlerinde yer yer Buhârî hadislerini tenkide tabi tutmuşlardır. Ancak biz burada hem tenkid eden hem de bu tenkidlere verilen cevaplar bağlamında bazı alimlerin eserleri hakkında değerlendirmede bulunacağız. Bu bağlamda zikredeceğimiz çağdaş kaynaklar şunlardır:

1. *el-Edvâ’ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*

Mahmud Ebû Reyze (ö. 1390/1970), *el-Edvâ’ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye* adlı eserinde hadis ilimleri hakkında bazı bilgiler zikretmekle birlikte, Buhârî’de geçen

¹¹ Örnek için bkz. Aynî, Umde, IV, 381.

¹² Aynî birbiriyle çelişen bazı rivayetlerdeki bazen sahâbinin ifadesi, bazen hangi hadisin sonradan vârid olduğu, bazen de bir ravinin kendi rivayetine muhâlif davranması gibi gerekçelerle neshe hükmetmiştir. Bkz. Aynî, Umde, IV, 69, 333, 380, V, 229.

bazı hadisleri israiliyâttan olduğu, Kur'an'a aykırı olduğu, târihî gerçeklere aykırı gördüğü gerekçesiyle tenkid etmektedir. Müellife göre, Ka'bu'l-Ahbar, Vehb b. Münebbih ve Abdulah b. Selam'dan gelen bütün rivâyetler israiliyâttır. Bunlar Tevrat ve İncil'den nakledilmiştir. Müellif, Hz. Ebû Hureyre'den nakledilen hadislerden bazılarını, israiliyâttan olduğu, târihî gerçeklere aykırı bulduğu gerekçesiyle tenkid etmektedir.

Müellif eserde yaklaşık elli tane hadisi tenkid etmiştir. Müellifin metodu, önce hadisi nakletmek ve bazen hadisin diğer tariklerini de zikretmekten ibarettir. Sonra hadis ile ilgili hem bazı mutekaddimûn âlimlerin görüşlerini hem de tenkidçilerin görüşlerine yer verir. Meselâ, Reşid Rıza, Muhammed Emin ve diğerlerinin görüşlerini zikrettikten sonra kendi görüşünü aktarır. Ama çoğu yerde naklettiği metne manayı ifsad edecek şekilde bir kelime ilave etmek ya da çıkarmak suretiyle, metinde kastedilmeyen şeyi kendi yorumuna dayalı olarak çıkarımda bulunmaktadır.

2. *Kitabu Ebû Hureyre*

Şerefüddin el-Mûsevî'nin (ö. 1377/1957), *Kitabu Ebû Hureyre* isimli eseri, Hz. Ebû Hureyre'den nakledilen hadislerin tenkidine dairdir. Mûsevî'ye göre, Hz. Ebû Hureyre (ö. 57/678) geç zamanda müslüman olmasına rağmen en çok rivâyette bulunan sahabilerden biridir. Ona göre, cumhur âlimleri Ebû Hureyre, Muaviye, Mervan, Muğire ve diğer birkaç sahabiye Hz. Peygamber'e ta'zim ve saygıdan dolayı affederler ve bunların aleyhinde hiç bir şey söylemezler. Çünkü bunlar Hz. Peygamber'in ashâbındandır. Onun nazarında, bunları Rasûlullah ve onun sünnetini ta'zim için tenkid etmek gerekmektedir.¹³ Müellifin eserindeki metodu, hadisleri Kur'an'a, sünnete, târihî gerçeklere, aklın hakikatlerine arzıdır. Metodunun bir gereği olarak, hadisin zayıf mı yoksa uydurma mı olduğuna karar vermektedir.

Müellif, eserinde *Sahih-i Buhârî*'de geçen Hz. Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinden bazı hadisleri, israiliyâttan olduğu, onun vehminden kaynaklandığı, Kur'an'a ya da târihî vakıalara aykırı bulduğu ve meşhur hadislere muhalif gördüğü gerekçesiyle tenkid etmektedir.

¹³ Mûsevî, Şerefüddin Abdül-Huseyin, *Kitabu Ebû Hureyre*, İran, 1965, s. 8.

3. *el-Hadisü'n-nebevî beyne'r-rivaye ve'd-diraye*

Şii âlim Cafer es-Subhânî'nin (ö. 1396/1976) *el-Hadisü'n-nebevî beyne'r-rivaye ve'd-diraye* adlı eseri kırk sahâbeden nakledilen hadislerin tenkidine dairdir. Müellif, eserinde *Sahih-i Buhârî*'de geçen bazı hadisleri Kur'an'a, târihe ve meşhur hadislere muhalif gördüğü gerekçesiyle tenkid etmektedir. Müellif eserinde, ilk olarak kırk sahâbeden her birinin hayatı hakkında bilgi vermektir. Daha sonra da ilgili sahabinin hadislerden, önce sahih hadisleri zikreder. Sonra zayıf olan hadisleri Kur'an'a, meşhur sünnete, târihî gerçeklere ve akla arz eder. Bunun neticesinde, hadisin bu esaslara uygun olup olmadığını tesbit eder ve böylece sahih mi, zayıf mı yoksa uydurma mı olduğuna karar verir. Tenkide konu edindiği hadisler İbn Abbas, Ebu Ümâme, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre, Enes b. Malik, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Üsâme b. Zeyd, Ubey b. Ka'b, Berâ b. Azib, Ebû'd-Derdâ, Sevbân, Câbir b. Semüre, Câbir b. Abdillâh, Carir b. Abdillâh, Huzeyfe b. Yemân, Cübeyr b. Mut'im, Zeyd b. Erkam, Zeyd b. Sâbit, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Semüre b. Cündeb, Sehl b. Sa'd, Talha b. Ubeydillâh, Ubâde b. Sâbit, Amir b. Vâsile, İbn Zübeyr, İbn Ömer, İbn Mesûd, Abdullâh b. Amr, Abdullâh b. Mugaffel, Ukbe b. Amir, Ukbe b. Amr, Muâz b. Cebel, Muğire b. Şu'be isimli sahabiler vasıtasıyla nakledilmiştir. Tesbit ettiğimiz kadarıyla müellif kendinden önce meselâ, Ebû Reyve, Reşid Rıza gibi diğer tenkidçilerden etkilenmiş; çoğu yerlerde onların delillerini kendi diliyle nakletmiştir.

4. *el-Edvâü'l-Kur'aniyye fî iktisâhi'l-ehâdisi'l-isrâiliyyeti ve tathiri'l- Buhârî minhâ*

Çağdaş tenkitçilerden olan fakat hayatı hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmadığımız Salih Ebû Bekir'in, *el-Edvâü'l-Kur'aniyye fî iktisâhi'l-ehâdisi'l-isrâiliyyeti ve tathiri'l- Buhârî minhâ* isimli eseri Buhârî hadislerinin tenkidine dairdir. Müellif, eserinde ilk olarak hâdis ilimlerinden, İmam Buhârî'nin hayatı, Buhârî'nin *Sahih*'teki metodu, Buhârî hakkında âlimlerin görüşleri, özellikle çağdaş munekkid âlimlerden bahsetmiştir. Daha sonra Buhârî'de yer alan peygamberlerin ismetiyle ilgili, teşbih ve tecsim, ru'yetullah, mucize, mahşer günü ve gaybla ilgili birçok hâdisi, Kur'an'a ve akla muhalif olduğu gerekçesiyle ve isrâiliyyâtan olduğunu ileri sürerek tenkid etmektedir. Müellif, eserini ana hatlarıyla şu şekilde tanıtmaktadır: “Hadis meselelerini genel bir perspektiften ele alıp, özellikle İsrâiliyyâtan sokuşturulan hadisler üzerinde durulacaktır. Hadislerin üç kısma ayrılmasını teklif ediyoruz: 1. Mana

ve içeriği itibariyle Kur'an'la uyum halinde olanlar 2- Amellerin faziletlerine dair olup Kur'an'a aykırı olmayanlar 3- Çeşitli konulara, fıkhi meselelere, itikâdi konulara ve kıssalara dair, ama mana ve içeriği itibariyle Kur'an'a aykırı olanlar. Bu son kısma girenlerin reddedilmesi ve Hz. Peygamberin bunlardan tenzih edilmesi gerekir. Bu hadisler Kur'an'a dayanılarak tenkid edilip, Hz. Peygamberin hadisleri arasına sokuşturuldukları gösterilecektir. Bu durum Buhârî'ye bir zarar vermez. Zira o iyi niyeti ve ihlası ile bunları doğru zannedip eserine almıştır. Dolayısıyla Buhârî bu İsrâiliyyât türü uydurmaları icat edenlerden beridir. Bu kitabımız lafzen ve manen Kur'an'a dayanmaktadır. Eseri yazarken muvahhid selefilere hür düşünceli ilim adamlarının yolunu izledik. Biz ulemanın kadrini de biliyoruz, ancak onların eserlerindeki herhangi bir hatayı Kur'an'a dayanarak gösterirken onların müsamahasına sığınmıyoruz.”¹⁴

Müellife göre, Ebu Hureyre ve İbn Abbas (ö. 68/687) gibi bazı sahabe, Ka'bu'l-Ahbar, Vehb b. Münebbih ve Abdulah b. Selam'dan (r.a) birçok rivayet almıştır ve müslümanlar da böyle rivayetleri nakletmekte bir beis görmemiştir. Bu gibi hadisler, İsrailiyyattan olan kıssa ve hikayeler kaynaklarda hadis olarak nakledilmiştir.¹⁵

5. *el-Hadis ve'l-Kur'an*

İbn Firas, *el-Hadis ve'l-Kur'an* adlı eserinde *Sahih-i Buhârî*'de geçen hadislerden bazılarını Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Müellif, “Benim için Rasûlullah'a isnad edilen bütün hadisleri tartışma konusu yapmak imkansızdır. Bu yüzden Buhârî'deki bazı hadisleri munakaşa etmekle yetindim” demiştir.¹⁶ Müellif, eserin son kısmında, Şii âlim Kuleyni'nin *el-Kafi* adlı eserindeki hadislerinden bazılarını Kur'an'a arz ederek tenkid etmiştir.

6. *el-Edvâ ale's-Sahihayn*

Buhârî hadislerini, özellikle râvîleri bakımından tenkide tâbi tutan çağdaş Şîî müelliflerden biri olan Muhammed Sadık Necmî'dir. *Seyri Der Sahihayn* adlı Farsça eserinde, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde 300'den fazla itimâda şâyân olmayan râvînin yer aldığını öne süren yazar, bunların itikâdi açıdan sağlam olmadıklarını, aralarında yalancı ve Hz. Ali'ye düşmanlık besleyen kimseler bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, Buhârî güvenilir olmayan birçok râvîden hadis almışken; Hz.

¹⁴ Salih Ebû Bekir, *el-Edvâü'l-Kur'aniyye fi iktisâhi'l-ehâdisi'l-isrâiliyyeti ve tathiri'l-Buhârî minhâ*, Cide: Dâr-ı selfiyye, 1973, s. 3-6.

¹⁵ Salih Ebû Bekir, s. 52.

¹⁶ İbn Firas, *el-Hadis ve'l-Kur'an*, Bağdât: Mansûratü'l-ceml, 2008, s. 23.

Hasan, Ca'fer Sâdık, İmam Musâ, Ali b. Musâ er-Rızâ ve Hasan el-Askeri gibi Ehl-i Beyt İmamlarından bir tek hadis bile rivayet etmemiştir.¹⁷ Ayrıca müellif, *el-Edvâ ale's-Sahihayn* adlı eserinde de Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde ravileri itikâdi bakımından çokça eleştirmiştir. Eserinde hadis usulüyle ilgili konulardan bahsetmektedir. Müellif, Ebu Reyze gibi Ebu Hureyre'yi (r.a.) aşırı derecede eleştirmiştir. Onun kanalıyla gelen bütün rivayetlerin uydurma olduğunu iddia etmiştir. Eserinde, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde yer alan teşbih, ru'yetullah, mucize ve gaybla ilgili birçok hadisleri Kur'an'a aykırılık sebebiyle tenkid edip uydurma saymıştır. Ayrıca bazı *Sahihayn* hadislerini Şii'lerin eserlerindeki hadislerle mukayese ederek reddetmiştir.

7. *el-Kur'an ve Kefâ*

Mısır'lı âlim Ahmed Subhi Mansûr'un *el-Kur'an ve Kefâ* adlı eseri hadislerin tenkidine ilişkin bir kitaptır. Müellif, Mısır'daki Ezher Üniversitesinden 1978 yılında İslâm Tarihi bölümünde doktorasını tamamladıktan sonra aynı üniversiteye öğretim üyesi olarak atınmıştır. Ancak birkaç sene sonra, hadislerle karşı olan tavrından dolayı görevden alınmıştır. Daha sonra kendisi “Kur'an ve kefa” diye bir birim açmıştır. Ondan sonra Amerika'ya gitmiş ve orada Harvard Üniversitesinde ders vermeye başlamıştır.¹⁸ Müellif, adı geçen eserde Kur'an'ın yeterli olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Eserin sonunda *Sahih-i Buhârî* hakkında bir başlık koymuş ve İmam Buhârî'nin Rasulullah'a yalan olarak hadisleri nisbet ettiğini ifade etmiştir. O, Buhârî gibi diğer hadis eserlerinin de sonradan meydana geldiğini ifade ederek bunların güvenilir olmadığını iddia etmiştir. Müellif, Buhârî'de şefaât, cennet, cehennem, kıyamet ve gaybla ilgili bütün hadislerin asılsız olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Rasulullah (s.a.v.) gaybla ilgili haberleri bilemez. Çünkü Kur'an'da Allah, Peygamberin gaybı bilemeyeceğini buyurmuştur. Dolayısıyla gaybla ilgili bütün hadisler sonradan uydurulmuştur.¹⁹ Yukarıda söylediğimiz gibi aslında Ahmed Subhi Mansûr hadisleri inkar etmektedir. Bu yüzden onun nazarında ister *Sahih-i Buhârî* olsun ister diğer hadis kitapları olsun hepsi sonradan yazılmış olup güvenilir değildir.

¹⁷ Bkz. Sofuoğlu, M. Cemal, “Muhammed Sâdık Necmi'nin Buhârî'ye Yönelttiği Bazı Tenkidler”, Haziran 1987 Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Buhârî Sempozyumunda sunulan tebliğ, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1989, VI/89.

¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Mansûr, Ahmed Subhi, <https://webcache.googleusercontent.com>.

¹⁹ Mansûr, Ahmed Subhi, *el-Kur'an ve Kefâ*, Kahire, 1991.

8. *Difa' Sahih-i Buhârî*

Pakistanlı âlim Ebû'l-Kasım Seyf el-Benarasi'nin *Difa' Sahih-i Buhârî* adlı Urduca eseri *Sahih-i Buhârî*'ye yapılan tenkidlere ilişkin cevap mahiyetindedir. Müellif eserinde, geçen asırda Hindistan ve Pakistan'da yaşayan hadis inkarcıları tarafından Buhârî ve *Sahih-i* üzerine yapılan tenkidleri ele alıp bunları delilleriyle cevaplamaya çalışmaktadır. Müellifin kendi ifadesiyle, bu eseri yazmasının nedeni şudur: “Geçen asırda Hindistan bölgesinde sünneti inkar fitnesi yeniden alevlendi. Bu fitne hadis inkarcılığının öncüsü Seyyid Ahmed Han'dan başlayarak günümüze kadar devam etmektedir. Bunlardan bazıları hadisi tamamen inkar etmiştir. Bazıları ise, hadislerden çoğunu Kur'an'a, akla ve târihe muhalif görerek tenkid etmiştir. Bu hususta çok gayret sarf edip eserler, makaleler ve bildiriler telif edilmiştir.”²⁰ Müellifin eserindeki metodu, önce tenkidçilerin görüşlerini nakledip sonra bunlara cevap vererek reddetmektir. Müellif, eserin birinci kısmında, Buhârî ve *Sahih-i Buhârî* hakkında âlimlerin görüşlerinden, Buhârî'nin fakih olup olmaması meselesinden, sened açısından eleştirilmiş bazı rivâyetlerden ve diğer farklı konulardan detaylıca bahsetmektedir. Hakkında ihtilaf olan bazı râvîlerden de bahsetmiştir. İkinci kısımda, metin açısından tenkid edilen yaklaşık yirmi tane hadisi incelemiş, tenkidleri cevaplarıyla reddetmiştir. Üçüncü kısımda, Buhârî'deki hadislerin bab başlıkları ile münasebeti olmaması sebebiyle tenkid edilen birkaç hadisten bahsedip, hadis ve bab arasında münasebet olduğunu tesbit etmeye çalışmıştır.

9. *Kitabu'l-envâri'l-kâşife*

Mahmud Ebû Reyve'nin *el-Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* adlı eserinde *Sahih-i Buhârî*'nin hadislerinden bazılarını tenkid etmesi sebebiyle Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî (ö. 1386/1966), *Kitabu'l-envâri'l-kâşife lima fi'l-Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* adlı eserini kaleme almıştır. Bu tenkidleri cevaplarıyla reddetmeye çalışmaktadır. Müellifin eserindeki metodu, önce (قال) diyerek Ebû Reyve'nin görüşlerini zikredip sonra (أقول) diyerek onun tenkidlerini ve görüşlerini reddetmektedir. Müellif, Ebû Reyve'nin tenkid ettiği 10 hadisi tek tek ele almak suretiyle incelemiş ve tenkidlerin yersiz olduğunu ifade etmiştir.

²⁰ Ebû'l-Kasım Seyf el-Benarasi, *Difa' Sahih-i Buhârî*, Lahor: Mektebetü rahmâniyye, 2009, s. 8.

10. *Difâ' ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve küttabi'l-mu'âsırîn*

Mahmud Ebû Reyze'nin *el-Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* adlı eserinde Ebu Hureyre'ye özel bir bölüm ayırması ve *Sahih-i Buhârî'nin* bazı hadislerini de tenkid etmesi sebebiyle, Muhammed Ebu Şehbe (ö. 1403/1983) *Difâ' ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve küttabi'l-mu'âsırîn* adlı eserini kaleme almıştır. Bu tenkidleri cevaplarıyla reddetmeye çalışmıştır. Müellifin eserindeki metodu; hadis hakkında Ebû Reyze ve diğer tenkidçilerin görüşlerini zikredip sonra da el-cevap (الاجاب) diyerek hadislerin diğer varyantlarını, Buhârî dışında diğer hadis eserlerinde de tahrir edildiğini, hadis hakkında alimlerin görüşlerini, hadisin Ebu Hureyre dışında diğer sahabeden rivayet edildiğini belirterek, onların tenkidlerini ve görüşlerini reddetme şeklindedir. Müellif, Ebû Reyze'nin *el-Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* adlı eserinde tenkid ettiği 15 Buhârî hadisini tek tek ele almak suretiyle incelemiş ve tenkidlerin yersiz olduğunu ifade etmiştir. Ebu Şehbe, Ebu Reyze'nin iktibâs ettiği kaynakları tahrif ettiğini belirtmiştir. Eserde, Ebu Reyze'nin İbn Hazm, İbn Hacer, İbn Abdülber, İbn Kesir, İbn Kuteybe, Reşid Rızâ ve hattâ mezheb imamlarından yaptığı muharref iktibâsların pekçok misâlini vermiştir.²¹

Klasik ve çağdaş kaynaklar olmak üzere, yukarıdan beri zikrettiğimiz eserler arasında Buhârî hadislerinin tenkidine ilişkin kitaplar Dârekutnî'nin (ö. 385/955) *Kitabu'l-ilzamât ve't-tetebbu'*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1066) *el-Muhallâ*, Şerefüddin el-Mûsevî'nin (ö. 1377/1957) *Kitabu Ebû Hureyre*, Mahmud Ebû Reyze'nin (ö. 1390/1970) *el-Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, Cafer es-Subhânî'nin (ö. 1396/1976) *el-Hadisü'n-nebevi beyne'r-rivaye ve'd-diraye*, Salih Ebû Bekir'in *el-Edvaü'l-Kur'aniyye fi iktisâhi'l-ehâdisi'l-isrâiliyyeti ve tathiri'l-Buhârî minhâ*, İbn Firnas'ın *el-Hadis ve'l-Kur'an*, Muhammed Sadık Necmî'nin *el-Edvâ ale's-Sahihayn* ve Ahmed Subhi Mansûr'un *el-Kur'an ve Kefâ'sıdır*.

Buhârî hadislerine yönelik tenkidlere cevap mahiyetindeki eserler ise İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerhu'l-Camii's-Sahih*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Abdurrahmân b. Yahya el-Yemânî'nin (ö. 1386/1966) *Kitabu'l-envârî'l-kâşife lima fi'l-Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, Muhammed Ebu Şehbe'nin (ö. 1403/1983)

²¹ Bkz. Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *Difa' ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve küttabi'l-mu'âsırîn*, Kahire, 1985, s. 101, 112, 119.

Difâ'ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikrîn ve küttabi'l-mu'âsırîn ve Ebû'l-Kasım Seyf el-Benarasi'nin Difa' Sahih-i Buhârî'sidir.

V. HADİSTE TENKİD

Çalışmamızın girişinde “metin tenkidi” (نقد المتن) kavramı ve mahiyetinden kısaca bahsetmek gerekecektir. Bu hususta öncelikle metin tenkidi ifadesindeki *metin* ve *tenkid* kavramlarının kısaca tahlilleri yapılacak, hadis ilmindeki kullanımlarından bahsedilecektir.

A. Metin Kavramının Sözlük ve İstilah Anlamları

Arapça el-metn (المتن) kelimesi sözlükte farklı anlamlara gelir. Güçlü ve dayanıklı bir sırt sahibi (و رجل متن أي قوي صلب ما صلب ظهره), bir nesnenin sağlam olması, bir yere gitmek, yeryüzünden yüksek bir şey (الشيء المرتفع من الأرض), bir nesneyi sündürüp uzatmak, bir kimsenin sırtına kuvvetlice vurmak anlamlarına gelen “metin” kelimesinin çoğulu ise (متون) mutûn’dur.²²

Hadis usulünde metin (متن) ise, senedin ardından gelen kelama denir. Başka bir ifadeyle, senedin sonundaki sözdür. Dolayısıyla senedin bitiminde söz, fiil veya takriri ifade eden lafızlara hadis metni denir. Hadis metninin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü, fiili veya takriri olması ya da sahâbenin sözü veya sahâbenin uygulaması olması arasında fark yoktur. Metin sadece Hz. Peygamber’e isnad edilen hadis ve sünnet malzemesinden ibaret değildir. Eğer Hz. Peygamber’in sözü ise kavli merfu (قول مرفوع), davranışının anlatımı ise fiili merfu (فعل مرفوع), bir başkasının fiil ve tavrını onaylamasının bilgisi ise takriri merfu (تقرير مرفوع) adını alır. Sahâbeye nisbet edilen metinlere mevkuf, tabiuna nisbet edilen metinlere maktu’ denir.²³

²² İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Lisânü'l-Arab, Beyrut: Dâru's-sadîr, 1968, XIII, 398-399; İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, Mu'cemü mekayisi'l-luga (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399, V, 294-295.

²³ İtr, Nureddîn, Menhecü'n-nakdi fi ulumi'l-hadis, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1401, s. 32; Cürcanî, Ali b. Muhammed, el-Muhtasar fi Usûli'l-hadis (thk. Ali Züveyn) Riyâd, 1407, s. 33; Kasımî, Muhammed Cemâluddîn, Kava'idü't-tahdis, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, trs, s. 202.

B. Tenkid Kelimesinin Sözlük ve İstilah Anlamları

Tenkid kelimesi hem Arapçada hem de batı dillerinde kullanılmaktadır. Arapçada tenkid kelimesinin sözlük anlamları şöyledir.

1- en-Nakd (النقد) sülasi mücerredin (نصر ينصر) babından olan “Nakd” (نقد) fiilinin mastarıdır.

2- et-Tenkid (التنقيد) sülasi mezidin “tef’îl” (تفعيل) babından olan bir mastarıdır. Bu kelimenin kullanılması yaygındır. Bu kelime Arapça, Türkçe, Urduca ve diğer dillerde de kullanılmaktadır.

Arapçada, tenkid kelimesi, “ertelemenin zıddı, paranın hakikîsini sahtesinden ayırmak” (النقد خلاف النسيئة. تمييز الدراهم و اخراج الزيف منها), paranın ayarını ve değerini denemek, bir şeyin kıymetini peşin olarak vermek, bir kimse ile tartışmak ve munakaşa etmek gibi anlamlara gelir.²⁴

Tenkid kelimesinin, İngilizce *criticism* şeklindeki karşılığı ise muhakeme etmek, hüküm vermek ve karar vermek gibi anlamlara gelip, kök itibârıyla Yunanca’daki *krinein* veya *krino* kelimesinden gelmektedir.²⁵ Tenkid kelimesinin sözlük anlamlarına göre, ortak manası bir şeyin hakikatına ulaşmak için asıl ve esas olanlarını tespit edip ortaya çıkarmak ve asıl olmayanlarını kaldırmak için yapılan her türlü faaliyettir. Bu faaliyetin malzemesini ise hem sözlü hem de yazılı kaynaklar teşkil eder.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, “nakdû’l-metin” (نقد المتن) “întikadû’l-metin” (انتقاد المتن) “tenkidû’l-metin” (تنقيد المتن) şeklindeki ıstılahlardan hiçbirisi klasik kaynaklardan herhangi birinde kullanılmamıştır. Çağdaş Arap edebiyatında tenkid için “nakdû’l-metin” (نقد المتن) tabiri çokça kullanılmaktadır.²⁶

Her kavramın ıstılahi anlamı, bağlı olduğu ilme göre değişir. Bir ilim dalında kullanılan herhangi bir kavram, başka bir ilim dalında aynı anlamı olduğu haliyle muhafaza edemez. Aynı şekilde tenkid kavramı da farklı ilim dallarında kullanıldığı zaman belli bir ıstılahi anlama sahip olur. Meselâ, târihî tenkid, edebi tenkid, felsefî

²⁴ İbn Manzûr, III, 425-427; İbn Faris, V, 467.

²⁵ Bkz. Ertürk, Mustafa, Metin Tenkidi, Ankara: Fecr Yayınları, 2005, s. 21-23.

²⁶ Bkz. İdlibî, Salahaddîn b. Ahmed, Menhecû’n-nakdi’l-metin inde ulemai’l-hadisi’n-nebevî, Beyrut: Dârü’l-afaki’l-cedide, 1983, s. 30-35.

tenkid, sanat tenkidi, kültür tenkidi kavramlarında tenkid kelimesi her ilim dalında farklı anlamlar taşır.²⁷

C. Hadis İlminde Tenkid Kavramı

Hadis ilminde tenkid ıstılahi bir kullanıma sahip değildir. Klasik kaynaklarda, ihtilaf, teâruz, işkal, muaraza vs. gibi ıstılahlar, metin tenkidini tam karşılamasa bile buna yakın anlam veren terimler kullanılmaktadır. Metin tenkidi kavramı ise, hadis ilminde bir terim olarak son dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bu kavram, müsteşriklerin ve modern târihçilerin terminolojisinden İslamî literatüre girmiştir. Müsteşrikler, târihçilerin kullandığı iç ve dış tenkidi İslamî kaynaklardaki rivâyetlere, özellikle hadislere uygulamışlardır. Târihçilerin “dış tenkidden” kastettikleri tam olarak isnad tenkidine ve “iç tenkidden” maksatları da tam olarak metin tenkidine tekâbül etmez. Dolayısıyla târihçilerin “metin tenkidi” ile kastettiği şey, hadisçilerin “metin tenkidi” ile kastettiklerinden ayrıdır. Çünkü târihin tenkid metodu, hadisin tenkid metodundan (mesela, kaynakların toplanması, kaynağın sıhhatinin tesbiti, kaynakların anlaşılması vs. gibi sistemlerde) farklıdır.²⁸

Târihçiler, târihî olayları tesbit etmek için modern dönemde iki çeşit tenkid metodu kullanmaktadır. Bunlar, dış ve iç tenkid diye iki kısımdır.

Dış tenkid: Dış tenkidde kaynakların kritiği, yani kaynak malzemenin orijinal mi yoksa sahte mi olduğu tesbit edilir. Ayrıca kaynakların zaman, mekan ve olayla uyumları tesbit edilir. Kaynağın nerede ve ne zaman yazıldığı, müellifin olayı doğrudan müşahade edip etmediği de tesbit edilir.

İç tenkid ise, muhtevanın tenkidi olup kendi içerisinde ikiye ayrılır.

a- Olumlu tenkid: Bundan kasıt, târihî kaynakları anlamak ve tahlil etmek için yapılan işlemlerdir. Bu hususta kaynakların dilini, ıstılahların o günkü anlamlarını, metodunu ve üslûbunu iyice anlamak önemlidir.

²⁷ Ertürk, Mustafa, Metin Tenkidi, s. 24-25; Ayrıca metin tenkidi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Polat, Salahattin, Hadiste Metin Tenkidi. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2015, s. 23-30.

²⁸ Târih ve Hadis metodları arasındaki fark ve bilgi için bkz. Polat. Hadis Araştırmaları, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 188-193.

b- Olumsuz tenkid: Bundan kasıt, dürüstlüğün tesbiti, yani rivâyeti bize nakleden kişinin duyu organlarının sağlam ve sahih olup olmadığının, akli dengesinin, olayı ne amaçla naklettiğinin, din, mezhep, şehir, kabile, hanedan, siyasi taraf vs. gibi şeylerin tesbiti gerekmektedir.²⁹

Metin tenkidi müslümanların yabancı oldukları bir kavram değildir. Oryantalistler ve bazı müslüman âlimler, klasik dönemlerdeki hadis âlimlerinin sadece cerh ve ta'dil açısından sened tenkidi yaptıkları ve metin tenkidine önem vermedikleri iddiâsını ileri sürmektedirler. Meselâ, Caetanî, hadisçilerin metin hakkında her türlü tenkidten uzak davrandıklarını iddiâ ederken şöyle demektedir: “Hadisin temelini tahkik etmek gerekir. Sahihe benzeyip benzemediğini, Peygamber sözleri ile uygun düşüp düşmediği kontrol edilmelidir. Müslüman hadis toplayıcıları oralara kadar gitmiyorlardı. Müslümanlıklarına zarar vermeden bunu yapamazlardı.”³⁰

Muhaddisler hadislerin senedinde ve metninde geçen en küçük hataları ve değişiklikleri ortaya çıkarmak için çok titizlik göstermiştir. Meselâ, bir kelimenin veya bir ismin farklı okunuşunda, harflerin ve hareketlerin değişikliğinde, metin veya seneddeki kısaltmalarda, noktalı olanları ile olmayanlarında, işaret noktaları ve i'rab kaidelerinde, kısacası muhaddisler hadis kitaplarında, şerhlerde, tabakât ve ricâle dair eserlerde ve diğer nevi kitaplarda gerekli titizliği göstermişlerdir. Onlar, bir hadis metninde yanlış yazılan veya rivâyetinde şüpheli olan kelimeleri ya da hakkında ihtilaf olan kelimelerin doğru olanlarını sayfanın kenarına ya da satırların arasına ilave ederek tespit etmişlerdir.

Muhaddislere göre metin tenkid, sahih rivâyetleri zayıflarından ayırmak, râvîlerin güvenilir veya zayıf olduklarına hükmetmektir.³¹ Yani tenkid sahih ve sağlam metinlerde ortaya çıkan problemleri ortadan kaldıran ve metinler arasındaki teâruz ve tenâkuzun giderilmesini sağlayan bir ilimdir.

Hadisçiler metin tenkidini hadislerin Kur'an'a, meşhur sünnete, târihî olaylara, akla vs. arz işlemi için kullanmışlardır. Bizim çalışmamızın konusu da iç (metin) tenkidle doğrudan ilişkilidir. Bu sebeble çalışmamızda Kur'an'a, meşhur sünnete,

²⁹ Dış ve iç tenkid kavramlarının hadis ilminde kullanılmasına dair detaylı bilgi için bk. Polat, Hadis Araştırmaları, s. 188-193; A'zamî, Mustafa, Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisin, Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1982, s. 91-102.

³⁰ Polat, Hadis Araştırmaları, s. 185.

³¹ Bkz. A'zamî, Mustafa, Menhecü'n-nakd, s. 5; Ertürk, Müstafa, Metin Tenkidi, s. 25.

icmâ'ya, tarihî gerçeklere, tecrübeye ve akla aykırı olduğu sebebiyle reddedilen hadisleri inceleyeceğiz.

Günümüzde metin tenkidi denilince hadislerin Kur'an'a, meşhur sünnete, icmâ'a, târihî gerçeklere, tecrübe ve bilimsel verilere, akla aykırı olup olmadığının tetkiki anlaşılmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

ŞER'İ DELİLLERE AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

Bu başlık altında, Kur'an'a, meşhur sünnete ve icmâ'a aykırı olması sebebiyle tenkid edilen Buhârî hadislerini inceleyeceğiz.

I. KUR'AN'A AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

Kur'an ve hadis arasında çatışma olup olmayacağı meselesi yeni değildir. Başta Mu'tezile ve Hariciler olmak üzere, hicri ikinci asırdan itibaren tartışıl原因en problemlerden biridir. İbn Kuteybe'nin *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* adlı eserinde bunu açık olarak görmekteyiz. İbn Kuteybe, adı geçen eserini Mu'tezile ve Hariciler gibi bid'at fırkalarının hadise yönelik tenkidleri üzerine kaleme almıştır. Kur'an ve hadis arasında ihtilaf olabileceğini dikkate aldıklarından olsa gerek, Hanefiler de hadislerin Kur'an'a arzını savunmuşlardır. Burada, sahih hadisin Kur'an'a aykırılığı konusunu incelemeden önce hadislerin Kur'an'a arzı meselesinden ve Kur'an'a arz işleminde ortaya çıkan problemlerden kısaca bahsetmemiz uygun olacaktır.

A. Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi

Muteber hadis kaynaklarında yer almayan “Size benden bir hadis ulaşırsa, onu Kur'an'a arz edin. Şâyet Kur'an'a uygun olursa onu ben söyledim. Eğer Kur'an ile çelişirse onu ben söylemedim” hadisi bazı kaynaklarda nakledilmiştir.³² Bu rivâyete göre hadisin sıhhatinin tespiti için Kur'an'a uygunluk şarttır. “Arz hadisi” olarak

³² Örnek olarak bkz. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin, Marifetü's-sünen ve'l-âsâr (thk. Abdul Mu'ti) Karaçi: Dirasti'l-İslamiyye, 1991, I, 111.

bilenen bu rivayet, muhaddislerin çoğuna göre ise batıl ve uydurmadır.³³ İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre, böyle bir rivâyet vardır. Ancak İmam Şafii gibi bazı âlimlere göre ise zayıftır.³⁴

Çağdaş hadis tenkidçileri ve bazı araştırmacılar, hadislerin Kur'an'a arzı meselesinde ilgili hadisi delil olarak kullanmışlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnad edilen her rivâyetin Kur'an'a uygunluğu hususu gündeme gelmiştir. Bazıları, "Biz rivâyet edilen hadislere bakarız, eğer Kur'an'a muvafıkla alırız, değilse almayız," demektedir ve bu iddialarına hem Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hem de sahâbe uygulamalarından deliller getirmektedirler. Meselâ, bazı metinlerin son kısımlarında, "dilerseniz şu âyeti okuyunuz" veya "bunu tasdik eden şu âyettir" gibi, Hz. Peygamber'in açıklamaları ile Kur'an arasında irtibat kuran ifadeler yer almaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'an'a arz etmesiyle ilgili olarak Ebû Hureyre "Cennet'te bir ağaç vardır ki, binekli bir kimse yüz sene gitse de gölgesinden çıkmaz"³⁵ hadisini rivâyet ettikten sonra demiştir ki, dilerseniz şu âyeti okuyunuz: "Yayılmış bir gölgede" (و ظل ممدود)³⁶

Hadisin Kur'an'a arzıyla ilgili muhaddislerin bakış açısını şu şekilde özetleyebiliriz: Muhaddisler, hadis metnini Kur'an'a arz ettiklerinde ona uygun olanı sahih olarak kabul etmişlerdir. Arz neticesinde muhalefet söz konusu ise o zaman birini âm, diğerini tahsis eden veya birini mutlak, diğerini takyid eden şeklinde yorumlamak suretiyle aralarını cem etmiş ya da birinin diğerinden târîh itibarıyla önce olduğunu tespit etmek suretiyle neshine hükmetmiş; eğer hadis bu şartları taşıyorsa reddetmişlerdir. Buna göre, muhaddisler Kur'an'ın âmının sahih sünnetle tahsisini, mutlakın takyidini veya nesh edilebileceğini kabul etmektedirler. Muhaddislerin Kur'an ve sünnete ilişkin bakışları bu değerinde olmakla birlikte Kur'an'a muhalif hadislerin ise zayıf veya merdud olduğuna hükmetmişlerdir. Bu ölçüler, ilk olarak muhaddislerin

³³ Sağâni, Ebû'l-Fazl Hasen b. Muhammed b. Hasen, Mevzuât (thk. Necm Abdurrahmân), Dimaşk: Dârü'l-me'mun, 1405, s. 76.

³⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilâlîm, Mecmu'l-fetâvâ (thk. Abdurrahmân b. Muhammed), Medine: Mecma'l-mülk, 1995, XVIII, 382.

³⁵ Buhârî, Tefsir, 305.

³⁶ Vakıa, 56/30.

ortaya koydukları kaideler değildir. Onlardan önce sahâbe hadis tenkidinde bu ölçüleri uygulamışlardır.³⁷

Dolayısıyla görünüşte Kur'an'a aykırı olan hadisler hemen reddedilmemeli, önce iyice anlamaya çalışılmalı, sonra cem' ve tevil yoluna gidilmelidir. Şâyet cem' ve tevil de mümkün değilse, hadisin neshine hükmedilmelidir. Hadis makbul değilse "Kur'an'a aykırıdır" gerekçesiyle reddedilmelidir.

B. Sahih Hadisin Kur'an'a Aykırılığı Problemi

Hadisin Kur'an'la tenâkuzu meselesi hakkında âlimler değişik değerlendirmelerde bulunmuştur. Ebû Hanife (ö. 150/767), Peygamber'in kendi heva ve hevesinden konuşmayacağı ve Kur'an'a muhalefet etmeyeceği gerekçesiyle, herhangi bir kişinin Hz. Peygamber'in her söylediği şeye iman etmesinin gerekli olduğunu, bunun da Hz. Peygamber ve Kur'an'ı tasdik anlamı taşıdığını söylemiştir. O Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden de peygamber olamaz. O halde Ebu Hanife'ye göre, Kur'an'a aykırı rivâyette bulunan kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya yalanlamak anlamına gelmez. Bu, ancak O'nun adına batıl rivâyette bulunan kimseyi reddetmek demektir. İtham da O'na değil, râvîye yöneliktir.³⁸

İbn Hazm'a göre, sahih bir hadisin Kur'an'a muhalif olması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü hadis ya Kur'an'a muvafık olur; ya Kur'an'da olmayan bir konu hakkında hüküm verir ya da Kur'an'a muhalif olur; ancak böyle bir hadis makbul değildir. Çünkü her haber şeriattır (dindir). O hadis ya Kur'an'a uygundur veya onun mücmelinin tefsiridir ya da Kur'an dışında müstakil hüküm koyar. Üçüncü bir kısım, yani Kur'an'a muhalif hadisin varlığı imkansızdır.³⁹

Hatib el-Bağdadi, Kur'an ile Peygamber'in hadisleri arasında herhangi bir çatışma olmayacağını iddiâ etmektedir. Çünkü Allah, 'Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı'⁴⁰ buyurmuştur. Başka bir âyette ise Hz. Peygamber hakkında: 'O, kendi arzusu ile konuşmaz. Size okuduğu ancak

³⁷ Hadislerin Kur'an'a arzı meselesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Keleş, Ahmed, Hadislerin Kur'an'a Arzı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 17-86; Polat, Hadis Araştırmaları, s. 281-290.

³⁸ Ebû Hanife, Numân b. Sabit, el-Fıkhü'l-ebîsât (thk. M. Zâhid Kevserî), Halep, 1368, s. 27-28.

³⁹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-İhkâm fi Usûli'l-ahkâm, Beyrut, 1985, II, 81.

⁴⁰ Nisâ, 4/ 82.

kendisine bildirilen bir vahiydir'⁴¹ buyurmuştur. Böylece Kur'an'da herhangi bir ihtilaf olmadığı ve Peygamber'in sözlerinin de kendisine bildirilen bir vahiy olduğu belirtilmiştir. Kur'an ve sünnetin birbirine atf, istisna veya diğer şeylerle bağlı olduğu da belirtilmektedir.⁴²

Çağdaş müellif İsmâil Lütfi Çakan, hadisin Kur'an'a gerçekten muhalif olmasının söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Ona göre, hadisin hangi yönden Kur'an'ı açıkladığı ilk bakışta anlaşılmamış olabilir. Bu da konuya yoğunlaşmakla halledilir. Çünkü bir elçinin, kendisine verilen ahkam ve tâlimata muhalif beyanda bulunması, risâlet göreviyle ters düşmesi anlamına gelir.⁴³

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlerden anlaşılacağı üzere, iki sahih nass veya delil arasında, ister her ikisi Kur'an'dan olsun, ister her ikisi sahih hadislerden olsun veya ister Kur'an ve hadis arasında olsun, çelişme veya çatışmanın bulunması imkansızdır. Zira Peygamber'in (s.a.v.), söz veya fiiliyle tebliğ ettiği mesaj arasında çatışma olmaz. Yani iki şer'i nass veya delil arasında gerçek manada çatışma mümkün değildir. Çünkü şer'i nasslar arasında herhangi bir ızdırab ve çelişki yoktur. Ancak çatışma bazen bir kişi nazarında âyet veya hadisin doğru anlaşılmasından veya dikkatsizlik, vehim, yorum farkı ve bilgi eksikliklerinden kaynaklanabilir. Bazen bir kişi, nasslar arasında çelişkinin bulunduğunu iddiâ edebilir; fakat başkalarına göre çelişki bulunmayabilir. Bu yüzden sahih bir hadis ve Kur'an arasında çatışmanın bulunması zordur. Hz. Peygamber Kur'an'a ters bir şey söylemez ve yapmaz. Eğer Kur'an ve hadis arasında çelişki varsa, hadisin Hz. Peygamber'e ait olması mümkün değildir.

Bu bölümde, tenkid edilen Buhârî hadislerinin, ileri sürüldüğü gibi gerçekten Kur'an'a aykırı olup olmadığını, tenkidlerin yorum farkı, bilgisizlik, dikkatsizlik gibi problemlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını tenkidlerin ilmi esaslara ne derece dayalı olduklarını imkanlar ölçüsünde ve tarafsız olarak inceleyeceğiz.

⁴¹ Necm, 53/3, 4.

⁴² Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, el-Fakih ve'l-mütefakkih (thk. Ebû Abdurrahmân Adil), Riyâd: Mektebetü İbnü'l-Cevzî, 1421, s. 218.

⁴³ Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar, s. 142.

C. Kur'an'a Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler

Kur'an'a aykırılık sebebiyle tenkid edilen Buhârî hadislerinden tespit edebildiklerimiz hadisler şunlardır:

1. Rasûlullah'ın Şefaati ile İlgili Hadisler

Buhârî'de şefaât hakkındaki hadisler tekrarlarıyla birlikte toplam 15 tanedir. Tekrarsız olarak, hadisler şunlardır:

a- Hz. Ebû Hureyre şöyle demiştir:

قيل يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك لما رأيت من حرصك على الحديث أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة، من قال لا إله إلا الله، خالصا من قلبه، أو نفسه.

“Ya Rasûlullah kıyâmet gününde senin şefaatinle en çok mesud olacak insan kimdir? denildi.” Rasûlullah: “Ya Ebû Hureyre! Hadise olan hırsını görmüş olmamdan dolayı, bu hadisi senden önce kimsenin bana sormayacağını biliyordum. Kıyâmet gününde insanlar içinde şefaetimle en bahtiyar olacak kimse, kalbinden veya içinden halis olarak La ilahe illallah diyendir” buyurdu.⁴⁴

b- Hz. Enes, ben Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim:

إذا كان يوم القيامة شفعت، فقلت: يا رب أدخل الجنة من كان في قلبه خردلة فيدخلون، ثم أقول أدخل الجنة من كان في قلبه أدنى شيء.

“Kıyâmet günü ben şefaât edeceğim.” Rabbime, “Ey rabbim, kalbinde hardal tanesi kadar iman olan kimseyi cennetine al” diye duâ ederim. Sonra bunlar cennete girer. Sonra rabbime tekrar: “Ey rabbîm, kalbinde hardal tanesinden az iman olanları da cennetine koy derim.”⁴⁵

c- Hz. Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivâyette Allah Rasülü:

لكل نبي دعوة مستجابة يدعو بها، وأريد أن أختبئ دعوتي شفاعاة لأمتي في الآخرة.

⁴⁴ Buhârî, İlim, 34; Rikâk, 52.

⁴⁵ Buhârî, İmân, 13, Tevhîd, 24, 36; Müslim, İmân, 193;

“Her nebînin yaptığı makbul bir duâsı vardır. Ben de duâmı ahirette ümmetime şefaât olmak üzere gizlemek isterim” buyurmuştur.⁴⁶

d- Hz. Câbir Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة.

“Benden önce hiçbir peygambere verilmeyen beş şey bana verildi: Bir aylık mesafeden düşmanlarıma korku salmakla yardım edildim. Yeryüzü, tertemiz ve mescit kılındı. Ümmetimden herhangi bir kişi namaza yetişirse, namazını kılın. Bana ganimetler helal kılındı. Önceki peygamberler sadece kavmine gönderildiği halde, ben bütün insanlara gönderildim. Bana şefaât verildi.”⁴⁷

e- Hz. Câbir b. Abdullah Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته، حلت له شفاعتي يوم القيامة.

“Kim ezânı işittiği zaman: “Ey şu eksiksiz davetin ve kılınacak namazın rabbi Allah’ım! Muhammed’e vesileyi ve fazileti ver. Onu, kendisine vadettiğin makam-ı mahmuda ulaştır, diye duâ ederse, kıyâmet gününde o kimseye şefaâtım helal olur.”⁴⁸

f- Hz. Abbas şöyle demiştir:

يا رسول الله، هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: نعم، هو في ضحضاح من نار، لو لا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار.

“Yâ Rasûlullah! Ebû Tâlib’e (cehennemdeki durumu hususunda) herhangi bir faydan dokundu mu? Zira o, seni müşriklere karşı her zaman korur, senin namına onlara

⁴⁶ Buhârî, De’avat, 1, Tevhîd, 31; Müslim, Ebû’l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, el-Câmiu’s-Sahîh (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut: Dâru ihyai’t-türâsi’l-Arabiyye, 1956, İmân, 198.

⁴⁷ Buhârî, De’avat, 1, Salât, 55, Teyemüm, 1; Müslim, Mesâcid, 3; Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, Sünne’d-Dârimî, Riyâd: Dâru’l-muğni, 2000, Salât, 111; Ahmed b. Hanbel, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, III, 222.

⁴⁸ Buhârî, Ezân, 8, Tefsir, 194; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, Sünen (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire: Dâru’l-Arabiyye, 1954, Ezân, 4; Ebû Davûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, Kitabu’s-sünen (thk. Muhammad Avvame), Cidde, 1419, Salât, 38; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, Süneni’t-Tirmizî (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1938, Salât, 43; Nesâî, Ezân, 38.

kızardı” dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: Evet! Olacak. O ateşin sığ bir yerindedir. “Eğer ben olmasaydım muhakkak o, cehennemın en derin yerinde bulunurdu” buyurdu.⁴⁹

Bazı âlimler kâfire şefaât edilemeyeceği için Ebû Talib’e şefaât edilmesi ile ilgili hadisi şu âyetlere aykırı buldukları için reddetmişlerdir:

*‘Her ümmetin bir peygamberi vardır. Peygamberleri geldiği zaman, aralarında adaletle hükmedilir ve onlara asla zulmedilmez.’*⁵⁰

*‘Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.’*⁵¹

*‘Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar.’*⁵²

İbn Fırnas’a göre, Rasûlullah kıyâmet gününde şiddetli azaba çarptırılmayı hak etmiş bir kimsenin azabını hafifletme gibi bazı kesin kuralları değiştirmeye muktedirse, amcasını cehennemden kurtarmak için neden şefaât etmedi? Kaldı ki kıyâmet gününde hesap, hak ve adaletle göre görülecek, akrabalık bağlarına göre değil. Âyetlerden⁵³ anlaşılacağı gibi nasıl ki Hz. Nuh kendi oğlu için şefaâtçi olamadıysa, Rasûlullah için de amcasını cehennemden kurtarmak ya da onun azabını hafifletmek mümkün değildir.⁵⁴

Şefaât, gerek geçmişte gerek çağdaş dönemde müslümanlar arasında tartışılan en önemli meselelerden biridir. Mu’tezile ve Hariciler’e göre şefaât, fasık olmayan ve tövbe eden müminlerden başkası için uygun olmaz. Bu durumda şefaât, cennetliklerin derecelerinin yükseltilmesi ve sevaplarının artırılmasına yöneliktir.⁵⁵ Mu’tezile, fasık

⁴⁹ Buhârî, Edeb, 115; Müslim, İmân, 357; Ahmed b. Hanbel, III, 291.

⁵⁰ Yunus, 10/74.

⁵¹ Hud, 11/46.

⁵² Nisa, 4/48.

⁵³ Yunus, 10/74; Hud, 11/46.

⁵⁴ Bkz. İbn Fırnas, s. 140; Subhânî Cafer, s. 110.

⁵⁵ Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, Şerhu’l-Usûli’l-hamse (thk. Ahmed Ebû Haşim), Kahire: Mektebetü’l-vehbe, 1988, s. 607-609. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. El-Eş’arî, Ebû’l-Hasen, Ali b. İsmail, Makalatü’l-İslamiyyîn (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Mektebetü’n-nehdâti’l-Mısıriyye, 1969, s. 101-105; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, Kitabu’l-fasl fi’l-milel ve’l-ehva ve’n-nihal, Kahire: Mektebetü’l-hanci, trs, s. 62-65; Aydın, Ali Arslan, İslam İnançları ve Felsefesi,

olan kimseler için şefaatin mümkün olmayacağını iddiâ ederken şu âyetleri delil olarak ileri sürmüştür:

*‘....Kimsenin kimseden faydalanamayacağı ve yardım görülmeyeceği günden korkun.’*⁵⁶

*‘Zâlimlerin ne dostu ne de sözü dinlenecek bir şefaatchileri vardır.’*⁵⁷

*‘Onları cehennemden sen mi kurtaracaksın?’*⁵⁸

*‘Zâlimler için şefaatchi yoktur.’*⁵⁹

*‘Şimdi artık bizim ne şefaatchilerimiz var ne de samimi bir dost.’*⁶⁰

*‘Artık onlara şefaatchilerin şefaati fayda vermez.’*⁶¹

Mu’tezile âlimleri, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi kimseler hakkında şefaet olmadığına dair âyetlerin yanısıra bazı hadisleri de delil göstermişlerdir.⁶²

Şefaet inancı, çağdaş dönemde de bazı araştırmacılar tarafından reddedilmekte veya sınırlandırılmaktadır. Mesela bazı kişiler şefaatle ilgili bütün hadislerin Kur’an’a aykırı olduğunu iddiâ etmektedirler. Bu iddiâ sahipleri, her ne kadar prensip olarak

İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979, s. 30-35; Abdulhamid İrfan, İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları, İstanbul: Mârifet Yayınları, 1981, s. 81-87.

⁵⁶ Bakara, 2/48, 123, 254.

⁵⁷ Mümin, 40/17.

⁵⁸ Zümer, 39/19.

⁵⁹ Bakara, 2/280.

⁶⁰ Şuarâ, 26/100.

⁶¹ Müddessir, 74/48. Ayrıca bu âyetler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Şahin, Mehmet Kenan, Kur’an ve Hadislerde Şefaet, Samsun: OMÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 86-93; Akay, Akif, İslam İnancında Şefaet, Konya: NEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 179- 225.

⁶² Hadisler için bkz. Akay, Akif, İslam İnancında Şefaet, s. 226-234. Mu’tezile, şefaati Hz. Peygamber’in ümmetine bir ikramı olarak değerlendirip prensipte kabul etmekle birlikte, şefaati sadece cennetliklerin derecelerinin yükseltilmesi ve sevaplarının artırılmasına mahsus görerek ve tövbe etmeden ölen büyük günah işleyen kimselerin de şefaatten kesinlikle faydalanamayacağını benimseyerek, şefaatin kapsamı hususunda ehl-i sünnetten ayrılmıştır.

Rasûlullah'ın şefaatinin inkar etmediklerini ifade etseler de şefaath hakkında birbirleriyle çelişki arzeden açıklamalar yapmaktadırlar.⁶³

Şefaath konusunda çağdaş başka bir yaklaşım ise, peygamberlerin ve onlarla birlikte Rasûlullah'ın kesinlikle kabul edilecek bir şefaatine inanmanın bid'at ve hurafe olduğu iddiâsıdır.⁶⁴

Ehl-i sünnet âlimlerine göre şefaath, tövbe etmeden ölse bile, büyük günah işleyen bütün mü'minleri kapsayacaktır. Onlara göre, şefaath, Kur'an ve sünnetten kat'i delillerle sabit olan bir konudur.⁶⁵ Ehl-i sünnet âlimleri, görüşlerini desteklemek için şu âyetleri delil olarak kullanmışlardır:

*'O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaath edemez.'*⁶⁶

*'Onları affet, onların bağışlanmasını dile.'*⁶⁷

*'Kendi günahın için, erkek kadın mü'minler için Allah'tan af dile.'*⁶⁸

Şefaathle ilgili çeşitli yaklaşım ve iddiâlar kısaca aktardıklarımızdan ibarettir. Konuyla ilgili birçok makale⁶⁹, müstakil tez⁷⁰ ve eser⁷¹ yazılmıştır.

⁶³ Bkz. Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul: 1997, I, 159. Daha detaylı bilgi için bkz. Akay, Akif, İslam İncancında Şefaath, s. 314-317. Ayrıca bu iddiâsı karşısında sahabilerin tavrı ve şefaathla ilgili hadislerinin Kur'an'ı açıkladığına dair bilgi için bkz. İbn Hacer, Feth, XI, 434.

⁶⁴ Bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, İslam Nasıl Yozlaştırıldı, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000, s. 577-579. Ayrıca şefaath konusunda farklı yaklaşıma sahip olanlar hakkında detaylı bilgiler için bkz. Uçma, İsmet, Kur'an ve Sünnette Şefaath Kavramı, İstanbul: MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 30-40; Şahin, Mehmet Kenan, Kur'an ve Hadislerde Şefaath, s. 50-61.

⁶⁵ Bkz. Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, Kitabü't-Tevhîd (thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruci), Ankara. İSAM Yayınları, 2003, s. 587; Bakıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, el-İnsaf (thk. İmamdüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1986, s. 231; Cürçani, Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf, Şerhu'l-mevakif (thk. Muhammed Bedrüddin Ebû Firas), Beyrut: Menşuratu's-şerif, 1991, VIII, 312; Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyîn, II, 166. Ayrıca bkz. Akay, Akif, İslam İncancında Şefaath, s. 242-250; Kenan, Mehmet, Kur'an ve Hadislerde Şefaath, s. 86-90.

⁶⁶ Bakara, 2/255.

⁶⁷ Al-i İmran, 3/159.

⁶⁸ Muhammed, 57/19. Ehl-i Sünnet'in şefaath konusunda delil olarak ileri sürdüğü diğer âyetler için bkz. Nisâ, 4/64, 86; İsrâ, 17/79; Meryem, 19/86-87; Enbiyâ, 21/28; Nebâ, 78/38. Âyetler hakkında detaylı bilgiler için bkz. Akay, Akif, İslam İncancında Şefaath, s. 266-277; Şahin, Mehmet Kenan, Kur'an ve Hadislerde Şefaath, s. 99-110.

⁶⁹ Bkz. Ateş, Süleyman, "Şefaath" Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul: 1998, s. 12-20; Kesler, Muhammed Fatih, "Kur'an ve Hadislerde Şefaath İncancı", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2004, s. 119-153; Yüksel, Emrullah, "İslâm'da Şefaath Yetkisi", İÜİF Dergisi, İstanbul, 2002, s. 17-31; Elik Hasan, "Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaath Bakış", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2005, s. 29-47; Öztürk, Yener, "Şefaath İncancının Nakli ve Akli Açından İmkânı", Ekev Akademi Dergisi, Erzurum, 2005, s. 103-122.

Ehli sünnet âlimleri şefaât hakkında yukarıda zikrettiğimiz hadisleri ve konuyla ilgili diğer hadisleri de delil olarak ileri sürmüşlerdir.

Hadiste Ebû Tâlib'e şefaât ile ilgili rivâyete dikkatlice bakıldığında anlaşılabileceği ki, Rasûlullah'ın şefaati cehennem azabını hafifletmeye yöneliktir. Cehennemden çıkartmaya yönelik değildir. Azabı hafifletme konusunda şefaatin kabul olması mümkündür. Zira bütün kâfirlerin azabı aynı şiddette olmayacaktır. Bilakis farklı olacaktır. Kiminin azabı şiddetli, kiminin ki de ondan biraz daha hafif olacaktır. Çünkü cehennemin 7 derecesi vardır. Bu da Rasûlullah'ın yardımıyla Ebû Tâlib'in azabında hafifleme olmasının mümkün olabileceğine delalet eder. Zira Ebû Tâlib, küfür üzereyken müslümanlara ve Rasûlullah'a elinden geldiğince yardım etmişti. Bundan dolayı da Rasûlullah'ın şefaatinin Ebû Tâlib'e faydasının olacağı söylenebilir. Ancak bu şefaât konusu Rasûlullah'a özel bir durumdur. İmam Aynî'nin (ö. 855/1451) de beyan ettiği gibi, müşriklere şefaatin hiçbir faydasının dokunmayacağını ifade eden âyetler bütün insanlarla ilgilidir.⁷²

İbn Firnas'ın Ebû Tâlib vakasını Hz. Nuh vakasına kıyas etmesi uygun değildir. Çünkü ikisi arasında büyük bir fark vardır. Hz. Nuh kâfir oğlunun kurtulması için duâ etmişti. Ancak kabul edilmemişti. Burada ise Rasûlullah Ebû Tâlib'i cehennemden kurtarmak için şefaât etmemiştir. Buyurduğu gibi kendisinin yardımıyla Allah'ın onun azabını hafifletmesi ihtimal dâhilinde ise de onu cehennemden çıkartmayacaktır.

⁷⁰ Bkz. Akay, Akif, İslam İnancında Şefaât, (Basılmamış Doktora Tezi); Şahin, Mehmet Kenan, Kur'an ve Hadislerde Şefaât, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Uçma, İsmet, Kur'an ve Sünnette Şefaât Kavramı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İshak Halis, Mu'tezile, Vahabîlik ve Ehl-i sünnete Göre Şefaât Görüşü, İzmir: D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Uludağ, Ahmet, Ayet ve Hadislere Göre Şefaât, Kayseri: E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Yılmaz, Mehmet, Kur'an'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışına Karşılaştırılması, İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Yiğit, Bekir, İslam Mezheplerinde Şefaât, İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Akbaş, Bahattin, Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi, Ankara: AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁷¹ Bkz. Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, eş-Şefâatü'l-uzmâ fî yevmi'l-kıyâme (thk. Ahmed Hicâzi es-Sekâ), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1988; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osmân, İsbâtü's-şefâât, Beyrut, 2000; Abdulkadir b. Mustafa, eş-Şefâatü fi'l-hadisi'n-nebevi, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005; Ebu Muhammed Abdilkerîm b. Sâlih, eş-Şenâatü alâ men redde ehâdisi's-şefâât, Mısır, 1421; Ebu Abdurrahmân Mukbil b Hâdî, eş-Şefâât, Yemen: Dârü'l-âsâr, 1999; Nasir b. Abdurrahmân, eş-Şefâât inde ehli's-sünnet, Riyâd: Daru Atlas, 2009, s. 5-150; Ahmed Mahmud b. Hadamin, Ahadisü's-şefaât, Mekke, 1430, s. 23-1189. Düzenli, Yaşar, Üslup ve Sematik Açından Kur'an ve Şefaât, İstanbul: Pınar Yayınları 2006; Erdal, Mesut, Kırk Soruda Kur'an ve Sünnet'e Göre Şefaât İnancı, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

⁷² Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mehmed b. Ahmed, Umdetü'l-kâri şerhu Sahih-i Buhârî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421, XXII, 218.

Şefaitle ilgili âyetleri, hadisleri ve âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra ulaştığımız netice şudur: Kur'an'da şefaatin Allah'a özgü olduğu ve O'nun izni olmadan hiçbir şefaatin mümkün olamayacağı bildirilmektedir.⁷³ Fakat bununla birlikte birkaç âyette ahiret gününde bir kimse için şefaati kimin yapabileceği, kimin yapamayacağı, hangi durumlarda şefaate edeceği ve etmeyeceği gibi hususlar izah edilmektedir.⁷⁴ Bu arada Kur'an'da kıyâmet gününde hiçbir peygambere açık bir şekilde şefaate etme hakkı verilmemekle birlikte, birçok hadiste Rasûlullah'ın şefaate edeceğinden gâyet açık bir şekilde söz edilmektedir.

Nitekim söz konusu hadislere itikadi mezheplerin yaklaşımlarının da farklı olduğu görülmektedir. Mu'tezile'nin ahad olduğu gerekçesiyle şefaate hadislerini delil olarak kabul etmeyeceğini ileri sürdüğü, Ehl-i sünnet ulemasının çoğu ise isnadı sahih olmak kaydıyla şefaate ilgili hadisleri metin açısından hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan delil olarak kabul ettiği görülmektedir.

Şefaate ilgili âyet ve hadisler incelendiğinde şefaatin iki kısım olduğu anlaşılmaktadır.

Birincisi, şefaate-i makbule (kabul edilen şefaate), ikincisi ise şefaate-i gayri makbule (kabul edilmeyen şefaate). Kabul edilmeyen şefaate ile vurgulanmak istenen, Allah'ın müşrikler hakkındaki şefaati kabul etmemesidir. Kabul edilen şefaate ile anlatılmak istenen ise tevhid ehli olanlar hakkındaki şefaattir. Fakat tevhid ehli olanlar hakkındaki şefaatin birkaç şartı vardır:

1. Şefaate ediciler için Allah tarafından şefaatte bulunmalarına izin verilmesi.
2. Şefaate ediciler ve şefaate edilmeye layık olanlar için Allah'ın rızası ve onayının olması.
3. Her türlü şefaate Allah'ın mülkiyetindedir. İstedliğini kabul eder, istediğini geri çevirir.

Âyet ve hadislerden anlaşılabacağı üzere, her günahkâr zâlim azaba uğratılacak fakat cehennemde ebedi olarak kalmayacaklardır. Nitekim Allah, Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: *‘Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun*

⁷³ Örneğin; “O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaate edemez.” (Bakara, 2/255).

⁷⁴ Örneğin; “Sana gelen kadınların biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlanma dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Mümtehine, 60/12) Bu âyet doğrudan şefaate ilgili olmayıp da buna yakın bir anlamı çekiyor; “Göklerde nice melekler vardır ki, onların şefaati hiçbir şeye yarar sağlamaz; ancak Allah'ın dileyip razı olduğu kimseye izin verdikten sonra başka.” (Necm, 53/26).

*dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar.*⁷⁵ Yûsuf suresi, 87'inci âyette '*Kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez*' buyurulmaktadır.⁷⁶ Kur'an-ı Kerim âyetleri ve hadisler dikkatle incelenirse, âyet ve hadislerin arasında herhangi bir çelişki olmadığı anlaşılabacaktır. Çünkü şefaatten men edilenlerden kastedilen kâfirlerdir. Kâfirler hakkında hiçbir referans kabul edilmeyecektir. Referansın Allah'ın iznine tabi olacağını ifade eden âyetlerden kastedilen de O'nun bazı kimseler hakkında şefaate izin vereceğidir. Hadislerden ortaya çıkan sonuca göre şefaate caizdir. Şefaate ediciler de Allah'ın izin vermesinden sonra şefaate edeceklerdir. Bu nedenle şefaate ilgili hadisleri inkâr etmek doğru değildir. Zira âyetler ve hadisler arasında teâruz ve tenâkuz mevcut değildir. Dolayısıyla hadisler kendi bağlamında doğrudur.

2. Kıyâmet Gününde Allah'ın Görülmesi ile İlgili Hadisler

Buhârî'de Allah'ın görülmesi hakkındaki hadisler tekrarlarıyla birlikte toplam 16 tanedir. Tekrarsız olanlar ise şunlardır:

a- Hz. Ebû Hureyre'den gelen rivâyete göre, sahâbeden bir kişi Rasûlullah'a:

يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا: لا يا رسول الله، قال: فهل تمارون في الشمس ليس دونه سحاب قالوا: لا، قال: فإنكم ترونه كذلك.

“Ey Allah'ın Rasulü! Biz kıyâmet gününde rabbimizi görecek miyiz?” dediler. Rasûlullah: “Dolunay halindeki bir gecede, ayı görmeye mani bir bulut yokken, onu görmenizde herhangi bir engel hissedip şüpheye düşer misiniz?” buyurdu. Sahâbe: “Hayır” dediler. Rasûlullah: “Güneşi görmenize mani bir bulut yokken onu görmenizde herhangi bir engel hissedip şüpheye düşer misiniz?” buyurdu. Sahâbe: “Hayır” dediler. Rasûlullah: “kıyâmet gününde Allah'ı işte böyle göreceksiniz” buyurdu.⁷⁷

Buhârî başta olmak üzere birçok alim tarafından rivâyet edilen “Dolunay halindeki bir gecede ayı gördüğünüz gibi, kıyâmet günü rabbinizi göreceksiniz”

⁷⁵ Nisa, 4/116.

⁷⁶ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, Tefsîr (thk. Ahmed el-Berdunî), Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1964, I, 379.

⁷⁷ Buhârî, Ezân, 99, Tefsir, 85, Tevhîd, 24; 52; Müslim, İmân, 299; İbn Mâce, İmân, 13; Ebû Davûd, Sünne, 19; Tirmizî, Cennet, 5; Dârimî, Rikâk, 81.

hadisi,⁷⁸ Kadı Abdülcebbâr'a göre, teşbih ve tecsim içermektedir. Çünkü Allah'ın, hadiste ay için belirtilen şekilde görülmesi, aklen mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu hadisin uydurma olduğuna ve Rasûlullah'ın onu söylemediğine hükmetmemiz gerekir. Rasûlullah bunu söylediye dahi bir topluluktan hikaye ederek söylemiştir.⁷⁹ İkincisi bu hadis, hem akli hem de itikadi konuda tenkid edilmiş bir kişi tarafından nakledilmiştir. Dolayısıyla böyle bir durumdaki rivâyet delil kabul edilemez. Üçüncüsü ise, bu hadis sahih olsa bile ahaddır. Hâlbuki ahad haberlerin tevhid ve usulü'd-dinin diğer alanlarında delil olarak kabul edilmesi mümkün değildir.⁸⁰

b- Hz. Ebû Bekir b. Abdullah Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

جنتان من فضة، أنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب، أنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر، على وجهه في جنة عدن.

“İki cennet vardır ki, bunların kapları ve içlerinde bulunan eşyaları gümüştedir. Diğer iki cennet daha vardır ki, bunların kapları ve içlerinde bulunan şeyler de altındandır. Adn cennetindeki cennetliklerle bunların Rabb'lerine bakmaları arasında Allah'ın vechi üzerinde bulunan kibriya perdesinden başka bir şey bulunmayacaktır.”⁸¹

c- Hz. Cerir b. Abdillâh Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنكم سترون ربكم عيانا.

“Şüphesiz sizler rabbinizi göz görüşü ile göreceksiniz.”⁸²

d- Hz. Cerir b. Abdillâh şöyle demiştir:

خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر، فقال: إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا، لا تضامون في رؤيته.

“Rasûlullah ayın ondördüncü gecesi bizim yanımıza çıktı ve şöyle buyurdu: “Şüphesiz sizler şu ayı zahmetsizce gördüğünüz gibi, kıyâmet gününde rabbinizi öylece göreceksiniz.”⁸³

⁷⁸ Buhârî, Ezân, 99, Tefsir, 85, Tevhîd, 24, , 52.

⁷⁹ Kadı Abdülcebbâr, Usûl, s. 268. Daha geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara, 1988, s. 175-184.

⁸⁰ Bkz. Kadı Abdülcebbâr, Usûl, s. 269; Nasır Hamid Ebû Zeyd, el-İtticahu'l-akli fi't-tefsir, s. 202.

⁸¹ Buhârî, Tefsir, 312, 313, Tevhîd, 25; Müslim, İmân, 180.

⁸² Buhârî, Tevhîd, 24.

e- Adiyy b. Hatim Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه ترجمان، ولا حجاب يحجبه.

“Arada bir tercüman ve perdeleyen bir örtü olmaksızın Rabb’iniz sizinle mutlaka konuşacaktır.”⁸⁴

Kelam ilminin en önemli konularından birisi de Allah’ın ahirette görülmesinin mümkün ve caiz olup olmamasıdır. Bu konu Mu’tezile ile Ehl-i sünnet tarafından çok yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Mu’tezile, Cehmiyye gibi mezheplerin yanı sıra, bazı âlimlere göre, Allah’ın hem dünyada hem de ahirette görülmesi mümkün değildir. Onlara göre, gözle görülebilen şeyler bir bakıma cisimlere benzemiş sayılır. Dolayısıyla Allah’ın görülebileceğini varsaymak, O’nun bir mekan ve cihette yer aldığı sonucunu da beraberinde getirir. İslam akidesi ve tevhid anlayışına göre bu imkansızdır.⁸⁵

Mu’tezile, Allah’ın görülmesinin aklen mümkün olmadığı gibi naklen de mümkün olmadığına hükmederken birkaç âyeti delil olarak ileri sürmüştür:

‘Gözler O’nu idrak etmez (göremez), O, gözleri idrak eder (gözleri görür).’⁸⁶

Hiz. Musâ kıssasında bahsi geçen... ‘Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım, dedi. Allah da, Beni katiyen göremezsın...buyurdu.’⁸⁷

Mu’tezile, nakle dayalı bilgilerden hareketle bu iki âyetten dolayı Allah’ın hem dünyada hem de ahirette görülmeyeceğini iddiâ ettiği için, rû’yetullah ile ilgili hadislerin Kur’an’a aykırı olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁸

⁸³ Buhârî, Salât, 16, 26, Tevhîd, 24, Tefsir, 297; Ebû Davûd, Sünne, 20; İbn Mâce, İmân, 13; Tirmizî, Cennet, 16.

⁸⁴ Buhârî, Tevhîd, 24; İbn Mâce, İmân, 13.

⁸⁵ Kadı Abdülcebbâr, Usûl, s. 232. Mu’tezile’nin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Nesefî, Ebû’l-Barakat Abdullah b. Ahmed, Tabsiratü’l-edille fi Usûli’l-din (thk. Hüseyin Atay), Ankara: 1993, I, 508-5011; Eş’arî, Makalatü’l-İslamiyyîn, I, 238-239; Şehristânî, Ebu’l-Feth, Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve’n-nihal, Müessesetü’l-Halebi, trs, I, 74; Işık, Kemal, Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelam Görüşleri, Ankara, 1967, s. 73-75; Pakiş, Ömer, “Rû’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezile Okuma Biçimi” (Kadı Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, s. 55-79.

⁸⁶ En’am, 6/103.

⁸⁷ A’raf, 7/143.

⁸⁸ Âyetler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kadı Abdülcebbâr, Usûl, s. 239-240, 264-265; Nasr Hamid Ebû Zeyd, el-İtticahu’l-akli fi’t-tefsir, s. 195-197; Kadı Abdülcebbâr, el-Muğni fi ebvabi’t-Tevhîd ve’l-adl (thk. Taha Hüseyin ve Emin Huli), Kahire: Dârü’l-Mısriyye, 1963, IV, 144-151; Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Amr, Tefsir-i Keşşâf, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1407, I, 591, II, 54, 156-157, Pakiş, Ömer, “Rû’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezile Okuma Biçimi,” s. 55-79. Ayrıca ehl-i sünnet

Çağdaş dönem âlimlerinden Şerefüddin el-Mûsevî ve Cafer Subhânî, Buhârî'nin dolunay halindeki bir gecede, ayın görülmesi ile ilgili hadisini zikredip Allah'ı görmekle ilgili bütün rivâyetlerin mevzu olduğunu belirtmişlerdir. Zira onlara göre, bu rivâyetlerden müslümanlar birbirlerini nasıl görüyorlarsa Allah'ın da aynı şekilde görüleceği, böylece Allah'a cisim ve şekil atfedildiği anlaşılmaktadır. Yine bu rivâyetlere göre, kıyâmet gününde Allah, öyle bir surette gelecektir ki müslümanlar kendisini tanıyabilecek, münafıklar ise tanıyamayacaktır. Eğer öyleyse, müslümanlar Allah'ı nasıl tanıyacaktır? Müslümanlar dünya hayatında Allah'ı görmüş müdür?⁸⁹

Ehl-i sünnet'in rü'yetullah düşüncesini dayandırdığı hadisler hakkında Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve bazı diğer kişiler şöyle demiştir: “Bu hadislerin çoğunluğu teşbih ve cecsim düşüncesini içerdiği için Rasûlullah'ın böyle bir şey söylemediğine hükmetmek gerekir. (Böyle bir şey söylemesi mümkün değildir) Şâyet Rasûlullah (s.a.v.) söylediyse, bunu bir topluluktan hikaye ederek söylemiştir. Fakat râvîler hikaye sözcüğünü atmış ve haberi nakletmiştir.”⁹⁰

Ehl-i sünnet âlimlerine göre, kıyâmette Allah'ı gözlerle görmek aklen mümkündür. Onlar akıl açısından Allah'ı görmeye engel herhangi bir şeyin olmadığını söylerler. Çünkü Allah mevcuttur. Zira mevcut olan her şey görülebilir. Öyleyse, Allah da görülecektir. Ancak O'nu görmenin keyfiyeti ve mahiyeti belirsizdir.⁹¹

tarafından Mu'tezile'nin zikrettiği delilleri ve tevelleri verdiği cevapları için bkz. Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, Tefsir, XIII, 126-129, XI, 109; Kurtubî, Tefsir, VII, 56-59, VI, 20-21; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer, Tefsir, Beyrut: Dârü'l-ilmiyye, 1419, I, 588 ; Nesefî, Medarikü't'tenzil ve hakaiku't-te'vil, Beyrut: Dârü'l-kelîm, 1998, II, 627-628.

⁸⁹ Subhânî, Cafer, s. 334; Mûsevî, s. 58.

⁹⁰ Kadı Abdülcebbâr, Usûl, s. 268.

⁹¹ Eş'arî, el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida', Mısır: Mektebetü'l-Ezher, 1408, s. 61-62. Ayrıca ehl-i sünnetin bu konuyla ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Eş'arî, Makalâtü'l-İslamiyyîn; I, 238-240; Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed et-Tevhîd (thk. Fethullah Halif), Mısır, trs, s. 77-93; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve'n-nihal (thk. Abdülaziz Muhammed Vekil), Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968, I, 89-90; Ebû'l-Hasen Sadreddîn Ali b. Muhammed el-Hanefî, Şerhu'l-akidetü't-Tahaviye, Mısır: Dârü's-selâm, 2005, s. 189-216; Razî, Meâlimu Usûli'd-dîn (thk. Taha Abdürrauf Sa'd), Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-Arabi, trs, s. 65-78; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal, Kahire: Mektebetü'l-hâncî, trs, III, 3-6; Bağdâdî, Abdülkahir b. Tahir, el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1977, s. 152-163; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh b. Yusûf, Lüma'u'l-edille fi kavâ'idî Ehli's-sünne, Lübnân: âlimu'l-kütüb, 1987, s. 115-120; Cemalüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, Kitâbu usüled-dîn, Beyrut: Dârü'l-beşairi'l-İslamiyye, 1998, s. 116-118; Seyyid Sâbık, el-Akaidü'l-İslamiyye, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, trs, s. 304-307; Ömer b. Süleymân b. Abdillâh, el-Akaidetü fi'l-İlah, Ürdün: Dârü'n-nefâs, 1999, s. 200-203; Muhammed b. Abdilrahmân, İ'tikâdü aimatü's-selefi ehli'l-hadis, Kuveyt: Dâr-ı ilâf, 1999, s. 155-165; Muhammed b. Halife b. Ali, Rü'yetü'n-nebî li rebbihî, Riyâd: Edvâu's-selef, 2002, s. 9-102; Ömer b. Süleymân b. Abdillâh, el-Cennet ve'n-nâr, Ürdün: Dârü'n-nefâs, 1998, s. 254-270; Ebu Ahmed,

Ehl-i sünnet âlimleri kıyâmette Allah'ın gözlerle görülebileceğine dair bazı âyetleri delil olarak ileri sürmüştür:

‘Yüzler vardır, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerini görecekler.’⁹²

‘İyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlara daha güzel karşılık ve bir de fazlası (ziyade) vardır...’⁹³

‘Hayır, şüphesiz onlar (kafirler), kıyâmet günü rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır’ (perdelenmiş olanlardır).⁹⁴

Ehl-i sünnet âlimleri Allah'ın görülmesi konusunda yukarıda zikrettiğimiz bazı ayet ve hadisler gibi bir çok âyet ve hadisi delil olarak kullanmışlardır.

Allah'ın kıyâmet gününde görüleceği (rü'yetullah) konusu hakkındaki âyet, hadis ve âlimlerin görüşlerinden kıyâmet günü Allah'ın görüleceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Kıyâme gününde Allah'ı görmek bize göre birkaç vecihten dolayı mümkündür. Onlar ise şunlardır:

1-Kıyâme suresinin 22-23'üncü âyetleridir; *‘Yüzler vardır, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerini bakacaktır’*. Bu âyetlerde açıkça görülmektedir ki Kıyâmet gününde cennet ehli Allah'ı bizzat gözleriyle göreceklerdir.

2- Yunus suresinin 26'ncı âyetidir. Bu âyetle salih amel işleyen insanlar için iyilikten ve daha fazlasından bahsedilmektedir. Zira âyetle geçen حُسْنَى (hüsna) ifadesinden maksat ittifaken cennettir. Aynı şekilde زيادة (ziyâde) ifadesinden maksat da

Muhammed b. Amân b. Ali, Sıfatü'l-ilâhiyye fi'l-kitâp ve's-sünneti'n-nebeviyye, Medine: el-Meclisü'l-ilmî, 1408, s. 325-343; Yıldız, Ferid, İmam Gazalî ve İmam Rabbanî'nin Rü'yetullah'a Bakışı, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Özarslan, Selim, “Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi” F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11/1, Ocak 2001, s. 275-293.

⁹² Kıyâme, 75/22-23. Ayrıca âyet hakkında bilgi için bkz. İbn Kayyım, Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub, Hadi'l-ervah, Kahire: Metba'tü'l-Medeni, trs, s. I, 285- 342; Ahmed b. Hanbel, er-Reddu ala Cehmiyye (thk. Sabrî b. Selema Şahin), Beyrut: Dârü's-sübat, trs. I, 135-140; İbn Kesîr, Tefsir, VIII, 287-288; İbn Hacer el-Askalani, Ahmed b. Ali, Fethu'l-bâri, Beyrut: Dârü'l-meârif, 1379, XIII, 427; Aynî, Umde, VI, 83; Eş'arî, Makalâtü'l-İslamiyyîn; Râzî, Meâlimu Usûli'd-din (thk. Taha Abdürrauf), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, trs, s. 67; Nesefî, Ebû'l-Mu'in Maymun b. Muhammed, Tabsıratu'l-edille fi Usûli'd-din (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, I, 520; Cüveynî, İmamu'l-Harâmeyn Abdilmalik b. Abdillâh, Kitâbü'l-irşâd ila kavâti'l-edilleti fi Usûli'l-i'tikâd (thk. Es'ad Temin), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sakafiyye, 1985, s. 168.

⁹³ Yunus, 11/26.

⁹⁴ Mutaaffifin, 83/15. Diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/223; A'raf, 7/143; Ahzâb, 33/44. Âyetler hakkında detaylı bilgiler için bkz. Râzî, Meâlimu Usûli'd-din, s. 67; Nesefî, Tabsıratu'l-edille, I, 520; Cüveynî, Kitâbü'l-irşâd, s. 168.

Allah'ı müşahede etmektir. Çünkü sahih bir hadiste Rasûlullah (s.a.v.) ve sahabe de âyetin tefsirini bu şekilde yapıp âyette anılan *ziyade* kelimesinin 'Allah'ı görmek' manasına geldiğini, bizzat Rasûlullah'ın (s.a.v.) diliyle açıklamaktadır. Müslim'de geçen Hammâd b. Seleme'den nakledilen rivâyete göre, "Rasûlullah (s.a.v.) **لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا** **الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةُ** âyetini okuyunca: "Cennetlikler cennete girdiklerinde bir seslenici: Sizin için Allah'ın verdiği bir söz vardır diye bağırarak. Cennetlikler de diyecekler ki: "Bizim yüzümüzü ak etmedi mi? Bizi ateşten kurtarmadı mı? Bizi cennete sokmadı mı?" Melekler "evet" diye cevap verecekler. Bundan sonra perde açılacaktır. Rasûlullah (s.a.v.) sözünü şöyle sürdürdü: "Allah'a yemin ederim ki, Allah o gün cennetliklere, kendisini görmekten daha sevimli bir şey vermemiştir." ¹ Âyetteki **زيادة** (ziyâde) ifadesinden kastedilen işte yukarıda geçtiği üzere Allah'ı görmektir.

3- Rasûlullah (s.a.v.) de bu âyetlerin ne anlama geldiğini biliyordu. Buna rağmen, müslümanların Kıyâmet gününde Allah'ı görebileceklerini ve cennet nimetlerinin en büyüğü ve faziletlisi olacağını buyurmuştur.

4- Kıyâmet gününden sonraki hayatı dünya hayatıyla kıyas etmek yöntem olarak ma'kul görülmemektedir. Çünkü cennette bir kimsenin beden kuvveti dünyadaki bir insanın kuvvetinden çok fazladır. Dolayısıyla dünya gözüyle Allah'ı görmek mümkün değilse de cennetteki bir kimsenin gözüyle görmesi mümkün olacaktır.

5- Mademki, Allah mevcuttur, öyle ise görülecektir. Zira mevcut olan her şey görülebilir, öyle ise Allah da görülecektir, Ancak O'nu görmenin keyfiyeti ve mahiyeti meçhuldür. Çünkü İnsan, bununla ilgili bir bilgiye sahip değildir.

6- Allah insanları dünyaya kendisine kulluk yapıp emir ve yasaklarını yerine getirmeleri için göndermiştir. İnsanlara sayısız nimetler vermiştir. Dünyada emir ve yasaklara uyan kişilere de cenneti verecektir. Dolayısıyla insanlar tabiat olarak bu sayısız ve eşsiz nimetleri veren Allah'ı görmeyi arzularlar. İnsanların bu arzularına karşı da Allah'ın onlara kendisini göstererek şerefliendirmesinde de hiçbir mani bulunmamaktadır.

3. Recm ile İlgili Hadisler

Hadis kaynaklarında yaklaşık 35 sahâbiden recm cezası hükmünün ya da uygulamasının rivâyet edildiğini görmekteyiz. Sırf Buhârî'de recm cezası ile ilgili

tekrarlarıyla birlikte 9 sahâbiden (Câbir b. Abdillâh, Büreyde, Ebû Hureyre, İbn Abbas, Zeyd b. Halid, Ömer, Ali ve İbn Ömer) toplam yirmi rivâyet mevcuttur. Fakat tekrarsız yedi rivâyet vardır ve onlar da şunlardır:

a- Mâiz'in zina etmesiyle ilgili Câbir b. Abdillâh şöyle demiştir:

أن رجلا من أسلم، أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجم، وكان قد أحسن.

“Eslem kabilesinden bir adam, Rasûlullah'a geldi ve O'na kendisinin zina ettiğini söyledi. Kendi aleyhine dört defa şehadet etti. Bu şehadetler üzerine Rasûlullah (recmedilmesini) emretti. O adam recmedildi. Adam evliydi.”⁹⁵

b- Ebû Hureyre ve Zeyd b. Halid el-Cüheni'den nakledilen diğer bir rivâyette denir ki:

جاء أعرابي فقال: يا رسول الله، اقض بيننا بكتاب الله، فقام خصمه فقال: صدق، فاقض بيننا بالله، فقال الأعرابي: إن ابني كان عسيفا على هذا، فرنى بامرأته، فقالوا لي: على ابنك الرجم، ففديت ابني منه بمائة من الغنم ووليدة، ثم سألت أهل العلم، فقالوا: إنما على ابنك جلد مائة، وتغريب عام، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لأقضين بينكما بكتاب الله، أما الوليدة والغنم فرد عليك، وعلى ابنك جلد مائة، وتغريب عام، وأما أنت يا أنيس فاغد على امرأة هذا فارجمها، فغدا عليها أنيس فرجمها.

“Rasûlullah'ın yanına bir bedevi geldi ve: “Ey Allah'ın Rasulü, hakkımda Allah'ın kitabıyla hükmet” diye söyledi. Diğeri de: “Evet doğru söyledi, aramızda kitabullah ile hükmet.” Adam: “Oğlum bunun yanında işçi idi. Karısıyla zina yaptı.” Bana, “Oğlun için recm gerekir” dediler. Ben yüz koyun ve bir cariyeye bunun karşılığında verdim. Sonra ilim ehline sordum. Bana: “Oğluna yüz değnek ve bir yıl sürgün cezası gerekir, şeklinde cevap verdiler” dedi. Rasûlullah: “İkiniz arasında kitabullah ile hükmedeceğim. Cariye ve koyunlar sana geri verilecek. Oğluna yüz sopa ve bir yıl sürgün tatbik edilecek” buyurdu. Sonra “Ey Üneys! Bu zatın hanımına git! eğer zinayı itiraf ederse onu recmet” buyurdu. Üneys, kadına vardı. (O suçunu itiraf etti) Sonra kadını recmetti.”⁹⁶

⁹⁵ Buhârî, Hudud, 26, Ahkâm, 19; Ebû Davûd, Hudud, 24; Tirmizî, Hudud, 5; Nesâî, Cenâiz, 62; Malik, Recm, 3.

⁹⁶ Buhârî, Ahkâm, 39, Sulh, 5, Vekâla, 13, Şurut, 9, Eymân, 3, Hudud, 35, 41.

Bu hadiste, Allah Rasulü, Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini söylediği halde zina eden kadına recm cezası uygulanmasına karar vermiştir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'de recm hakkında herhangi bir âyet yoktur. Aynı şekilde, Kur'an-ı Kerim'de sürgün etme cezası geçmediği halde, Allah Rasulü acaba neye dayanarak Kur'an'a göre hüküm vereceğini bildirmiştir?⁹⁷ İbn Fırnas, böyle bir olayın hiç yaşanmadığını ifade ederek itirazda bulunmuştur. Ona göre, böyle bir olay eğer yaşansaydı târîh ve siyer kitaplarında geçmesi gerekirdi. Fakat bu olaydan bahseden olmamıştır.⁹⁸

İbnü'l-Cevzî, bir kimsenin Allah Rasulü'nün verdiği kararların Kur'an-ı Kerim'de olmadığını söylemesi durumunda ona şöyle cevap verileceğini ifade etmektedir: “Allah'ın kitabına göre hüküm verilmesini talep eden kimseler, aralarında bir karar verilirken Allah'ın farz kıldığı bir hükmün verilmesini murat etmişlerdir.”⁹⁹

İbn Kuteybe, bazı âlimlerin bu hadisin Kur'an'a aykırı olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Zira hadiste, Kur'an'da bahsi geçmeyen recm ve sürgün cezaları geçmektedir. Hadiste Rasûlullah'ın Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini buyurmasından maksat, Allah'ın hükmüdür. Zira ona göre, “Kitab” kelimesi Kur'an'da birkaç anlam ifade etmektedir. Bunlardan bir tanesi Nisa suresinin 24. âyetinde “Kitabullah” şeklinde geçmektedir ki anlamı “Farz” demektir. Aynı şekilde Bakara suresinin 178. âyetinde geçen (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) “kütibe” kelimesi “Farz” anlamına gelmektedir. Yine Maide suresinin 45. âyetinde geçen (كُتِبْنَا) “ketebna” kelimesi “Farz ve hüküm” manasınadır. Dolayısıyla hadisteki “Kitabullah” kelimesini “Allah'ın hükmü” şeklinde anlamak gerekir.¹⁰⁰

c- İbn Abbas'tan nakledilen rivâyette Ömer şöyle demiştir:

إن الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها، رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحسن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل أو الاعتراف.

⁹⁷ Salih Ebû Bekir, s. 180, İbn Fırnas, s. 296.

⁹⁸ İbn Fırnas, s. 296.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, Keşfü'l-müşkil, II, 261.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, Te'vilu muhtelefi'l-hadis, I, 155.

“Muhakkak ki Allah, Muhammed’i hak peygamber olarak gönderdi ve O’na kitap indirdi. Allah’ın indirdiği şeyler içinde recm âyeti de vardı. Biz o âyeti¹⁰¹ okuduk, akledip anladık ve ezberledik. Rasûlullah recm etti. O’ndan sonra biz de recm ettik. Ben uzun zaman geçtikten sonra bir kişinin “Allah’a yemin olsun ki Allah’ın kitabında recm âyetini bulmuyoruz” demesinden ve Allah’ın indirmiş olduğu bir farızayı terketmeleri suretiyle insanların sapıklığa düşmelerinden endişe ediyorum. Recm, Allah’ın Kitabı’nda sabit bir haktır. Bu erkeklerden ve kadınlardan evlenip da zina eden beyyine ile yahûd gebelik ile yahûd da i’tiraf ile sabit olan kimselere uygulanır.”¹⁰² Ancak bize göre bu ayet değildir. Şayet bu, Kur’an-ı Kerim’in bir âyeti olsaydı. Rasûlullah (s.a.v.) diğer âyet gibi bunu da mutlaka yazdırırdı. Fakat her iki vakıada da Rasûlullah (s.a.v.) başından beri yazmaktan men etti. Bunun anlamı açıkça şudur. Bu ifadeler Kur’an-ı Kerim’in içinde asla yer almamıştır ve nazil olduğuna dair nakledilen rivâyetlerden maksat da Kur’an-ı Kerim’in bir bölümü olarak indiği anlamında değildir, Bu rivâyetlerde anlatılmak istenen, Rasûlullah’a (s.a.v.) bu âyetin Tevrat’ta mevcut olduğunun ve Müslümanlar için de hala geçerli bir uygulama olduğunun vahiy yoluyla

¹⁰¹ O âyet ise şudur: Ömer’in rivâyetinde recm cezasıyla ilgili âyet hakkında bazı rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere recm âyetinde “Evli bir erkek ve evli bir kadın zina edecek olurlarsa onları mutlaka recmedin” (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَنَةً) ifadesi geçmekteydi. (İbn Mâce, Hudud, 9; Şafî, Müsned, I, 163). Bu âyetin mensuh olduğu iddiâ edilmişti. Ancak bazı rivâyetler incelendiğinde bu ifadenin asla Kur’an’dan bir kısım olarak anlaşılmadığı hususu netlik kazanacaktır. Hadisteki “Nazil” sözcüğü sırf mecazi anlamda kullanılmıştır. Bu âyet yahûdilerin kitaplarında vardı. Kur’an âyeti olarak indirilmemişti. Ancak hükmü vahiyle sabit olduğu için aynen kaldı. Taberî’nin tefsirinde anlaşılabacağı üzere bu âyet önceki sahifelerde mevcuttu. İbn Cerir et-Taberî, Maide suresini tefsir ederken yahûdilere recm cezası uygulanması konusunda şöyle der: “Rasûlullah (s.a.v.) bu yahûdi âlime: “Allah tarafından Musâ’ya indirilen şeriata göre zina edenler hakkında ne hüküm verildi?” diye sordu. Yahûdi âlim de: “Ey Ebû’l-Kasım zina edenlere recm cezası uygularlardı. Zina eden kişi üst tabakadan biriye yüzü kül ile karartılır, deveye ters bindirilerek dolaştırılırdı” dedi. Rasûlullah (s.a.v.) ona yemin verdirerek tekrar sorduğunda bu kez o şu âyeti okudu: “Evli bir erkek ve bir kadın zina edecek olurlarsa onları mutlaka recmedin” (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا) âyetini okudu. Sonra Rasûlullah (s.a.v.): “Doğru, bunları götürün ve recmedin” buyurdu. Bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Carir, Tefsir (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2000, X, 328. Rivâyetten bu âyetin Tevrat’taki âyetle benzerlik gösterdiği de açıklığa kavuşmaktadır. Ayrıca, başka rivâyetlerden de anlaşılmaktadır ki, bu âyet Kur’an’ın bir ayeti değildir. Nitekim Kesîr b. Salt’ın rivâyetinde Zeyd b. Sabit şöyle der: “Ben Rasûlullah’ın (s.a.v.) evli erkek ve Kadın zina yaparlarsa her ikisini de recm edin” buyurduğunu işittim. Amr b. As şöyle cevap verdi: “Bu nazil olduğunda ben Rasûlullah’ın (s.a.v.) huzuruna gelip bunu yazmak istedim. Fakat Rasûlullah (s.a.v.) yazmamı istemedi. Böyle şey olur mu? Görmüyor musun hep bildiğimiz, öğrendiğimiz şu değil mi ki; yaşlı ve evli kimse zina ederse değnek ve recm, evli değilse değnek cezası verilir.” İmam Hakim’e göre, hadis sened itibâriyle sahihtir. Bkz. Hakim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, Müstedrek ala’s-Sahihayn (thk. Musâtafa Abdülkadir Ata), Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1990, IV, 400. Diğer bir rivâyette Kesîr b. Salt şöyle der: “Biz Mervan b. Hakim’in yanındaydık. Zeyd b. Haris de oradaydı. Zeyd b. Haris dedi ki: “Bizler recm âyetini okuyorduk. Bunun üzerine Mervan: “Bu âyet Mushaf’a neden eklenmedi? Evli olanların ikisi de recm edilmiyor mu?” diye sordu. Orada bulunan Ömer bu konuşmayı işitince “Ben bu konuda sizden daha bilgiliyim” dedi. Bizler: “Nasıl?” diye sorunca da: “Ben Rasûlullah’ın (s.a.v.) huzuruna çıktım ve recm âyetini yazmak için iznini istedim. Rasûlullah (s.a.v.): buna izin vermedi” dedi. Bkz. Nesâî, Recm, 5.

¹⁰² Buhârî, Hudud, 31, 32, İ’tesam, 16.

bildirildiğidir. Recm cezası hükmü ile ilgili vahye “Recm âyeti” denmesinin nedeni de Taberî’nin rivâyetinde zikrettiği gibi önceki kutsal kitapta âyet olarak geçmesidir. Üstelik bu âyetin hükmü vahye dayanıyordu. Bundan dolayı da “Recm âyeti”, “Nazil olan” ya da “Vahy” şeklinde ifadelerle anılır. Ömer’den nakledilen rivâyette yanlış anlaşılmaya yol açan en büyük husus “Kitabullah” ifadesidir. Çünkü rivâyette “Kitabullah” ifadesinin Kur’an-ı Kerim’i çağrıştırdığı gibi bir anlayış hakim olmaktadır. Fakat, Ömer’in “Kitabullah” ifadesiyle neyi kastettiği konusunun anlaşılabilmesi için Kur’an ve sünnette bu ifadelerin diğer anlamlarda kullanılıp kullanılmadığı konusuna bakmak gerekir. Kur’an-ı Kerim’de “Kitap” kelimesi farklı anlamlarda geçmektedir. Örneğin, Neml Suresinin 28’inci âyetinde: “Kitap” kelimesi “Mektup” anlamında, Âli İmrân suresinin 145’inci âyetinde “Yazılı kader” anlamında, Nisa suresinin 103’üncü âyetinde “Farz” anlamında, Tur suresinin 2’inci âyetinde “Sayfa” anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde “Kitabullah” kelimesi “Hükmullah (Allah’ın hükmü)” anlamına da gelmektedir. Bu anlam yukarıda zikrettiğimiz, bir Yahûdinin Rasûlullah’ın (s.a.v.) huzuruna çıkıp “Bizim aramızda “Kitabullah ile hükmet” dediği hadisenin anlatıldığı merfu hadisle de sabittir. Bu hadiste geçen “Kitabullah” ifadesinde anlatılmak istenen “Allah’ın hükmü”dür. Dolayısıyla bu rivâyetten de anlaşılacağı üzere Ömer’in bahsini ettiği “Kitabullah” ifadesinden maksat, müsteşriklerin, kâfirlerin ve inkârcıların anlamak istedikleri gibi Kur’an-ı Kerim değildi. Rasûlullah’ın (s.a.v.) hadisini de kapsayan şeriatın tamamı idi. Şurası gâyet açık ve nettir ki, Ömer da (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ) şeklinde geçen kısmı Kur’an’dan bir kısım olarak görmemişti. Eğer o, bu kısmın Kur’an’dan bir kısım olduğunu düşünseydi, hiçbir kuvvet bunu açıkça dile getirmekten onu alıkoyamazdı. Onun maksadı sadece, evli olduğu halde zina eden kimsenin recm edilmesi gerektiği hükmünün mensuh olmadığını, halen geçerli olduğunu belirtmek için Nesâî’de Abdurrahmân b. Avf’ın rivâyetinde geçtiği ve Ömer’in “Ben bunu not olarak yazıp Kur’an’ın kenarına koyayım” dediği gibi, Kur’an’ın bir kenarına bu kısmı yazmaktı.¹⁰³ Bundan da anlaşılmaktadır ki o, recm hükmünü Kur’an’dan bir kısım olarak düşünmemiştir ya da Kur’an-ı Kerim’in metnine ilave yapma düşüncesi onun aklının ucundan bile geçmemiştir. O sadece açıklayıcı olarak bir kenarına not etmek düşüncesiyle recm hükmünün önemini göstermek istemiştir. Üstelik bu düşüncesini uygulamaya bile koymamıştır. Zira öyle yapsaydı türlü türlü yanlış anlamalara yol

¹⁰³ Nesâî, Recm, 5.

açabilecekti. Zurkanî bu rivâyetin şerhinde: “Ömer’in amacı zahiri anlam değil konunun önemini ortaya koymak ve recm üzerindeki hassasiyetini göstermekti” belirtmiştir.¹⁰⁴

Pek çok âlim, recm ile ilgili herhangi bir âyetin Kur’an’ın bir kısmı olarak nazil olmadığı ve nesh de edilmediği görüşünü kabul etmiştir. Muhammed Taki Osmani, *Sahih-i Müslim*’e yazdığı “*Tekmilatu fethi’l-mulhim*” adındaki şerhinde bu görüşü benimsemiştir.¹⁰⁵ Âlûsî, İbnu’l-Kayyim’in da aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶

d- Abdullah b. Ömer şöyle demiştir:

أن اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم. فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما.

“Yahûdiler Rasûlullah’a (s.a.v.) geldiler ve kendilerinden bir erkekle ve kadının zina ettiklerini zikrettiler. Rasûlullah onlara: “Siz recm hakkında Tevrat’ta ne buluyorsunuz?” diye sordu. Onlar: “Biz rezil ediyoruz ve kırbaç vuruyoruz” dediler. Bunun üzerine Abdullah b. Selam, bunlara: “Yalan söylediniz! Tevrat’ta recm (âyeti) vardır!” dedi. Bunun üzerine Tevrat’ı getirdiler ve kitabı açtılar. İçlerinden birisi recm âyeti üzerine elini koydu. Ondan önceki ve sonraki âyetleri okumaya başladı. Abdullah b. Selam ona: “Elini kaldır” dedi, o da elini kaldırıncaya recm âyeti görölüverdi. Yahûdiler: “Ey Muhammed! Abdullah b. Selam doğru söyledi, gerçekten Tevrat’ta recm âyeti vardır” dediler. Bundan dolayı Allah Rasulü o ikisinin recmedilmesine hükmetti ve bunun üzerine ikisi recmedildiler.”¹⁰⁷

e- Seleme b. Küheyl şöyle demiştir:

قال: سمعت الشعبي، يحدث، عن علي رضي الله عنه حين رجم المرأة يوم الجمعة، وقال: قد رجمتها بسنة رسول الله عليه السلام.

¹⁰⁴ Bkz. Zurkanî, Muhammed b. Abdûlbaki, Şerhu’l-Muvatta (thk. Taha Abdür-rauf Sa’d), Kahire: Mektebetü’s-sikâfe, 2003, IV, 232.

¹⁰⁵ Bkz. Osmânî, Muhammed Taki, Tekmilatu fethi’l-mulhim, Karaçi, 2006, II, 61.

¹⁰⁶ Bkz. Âlûsî, Şihabüddin Mehmud b. Abdillâh, Tefsir ruhu’l-meâni (thk. Ali Abdilbari), Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1415, IX, 278.

¹⁰⁷ Buhârî, Hudud, 25, Menâkib, 26, Tefsir, 63; Müslim, Hudud, 26; Malik, Recm, 2.

“Ben Şa’bi’nin Ali’den cuma günü bir kadını recmettiği esnada rivâyette bulunurken işittim.” Hz. Ali, “Ben bu kadını Rasûlullah’ın sünnetine göre recmettim” dedi.¹⁰⁸

f- Şeybânî şöyle demiştir:

سألت عبد الله بن أبي أوفى: هل رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، قلت: قبل سورة النور أم بعد؟ قال: لا أدري.

“Ben Hz. Abdullah b. Evfa’ya Rasûlullah’ın recm uygulayıp uygulamadığını sordum. O da “evet” dedi. “Nur süresinden önce mi yoksa sonra mı?” dedim. Bunun üzerine bana “bilmiyorum” dedi.”¹⁰⁹

Yukarıda zikrettiğimiz hadisler bağlamında klasik çalışmalarda Buhârî’ye yönelik bir tenkide rastlayamadık. Doğrudan olmasa bile dolaylı olarak ilgili tenkid Buhârî’yi de ilgilendirmektedir. Fakat çağdaş dönemdeki bazı kişiler, Buhârî’nin bazı hadislerini ele alıp tenkid etmektedir.

Kur’an’da zina eden kimselere karşı hapis¹¹⁰, kınama (eziyet)¹¹¹ ve yüz değnek¹¹² (sopa) ceza olarak geçmektedir. Görüldüğü üzere recm cezasıyla ilgili Kur’an-ı Kerim’de açık bir şekilde hüküm bulunmamaktadır. Fakat hadislerde açık ve net olarak recm cezasının uygulandığına dair delil vardır. Aynı şekilde sahâbenin de recm cezasını uyguladıkları hadis kitapları vasıtasıyla bilinmektedir.

Recm cezası İslam şeriatından önce Tevrat ve İncil’de de geçmektedir.¹¹³

¹⁰⁸ Buhârî, Hudud, 22.

¹⁰⁹ Buhârî, Hudud, 22, 33.

¹¹⁰ Nisâ, 4/15.

¹¹¹ Nisâ, 4/16.

¹¹² Nur, 24/2.

¹¹³ Pakistan âlimlerinden Zahidü’r-Râşedi, bir yazısında recm cezasını inkâr edenlere cevap verirken şöyle söyler: “Recm cezası Hz. Musâ’nın şeriatında birçok suçta şeri ceza olarak uygulanan bir kanundu. Örneğin; şirk ve putperestlik suçu işleyenlerin taşlanması cezası vardı. Cumartesi gününe saygısızlık edenler ve büyücüler için de taşlama cezası mevcuttu. Allah’a hakaret etmek, Allah’tan başkasına adak adayanlar için de taşlama cezası vardı. Aynı şekilde evli erkek ve kadınların zina ettikleri kesinleştiğinde onlar için de şeri ceza olarak taşlanma vardı. Nitekim Tevrat’ta 22. bölüm 22. âyetinde: “Eğer bir adam başka birinin karısıyla yatarken yakalanırsa, hem kadınla yatan adam, hem kadın, ikisi de öldürülecek” şeklinde geçer. Buna benzer ifade İncil’de de vardır. Yuhanna İncilinde 8’inci bölümün 3’üncü âyetinde: “Dinsel yorumcularla Ferisiler, tam da zina ederken yakalanan bir Kadını getirip ortaya diktiler. İsa’ya, “Öğretmen!” dediler. “Bu Kadın zina yaparken suçüstü yakalandı. Musâ ruhsal yasada bu gibilerin taşlanmasını bize buyurmuştur. Sen bu işe ne dersin?” şeklinde geçmektedir. Rasûlullah (s.a.v.) de İbrahimi dininde uygulanagelen bu uygulamayı, Buhârî’de de zikredildiği üzere Yahûdi erkek ve Kadının zina bahsinde devam ettirdi. Müellif Zahidu-r Râşedi bu konuda yukarıda geçtiği üzere Ömer’in rivâyetini de zikretmiştir. Müellif bundan sonra Buhârî’de geçen başka bir rivâyetten bahseder. Şöyle ki: Hz. Ali hilafeti döneminde bir zina konusunda recm cezası vermişti ve şöyle buyurmuştu: “Ben bu cezayı

Mu'tezile'den Nazzam, Hâriciler ve bazı çağdaş müellifler, Kur'an-ı Kerim'de ölüm cezası gibi çok ağır bir cezayı gerektiren recm cezasıyla ilgili herhangi bir âyetin bulunmamasını bir problem olarak kabul etmektedir. Bazıları recm cezası ile ilgili şöyle demektedirler: "İslam'da bir insanı bu kadar acımasızca ve vahşi şekilde öldürme diye bir ceza şekli olamaz. Eğer olsaydı, Kur'an-ı Kerim'de mutlaka zikredilirdi." Bunlara göre recm cezası ile ilgili rivâyetler ya zayıf ya da haber-i vahiddir. Haber-i vahid ise şüphe içermesi sebebiyle had cezasını ispatlamada delil olamaz.¹¹⁴ Bazı kişiler recm cezasının Nur suresinin inişinden önce uygulandığını iddiâ etmiştir.¹¹⁵ Bazı âlimler, recm cezasını Rasûlullah'ın bir devlet başkanı olarak uyguladığı görüşünü benimsemişlerdir. Yani bunlara göre recm, bir tazir cezası olup her devlet otoritesinin kendince uygun gördüğü bir cezadır.¹¹⁶

İbn Kudâme'ye (ö. 643/1245) göre, erkek olsun kadın olsun muhsan olan zaninin recmedilmesinin vücubu ve gerekçeleri konusundaki görüş, sahâbe, tabiun ve bunlardan sonraki bütün asırlarda yaşamış olan âlimlerin görüşüdür. Bu konuda Hariciler dışında muhalif olan hiç kimse bilinmemektedir. Onun görüşünün gerekçesi

Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine uygun şekilde uyguluyorum". Bundan sonra da ümmetin âlimleri bu uygulamaya bağlı kaldı ve 14 asır boyunca evli erkek ve Kadınların zina etmesi durumunda şer-i hudud dairesinde işte bu ceza uygulanageldi. Bkz. Zahidu'r-Raşedi, zahidrashdi.org/707. Recm ki şeri heysiyyet avr Gamdi, Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Aktan, Hamza, Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an, Ankara, 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri.

¹¹⁴ Bkz. Kırbaçoğlu, Hayri, İslam'a Yamanan Sanal Şiddet; Recm ve İrtidat Meselesi, İslamiyat Dergisi, 2002, s. 125-132. Cemal el-Benna, Tecridü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehadisî'l-leti la telzem, Kahire: Merkezu's-sünne, 2008, s. 240; Kur'an Araştırmaları Grubu, Uydurulan Din ve Kur'an'daki din, İstanbul Yayınevi, 2016, s. 285; Uzun, Zekeriya, Cinâyetü'l-Buhârî, İnkazuddin min İmami'l-muhaddisin, Beyrut: y.y, 2004, s. 41; Ebû Reyve, s. 228. Ayrıca bu konuda geniş ve detaylı bilgileri için bkz. Aktan, Hamza, Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim, s. 419; Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, II, 599; Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, Kur'an'da Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza, Recm, Konya: SÜ. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi, 2003, s. 117-128; Keskin, Yusuf Ziya, Recm Cezası Âyet ve Hadis Tahlilleri, İstanbul: Bayan Yayınları, 2001. Keskin Yusuf'un bu konuda sonuç ifadeleri şöyledir: "Recmle ilgili rivayetlerde pek çok ihtilaf ve farklılıklar mevcuttur. Ayrıca hadislerin, tamamı mana ile rivâyet edilmiştir. Rivâyetlerdeki ihtilaf ve farklılıklar ya hadisin manen veya ihtisaren rivâyetinden ya râvîlerin zabt kusurlarından, ya da râvîlerin rivâyetlere yaptıkları eklerden kaynaklanmıştır. Bazı âlimler recmin manen mütevatir mertebesine ulaştığını söylese de recmle ilgili rivâyetler meşhur olup, mütevatir mertebesine ulaşmamıştır." Bkz. Keskin, Yusuf Ziya, Recm Cezası Âyet ve Hadis Tahlilleri, s. 320-321.

¹¹⁵ Bkz. Uzun, Zekeriya, s. 41; Ebû Reyve, s. 228. Ayrıca bu konuda geniş ve detaylı bilgileri için bkz. Aktan, Hamza, Recm Cezası, s. 419; Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, s. 117-128.

¹¹⁶ Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 193. Yavuz Köktaş, cumhur ulemanın görüşünün tercihe şayan olduğunu vurgulamış ve tazir cezası görüşünün de mütalaa edilmesinde bir sakınca olmadığını belirtmiştir.

şudur: “Tevatür haberlerde geldiği üzere recm, Hz. Peygamber’in sözü ve fiiliyle sabit olmuştur ve Hz. Peygamber’in ashabı da bu konuda icmâ etmiştir.”¹¹⁷

İbn Hazm, muhsan hür zanilerin cezasının recm olduğu konusunda İslam fırkalarından saymadığı Ezarika¹¹⁸ dışında tüm müslümanların ittifak ettiğini, ihtilaf edilen noktanın ise celde ve recm cezasının birlikte uygulanıp uygulanmayacağı olduğunu belirtir.¹¹⁹

İmam Nevevî (ö. 676/1277), âlimlerin, evli kimsenin zina etmesinin cezasının taşlanarak recm edilmesi olduğu konusunda ittifak ettiklerini nakleder.¹²⁰

Âlûsî (ö. 1217/1802), sahâbe, selef-i salihin ve İslam âlimlerinin evli olup da zina edenlerin ölene kadar taşlanarak recm edilmeleri gerektiği konusunda icmâ ettiklerini belirtir. Ona göre, Haricilerin konuyu inkâr etmeleri tamamen batıldır. Çünkü onlar sahâbenin icmâsını delil olarak kabul etmiyorlarsa, bu art niyettir ve eğer Rasûlullah vasıtasıyla sabit olan recm hükmünü haber-i vahit olarak geldiği gerekçesiyle inkâr ediyorlarsa, onların bu tutumu da batıldır. Zira bu konuyla ilgili hüküm, haber-i vahid değildir. Çünkü Hz. Ali’nin yiğitliği ve Hâtem-i Tai’nin cömertliği, mana yönüyle nasıl tevatür derecesine çıkmışsa, aynı şekilde recmin sabit oluşu da Rasûlullah’tan mana yönüyle mütevatirdir.¹²¹

¹¹⁷ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, el-Muğni, Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1968, XII, 309.

¹¹⁸ Bunlar hicri 64 tarihinde Basra’dan huruc eden Nafi b. el-Ezrâk’a mensublardır. Nafi b. el-Ezrâk, Haricilerin Ezârika kolunun son lideridir. Bu grup Ali’yi tekfir etmiştir. Ayrıca Hz. Osman, Talha, Âişe, Zübeyr, İbn Abbas ve bunlarla olanlara da tekfir ederek hepsinin cehennemde ebedi olarak kalacaklarını iddiâ etmişlerdir. Onlara göre, büyük günah işleyen kimse kâfir olup, dinin dışına çıkmış olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Öz, Mustafa, DİA, “Ezârika”, cilt: 12, s. 45-46.

¹¹⁹ İbn Hazm, el-Muhallâ, XI, 231-233.

¹²⁰ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahih-i Müslim*, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabi, 1392, IX, 192.

¹²¹ Âlûsî, IX, 278. Recm hakkında detaylı bilgi için bkz. Serahsî, el-Mebsût, IX, 36-60; Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesûd b. Ahmed, Bedâ’iu’s-sanâ’i fi tertibi’ş-şerâ’i, Beyrut, 1982, VII, 33-61; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Neylu’l-evtâr (thk. Esamu’d-Dîn), Mısır: Dâru’l-hadîs, 1413, VII, 104-147; Ebû’l-Velîd, Süleyman b. Half el-Kurtubî, el-Müntekâ şerhu’l-muvatta, Kahire: Dâru’l-kütübî’l-İslâmî, trs, VII, 132-144; San’ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmâil Emir es-San’ânî, Sübûlü’s-selâm, Dâru’l-hadîs, trs, II, 405-430; İbn Kayyim, Zâdu’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1994, V, 29-40; Ebu Zeyd Bekir b. Abdillâh, el-Hudud ve’t-ta’zirât inde İbn Kayyim, Beyrut: Dâru’l-âseme, 1415, s. 117-175; Abdurrahmân b. Abdilhâlik, Vucûbu tatbiki’l-hudud’ş-şer’iyye, Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984, s. 44-62; Keskin, Yusuf Ziya, Recm Cezası, İstanbul: Ensar Yayınları, 2001; Çelen, Mehmet, Kur’an ve Sünnette Zina Haddi ve Recm, İstanbul: İÜ. Sosyal Bilimleri Enstitüsü 2001 (Yüksek Lisans Tezi); Boynukalın, Mehmet, İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası, MÜ. Sosyal Bilimleri Enstitüsü 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 103-129; Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Kur’an-ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi, II, 2003, s. 117-129; Karabulut, Fuat, “Recm Cezasının Hz. Peygamber’in Uygulamaları Işığında

Biz recm cezası uygulamalarıyla ilgili, Rasûlullah'ın ve sahâbenin uygulamaları ve âlimlerin görüşleri değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaştık:

1. Kur'an'da recm uygulamasını konu alan bir âyet bulunmadığı gibi, onun geçersizliğini gösteren bir âyet de bulunmamaktadır.

2. Recmle ilgili rivâyetler incelendiğinde anlaşılmaktadır ki, recm uygulaması Rasûlullah'tan sonra sahâbe ve tabiin zamanında da yürürlükte idi.

3. Recmle ilgili rivâyetlerin bazılarının senedlerinde, haklarında hem cerh hem de ta'dil söz konusu olan bir kaç râvî bulunsada, hadislerin genelinin sened açısından sahih veya hasen rivâyet olduğu görülmektedir.

4. Hadislerin metinlerinde mana ile rivâyetten kaynaklanan bazı lafzî farklılıklar ve çelişkiler söz konusu olsa da, ceza ile alakalı uygulamaların varlığı ile ilgili bir ihtilafın söz konusu olmadığı görülmektedir.

5. Rasûlullah'ın kendisine suçlarını itiraf için gelenleri kovarak geri çevirmesi, cezalandırmanın asıl amaç olarak görülmediğinin bir delili ve bu fiilin yaygın bir halde toplumsal hayata yapacağı olumsuz etkilerini engellemeye yönelik bir tedbir olarak görülebilir.

6. Recm cezası sırf Rasûlullah'ın getirdiği dinde değil, aynı zamanda Hz. Musâ'nın ve diğer peygamberlerin getirdiği dinlerde de vardı. Dolayısıyla hadislere itirazlar yönelterek recm cezasını inkar etmek mümkün değildir.

7. Recm cezası da diğer cezalar gibi başlı başına bir had cezası olup inkâr edilemez. Ayrıca bu cezayı tazir cezası olarak görmek ve "Rasûlullah bu cezayı bir devlet reisi inisiyatifıyla uygulamıştır" demek de çok zordur. Çünkü Rasûlullah'ın kendisi ve ondan sonraki sahâbe, evli olup da zina suçunu işleyenlere sadece recm cezası uygulamıştır. Zira tazirde cezalar farklı olur ve miktarında eksiklik ya da fazlalık olabilir. Had cezasında ise herhangi bir değişiklik olmaz. Dolayısıyla Rasûlullah'ın bazı kimselere sırf recm cezası vermesi ve aynı şekilde Ebû Bekir, Ömer, Ali (r.a) ve sahâbe-i kiramın da sadece recm cezasını uygulaması, bu cezânın bir had cezası olduğunun ve tazir cezası olmadığına açık ispatıdır.

Değerlendirilmesi" Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 16 Sayı: 50, 2012; Menekşe, Ömer, Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm, Marife, yıl.3, sayı, 2, 2003, s. 7-18; Acar, İsmail, "Recm Cezası Kur'an'da Gizli Midir", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, Sayı 36, s. 85-113; Aktan, Hamza, "Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an", Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam 2001 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, s. 414-425.

8. Recm cezasıyla ilgili uygulamaların Nur suresinin inişinden önce mi, yoksa sonra mı olduğuyla ilgili kesin bir bilgiye rastlanmamıştır. Fakat recm uygulamalarına katıldığı söylenen sahâbenin durumuna baktığımızda, hem Hz. Maiz'in recm edilmesi olayına katıldığını söyleyen Ebû Hureyre, hem de Gamidiyeli kadının recm edilmesi olayına katıldığını söyleyen Halid b. Velid, Nur suresinin inişinden sonra müslüman olmuşlardır. Ayrıca recm cezasının Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde de devam ettiğini gösteren delillere bakarak, bu cezânın Nur suresinden sonra olduğunda bir şüphe olmadığı söylenebilir.

9. Bazı kimselerin recm cezasının ağır bir ceza olduğunu söylemeleri büyük bir yanılgıdır. Çünkü İslam, zina suçunun işlenemeyeceği veya işlenme düzeyinin çok sınırlı kalacağı bir sosyo-kültürel ortamı tesis etmeyi hedeflemektedir. Bunun üzerine konu, İslam'ın bütün hükümleriyle cari olduğu bir zeminde düşünülecek olursa; evli bir kimsenin zina işlemesine yol açabilecek olan doğal sebeplerin ortadan kaldırıldığı, evlilikte memnuniyet yoksa ayrılma veya başka bir eşle evlenebilme seçeneklerinin bulunduğu, ayrıca zinaya sürükleyen bütün tahrik unsurlarının yasaklandığı görülmektedir. Bütün bu tedbirlere rağmen meydana gelen zina olayları, sonuçları itibarıyla topluluk için korkunç ve çirkin bir felakettir.

4. Teşbih ve Tecsim ile İlgili Hadisler

Allah'ın tecsimi ve görünürde mahlukâta benzemesi anlamını taşıyan hadislerin sayısı ise çoktur. Biz burada sadece Buhârî'deki bazı hadisleri zekredeceğiz.

a- Hz. Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له .

“Rabbimiz Tebareke ve Teala, her gece, gecenin son üçte biri kaldığında dünya semasına iner” de: “Bana kim duâ eder ki, onun duâsına icabet edeyim. Benden kim hacet ister ki, dileğini vereyim! Benden kim mağfiret ister ki, onu mağfiret edeyim.”¹²²

b- Hz. Ebû Said el-Hudrî Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة.

¹²² Buhârî, Teheccüd, 14, Tevhîd, 36; Müslim, Salât, 128; İbn Mâce, Salât, 182; Ebû Davûd, Kıyamu'l-leyl, 6; Malik, Kur'an, 237; Dârimî, Salât, 167.

“Kıyâmet gününde Allah baldırını gösterir. Sonra da her müslüman erkek ve kadın ona secde eder.”¹²³

c- Hz. Ebû Hureyre Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً...

“Allah, Hz. Âdem’i kendi suretinde 60 zirâ’ boyunda (kol uzunluğunda) yarattı...”¹²⁴

d- Hz.Enes Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

يلقى في النار وتقول: هل من مزيد، حتى يضع قدمه، فتقول قط قط.

“Cehennemlikler cehenneme atılacaklar. “Daha ziyade var mı?” diyecek. Nihâyet (Allah) ayağını basacak. Bu sefer cehennem; “yeter, yeter!” diyecek.”¹²⁵

Kelam ilminin önemli konularından birisi teşbih ve tecsim (Allah’a, cisimlere mahsus özellikleri atfetme) konusudur. Bu konu Mu’tezile, Felsefeciler, Cehmiyye ve Ehl-i sünnet tarafından çok yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu kadar tartışma ise konunun tevhîd ile olan alâkasından kaynaklanmaktadır.

Mu’tezile’ye göre Allah’a benzeyen hiçbir şey yoktur. Zira o bir cisim ya da arzdan (mekândan) münezzehtir. Zira o cismi ve arzı yaratandır. Dolayısıyla duyularla, Allah’ın hiçbir sıfatı idrak edilemez. Dünya ve ahirette Allah için mekân, zaman, başlangıç ve son söz konusu değildir. Allah ezelidir, onun dışındaki her şey yaratılmıştır. Bundan dolayı zahirî anlamları teşbih ve tecsim gerektiren bütün âyetler, zahirî manalarından sarf-ı nazar edilerek te’vil edilmiştir. Mesela, ‘*İnsanlar, O’nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak ihata edemezler*’¹²⁶ âyetini, O’nun malumatını ihata edemezler şeklinde beyan etmişlerdir.¹²⁷ Yani ilmi bazen “alim”, bazen de “malum” ile tevil ederler. Mu’tezile, ‘*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*’¹²⁸ âyetini esas alarak kendi mezhebine aykırı buldukları hadisleri çeşitli sebeplerden dolayı tenkid edip çoğunu ahad haberlerden sayarak reddetmiştir. Çünkü onlar itikadi konularda ahad haberlerle amel

¹²³ Buhârî, Tefsir, 335.

¹²⁴ Buhârî, İsti’zân, 1.

¹²⁵ Buhârî, Tefsir, 282.

¹²⁶ Bakara, 2/255.

¹²⁷ Kadı Abdülcebbar, Usûl, s. 212.

¹²⁸ Şurâ, 42/11.

etmezler.¹²⁹ Mu'tezile'nin sıfatları kabul etmemesinin sebebi ise onların beş temel prensipten biri olan 'Tevhid' inancına aykırı olmasıdır. Zira onlara göre, Allah'ın zatından ayrı kadim varlıkların kabulü, *Taaddüd-i Kudemayı* (kadim olanların çokluğunu) gerektirir.

Cehmiye'nin görüşü ise, Allah'ın herhangi bir mahlûkata atfedilen bir sıfatla nitelendirilemeyeceği yönündedir.¹³⁰

Kelamcılar ve İslam filozofları, meseleye farklı yaklaşılarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlar, zat-sıfat münasebeti ve sıfatların kıdem ve hudusü gibi konular hakkında da tartışmışlardır.¹³¹

Ehl-i sünnet selef âlimleri, bu meselede bir taraftan teşbih ve tescime düşmemeye, öbür taraftan da te'vile girmemeye gayret etmişlerdir. Böylece Allah'ın Kur'an-ı Kerim ve sünnette belirtilen sıfatlarla muttasıf olmasını kabul etmekle yetinmişlerdir. Yani detaylara girmemiş ve Allah Kur'an'da nasıl buyurmuşsa ya da Rasûlullah hadislerde nasıl anlatmışsa, onlara hiçbir ilave yapmaksızın, tahrif etmeksizin, değiştirmeksizin, teşbih etmeksizin ve hiçbir niteleme yapmaksızın iman etmişler ve bu konudaki ilmin, Allah katında olduğunu söylemişlerdir. Ehl-i sünnetin müteahhirun âlimleri ise bazı nasslarda eğer mümkün ise tevile başvurmuşlardır.¹³² Ehl-i sünnet âlimlerinin sıfatla ilgili bazı prensipleri şunlardır:

1. Sıfatlar Allah'ın zatının aynı değil, bilakis zat üzerine zaittirler.
2. Sıfatlar Allah'ın zatı ile kaimdir.
3. Allah'ın bütün sıfatları kadimdir.¹³³

Çağdaş dönemde bazı âlimler, Buhârî'de geçen "Allah'ın her gece, gecenin son üçte biri kaldığında dünya semasına iner" hadisini Kur'an'ın Nur suresinin 35.

¹²⁹ Kadı Abdülcebbar, *Usûl*, s. 213. Ayrıca Mu'tezile'nin görüşleri hakkında detaylı bilgileri için bkz. Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, s. 172; Şehristânî, *el-Milel*, I, 61-62; Aydın, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 60; Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasında Münakaşalar*, Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984, s. 134; Kemal, Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 67-70.

¹³⁰ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 86.

¹³¹ Bkz. Rızk el-Hicr, *İbnu'l-Vezir el-Yemenî ve menhecühü'l-keîâmî*, Dâru's-Saudiyye, 1404, s. 232-234. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasında Münakaşalar*, s. 112-137.

¹³² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, I, 116; Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 40-47.

¹³³ Gazâlî, Ebû Hamed Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, İstanbul, trs, s. 60, 65; Ali, Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-fi'l-İslam*, Mısır, 1975, s. I, 232-237.

âyetine,¹³⁴ Kaf suresinin 16. âyetine ve Bakara suresinin 186. âyetine¹³⁵ muhalif olduğunu düşünerek şöyle demişlerdir: “Allah her şeye kadir, yakındır ve her şeyden haberdardır. Dolayısıyla dünya semasına inmeye gerek yoktur. Bunun dışında bu hadisten Allah’ın inmesi, çıkması ve hareket etmesi gibi hades sıfatları ispatlanır. Hâlbuki Allah böyle şeylerden uzaktır.”¹³⁶ Şerefüddin el-Müsevî, Buhârî’nin “Allah, Hz. Âdem’i kendi suretinde 60 zirâ’ boyunda yarattı” hadisini ele alıp Allah’a suret atfeden bütün hâdislerin uydurma olduklarını ifade etmiştir. Zira ona göre, hareket eden her şey bir surete sahiptir. Suret ise değişime maruz kalır ve kendisine bir etki uygulanarak hareket ettirilebilir. Dolayısıyla bu rivâyetlerde Allah’a hareket eden ve suret değiştiren bir beden atfedilmektedir. Hâlbuki Allah suretten münezzehtir.¹³⁷

Yukarıda, Allah’ın tecessimi (Allah’a cisimlere mahsus özellikler atfetme) ile ilgili bazı âyetler ve Buhârî’deki hadislerle birlikte âlimlerin görüşlerini aktardık. Allah’ın âyetlerde kendisini ifade ettiği sıfatlara ve aynı şekilde Rasûlullah’ın hadislerde buyurduğu üzere Allah’ın sıfatlarına kayıtsız şartsız, hiçbir mahlûkata teşbih etmeksizin, onlara hiçbir ilave yapmaksızın, tahrif etmeksizin, değiştirmeksizin ve hiçbir teville gitmeden kalpten tasdik esastır. Bütün bu âyet ve hadislerin gerçek manaları hakkında ilim Allah katındadır. Bu sıfatlarla ilgili hadisleri inkâr etmek mümkün değildir. Zira hadislerde geçen, el, ayak, baldır, yüz vesaire gibi sıfatlar Kur’an âyetlerinde de geçmektedir. Dolayısıyla âyetlere olan itikat, hadisler için de geçerlidir. Mutezile ve diğer fırkalar gibi hadisleri inkâr etmek ve Kur’an’daki âyetleri tevil etmek makul görünmemektedir. Aynı şekilde Ehl-i sünnet müteahhir âlimlerinin bütün hadisleri tevil etmeleri de bize göre tamamen isabetli değildir. Zira bazı yerlerde tevil bir yere kadar mümkün olurken, bazı sıfatlarda teville gitmek çok zordur. Çünkü bazı âlimler de bunları uygun şekilde tevil ederlerken bazıları da tevilde bazen sınırı aşmış işi tahrif etmeye kadar götürmüşlerdir. Sıfatlarla ilgili konular büyük önem arz etmekle birlikte, oldukça hassas konulardır. Bundan dolayı bu konuda sükût edip kalben tasdik ile iman etmek en isabetli olanıdır.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Allah’ı tanımak ve hakikatı anlamak için meydana gelen Kelam Ekolleri, ilahi sıfatlar konusunda kullandıkları farklı metodlarla

¹³⁴ Ayetin meali için bkz. Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir.

¹³⁵ Ayetin meali için bkz. Kullarım sana, beni sorduğunda: Ben çok yakınım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm.

¹³⁶ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 184-186.

¹³⁷ Müsevî, s. 58.

gerektiğinde birbirine zıt sonuçlara ulaşırsalar da onların niyetlerinde hakikatı ve doğruyu bulma düşüncesinin olduğu görülmektedir.

5. Mucizeyle İlgili Hadisler

Kur'an'da Rasûlullah'a hissi mucize verildiğine dair bir ifade geçmemesine rağmen, klasik kaynaklarda hissi mucizeyle ilgili rivâyetler mevcuttur. Bazı âlimler, Rasûlullah'a verilen mucizelerin bin, bazıları da daha fazla olduğu görüşünü ifade etmektedirler.¹³⁸

İslam dünyasında Rasûlullah'ın hissi mucizeleri konusunda iki farklı görüşün olduğu görülmektedir. Birincisi, Hz. Peygamber'e atfedilen hissi mucizeleri tamamen reddetmektir. İkinci ise, Hz. Peygamber'e atfedilen mucizeleri kabul etmektedir.

Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissi Mucizeleri Reddedenler

Buhârî'de mucizelerle ilgili pek çok hadis geçmektedir. Sadece Menâkıp bölümünün "İslamda Peygamberlik Alametleri" babında tekrarsız elli yedi rivâyet nakledilmiştir. Biz burada örnek olarak Buhârî'de geçen mucizeyle ilgili birkaç hadisi zikredeceğiz. Çünkü Buhârî'deki hissi mucizelerle ilgili bütün hadisleri burada zikretmek mümkün değildir.

a- Hz. İbn Abbas şöyle demiştir:

أن القمر انشق في زمان النبي صلى الله عليه وسلم.

"Rasûlullah'ın (s.a.v.) döneminde ay ikiye yarılmıştı."¹³⁹

b- Hz. Enes şöyle demiştir:

سأل أهل مكة أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر.

"Mekkeliler Rasûlullah'tan herhangi bir işaret göstermesini talep ettiler, bunun üzerine Rasûlullah ayın ikiye yarıldığını gösterdi."¹⁴⁰

Bazı âlimler, inşikak-ı kamer olayını birkaç sebepten dolayı reddemişlerdir. Onlara göre, Hz. İbn Mesûd dışında bu rivâyetleri nakleden sahabiler, olayı bizzat

¹³⁸ Bkz. Hakim Mahmud Ahmed, Peygamber-i İslam ve mucizât, Lahor, 2010, s. 35.

¹³⁹ Buhârî, Menâkıb, 28; Müslim, Kıyâme, 43; Tirmizî, Tefsir, 54; Ahmed b. Hanbel, III, 499.

¹⁴⁰ Buhârî, Tefsir, 294; Müslim, Kıyâme, 46.

görmedikleri için rivâyetleri sahâbe mürseli kategorisinde yer almaktadır. Yani onlar bu olayı bizzat görmemişlerdir. Rivâyetlerde olayın vuku bulunduğu ve ayın parçalarının görüldüğü Mina, Süveyda, Hira Dağı, ve Ebu Kubeys gibi farklı yer isimlerinin bulunması da hadislerin güvenilir olmadığını göstermektedir. Onlara göre, önceki ümmetler mucizeleri kabul etmediği halde helak olmuşlardır. Mekkeliler de ay ikiye yarıldığını kabul etmediklerinden dolayı sünnetullah gereği olarak helak olmalıydılar. Helak olmadıklarına göre bu olay gerçekleşmemiştir.¹⁴¹

Kadı İyâz, Kastalânî (ö. 923/1517) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi bazı âlimler, tefsir, hadis ve kelâm âlimlerinin çoğunun olayın Mekke döneminde vuku konusunda icmâ ettiklerini söylemişlerdir.¹⁴²

c- Hz. İbn Abbas şöyle demiştir:

خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى، قالوا: يا رسول الله، رأيناك تناولت شيئاً في مقامك، ثم رأيناك تكعكت، قال: إني أريت الجنة، فتناولت منها عتقوداً، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا.

“Rasûlullah döneminde güneş tutuldu ve kusef namazı kıldırdı. Sahâbe: “Ya Rasûlullah (s.a.v.) namaz içinde durduğun yerden bir şeye elinle uzandığını gördük, sonra irkilip geri geri geldiğini gördük” dediller. Rasûlullah (s.a.v.): “Bana cennet gösterildi, ben ondan bir salkıma elimle uzandım. Eğer o salkımı alabilseydim, dünya baki kaldığı müddetçe ondan muhakkak yerdiniz” buyurdu.”¹⁴³

d- Hz. Câbir şöyle demiştir:

أتي النبي صلى الله عليه وسلم بإناء، وهو بالزوراء، فوضع يده في الإناء، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه، فتوضأ القوم قال قتادة: قلت لأُنس: كم كنتم؟ قال: ثلاث مائة.

“Rasûlullah (s.a.v.) Zevra denilen yerdeyken yanına bir kap getirildi, elini kabın içine soktu, parmaklarının arasından su akmaya başladı ve herkes abdest aldı.” Katâde der ki: “Ben Enes’e kaç kişi olduklarını sorduğumda bana: “300 kişiydik” dedi.”¹⁴⁴

¹⁴¹ Bkz. Reşid Rıza, Tefsir, XI, 272; XXX, 263-266.

¹⁴² Bkz. Kadı İyâz, Şifâ, I, 248, Kastalânî, II, 522; Ali el-Kârî I, 584. Ayrıca bkz. Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhîd, s. 203; Abdülcebbâr, el-Muğni, XVI, 419; Nesefî, Tebsiratü'l-edille, I, 487.

¹⁴³ Buhârî, Salât, 10; Müslim, Kusuf, 17; Nesâî, Kusuf, 17.

¹⁴⁴ Buhârî, Menâkib, 25; Müslim, Fezail, 6; Tirmizî, Menâkib, 6.

Kur'an'ın hissi değil de manevi bir mucize olduğunu kabul eden bazı alimler Rasûlullah'a her hangi bir hissi mucizenin verilmediğini iddiâ etmişlerdir. İslam dünyasında bunu iddiâ edenlerin başında Mu'tezile kelimcilerinden İbrahim en-Nazzam'ın geldiği belirtilir.¹⁴⁵ İbrahim en-Nazam, tevatür derecesine ulaşmayan hissi mucize ile ilgili bütün hadisleri reddetmektedir. Son dönem âlimlerinden olan Hindistanlı Seyyid Ahmed Han, Avrupa'nın akılcılığından ve felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiş ve inanç sistemlerinin mahiyetini değerlendirmek için 'Tabiata uyma' adıyla bir ölçü ortaya atmıştır. Bu ilkedan dolayı sadece Hz. Peygamber'e atfedilen hissi mucizeleri inkar etmekle kalmamış, aynı zamanda Kur'an'da geçen önceki peygamberlerle ilgili hissi mucizeleri de kendi aklına göre yorumlayıp, bunların gerçek ve hakikî değil, ancak mecazi manada olduğu sonucuna varmıştır.¹⁴⁶ Diğer taraftan Mısırlı Muhammed Heykel Paşa, Ferid Vecdi, Reşid Rıza ve çağdaş dönemdeki birçok kişi hissi mucizeleri reddetmiştir.¹⁴⁷ Muhammed Heykel, "Şâyet Allah, Rasûlullah'ı maddi bir mucizeyle desteklemek isteseydi onu yapardı ve Kur'an'da bundan söz ederdi" demiştir.¹⁴⁸ Bu fikri savunanlar birkaç nedenlerden dolayı hissi mucizeleri reddetmiştir:

1. Bu kişilerin hissi mucizeleri inkar etmesinin temel sebebi, Kur'an'da Rasûlullah'ın herhangi bir hissi mucizesinden bahsedilmemesidir.

2. Mucizelerle ilgili rivâyetler mütevatir değil, ahad yolla nakledilmiştir. Eğer bu mucizeler gerçekleşmiş olsaydı, tevatür yoluyla nakledilmesi gerekirdi.¹⁴⁹ Dolayısıyla bunların sahih rivâyetler olmadığını anlamaktayız.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1411, s. 131-132.

¹⁴⁶ Bkz. Özervarlı, M. Sait, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998, s. 102-103.

¹⁴⁷ Sabrî, Mustafa, Mevkifu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min rabbi'l-alemin, Beyrut, 1981, IV, 43, 98.

¹⁴⁸ Heykel, Muhammed Hasen, Hz. Muhammed Mustafa (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul: 1985, s. 56-58.

¹⁴⁹ Reşid Rızâ, Tefsirü'l-menâr, Kahire, 1990, XI, 155. Çağdaş dönemde birçok âlim tarafından mucize ile ilgili hadislerin tamamen uydurma olduğu iddiâ edilmiştir. bkz. Salih Ebû Bekir, s. 153, 154, 253.

¹⁵⁰ Cahiz, mucizelerin ahad yolla rivâyetinde duyduğu rahatsızlığı şu sözleri ile ifade eder "Selef Kur'an'ı toplamada gösterdiği titizliği hadislerin toplanmasında, daha özel anlamda mucizelerle ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesinde göstermiş olsaydı bugün karşılaşılan sıkıntıların hiçbiri ortaya çıkmayacaktı. Şâyet onlar Rasûlullah'ın alamet, burhan, delil ve âyetlerini, zuhur eden harikalarını ister seferde ister hazırda olsun büyük topluluklar içinde yapmış olduğu mucizelerini toplamış olsalardı bugün herhangi bir şüpheyne mahal kalmaz ve inkarcıların eline de fırsat verilmemiş olurdu." Cahiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, Hücecu'n-nübüvve, Mısır, 1979, III, 227-228.

3. Son dönemlerde batıdaki ilim ve felsefeden pozitvizm ve tabiata uyma gibi fikri akımlardan ister istemez etkilenmişlerdir. Bunlar, tabiatta değişmeyen bir nizam ve sünnetullahın olduğunu belirterek, Allah'ın kendi koyduğu kanunları değiştirmeyeceğini savunulmuştur.¹⁵¹

4. Hz. Muhammed (s.a.v) son peygamberdir. Onun bize nakletmiş oldukları ise kıyâmete kadar kalacaktır. Dolayısıyla onun peygamberliğini ispat eden deliller sadece kendi dönemiyle sınırlı kalacak türden olmamalı; bilakis kıyâmete kadar tüm zamanları kapsamalıdır. Nitekim onun hidâyet mucizesinin bütün zaman ve mekanlarda geçerli olan akli ve nakli mucizesinin olmasının hikmeti de bundan kaynaklanır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim de insanların akıl ve mantıklarını kullanmalarını istemektedir. İnsanlar iman etme veya inkar etme hususlarında ise serbest bırakılmış ve yapacağı davranışlara göre de muamele edileceği bildirilmiştir. Hâlbuki hissi mucizeler inanç hürriyetini daraltmaktadır. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de hissi mucizeler zikredilmemiş ve Hz. Peygamber'in peygamberliği ile ilgili olarak bunlara yer verilmemiştir.¹⁵²

Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissi Mucizeleri Kabul Edenler

Kur'an'dan sonra müslümanların en fazla itibar ettiği kaynak muhakkak *kütüb-i-sitte* diye isimlendirilen hadis kitaplarıdır. Bunlardan Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ayrı bir önem içerir. Bu iki kaynakta, Rasûlullah'a dayandırılan hissi mucizelerin miktarı oldukça sınırlıdır.¹⁵³ Buna rağmen Rasûlullah'ın mucize ve faziletlerinden bahseden eserlerde ona dayandırılan mucizelerin muâzzam rakamlara ulaştığı görülür.¹⁵⁴ Dolayısıyla âlimlerin çoğunluğuna göre, Rasûlullah'a ayın yarılması, az

¹⁵¹ Kur'an'da, "Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın" şeklindeki âyetler öncesi ve sonrasıyla tetkik edildiğinde bunların tabiat kanunlarından daha ziyade sosyal, ahlaki konularla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. bkz. Mustafa Sabrî, IV, 117.

¹⁵² Bu konuda detaylı ve geniş bilgi için bkz. Bulut, Halil İbrahim, Nübüvvet İspat Açısından Hissi Mucizeler, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 215-258 ; Ünal, Fatıma, Hasâis ve Deâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissi Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi, Adana: Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 110-117 ; Arıcı, Niyazi, Menâr Tefsirinde Mucizelerle İlgili Farklı Yorumlar, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 24-47.

¹⁵³ Örneğin Buhârî, menâkip kitabının "İslam'da Peygamberlik Alametleri" babında elli yedi rivâyet nakletmiştir. Burada Peygamberlik alameti olarak gösterdiği hadisler şu konuları içerir: Yemeğin bereketlenmesi, suların çoğalması, duâsının akabinde hemen yağmur yağması, Süraka'nın atının tökezlemesi ve geleceğe yönelik birtakım haberler.

¹⁵⁴ Mucize konusunda telif edilen önemli eserler şunlardır: Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, Kahire, 1969; Bakillânî, el-Beyan, Beyrut, 1958; Yusuf en-Nebhânî, Hüccetullah ale'l-âlemin fi mu'cizeti seyyidi'l-mürselin, Beyrut, 1316; İbn Kesîr, Mu'cizatu'n-nebî (thk. Hamza en-Neşarati v.dğr), Kahire, 1996.

yemekle birçok insanı doyurması, az suyu çoğaltması, bazı hayvanların onunla konuşması gibi pek çok hissi mucizeler verilmiştir.

Hız. Peygamber'in mucizeleri konusunda aşırı gitmek, ondan hiçbir mucizenin zuhur etmediğini iddiâ etmek kadar tehlikelidir. Çünkü bu gibi rivâyetler, Rasûlullah'ı örnek almak yerine onun sadece insan üstü bir konuma yükseltilmesine yarar. Müslümanlar arasında bu tür rivâyetlerin çoğalmasının birkaç sebebi vardır. Onlardan bazıları şunlardır:

1. Sağlam dinî bilgilere sahip olmayan imam ve hatipler, önündeki cahil halkın dikkatini çekmek için bu tür rivâyetleri uydurup yaymışlardır. Halk arasında hikayeci ve kıssacılar da bu hikayeleri ve kıssaları abartarak aktarmışlardır.¹⁵⁵ Bu tür haberler, zamanla kabul görmüş hatta hadis mertebesine çıkarılmıştır.

2. Müslümanların Rasûlullah'ı diğer peygamberlerden her yönüyle üstün görme arzularından dolayı da pek çok uydurma hadis ortaya çıkmıştır. Aslında müslümanların Rasûlullah'ı (s.a.v) peygamberlerin en üstünü saymaları ve inanmaları kabul edilebilir bir davranıştır. Fakat bu itikada yanlış bir derinlik kazandırılmıştır. Bazı müslümanlar peygamberlere verilen bütün mucizelerin bir benzerinin hatta daha büyüğünün Rasûlullah'a verildiğini iddiâ etmişlerdir. Müslümanların bu psikolojik durumu, Rasûlullah'a da hissi mucizeler verildiği konusunda hadislerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁵⁶

3. Beşaretü'n-nebîyle (Peygamberin müjdeleriyle) ilgili de birçok hadis uydurulmuştur. Yalancı râvîler önceki kutsal kitaplarındaki Rasûlullah'ın son peygamber olarak geldiğine dair haberleri genişleterek onun ne zaman, hangi saatte, nerede ve nasıl zuhur edeceğine dair yanlış açıklamalar yapmışlardır.¹⁵⁷

4. Bazı kaynaklarda normal olayların mucize olarak nakledildiği de görülür.

¹⁵⁵ Bu konuda Yaşar Kandemir'in Mevzu Hadisler adlı çalışmasına bakılabilir. Müellif, hadis uydurma sebepleri gibi konular hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Bkz. Yaşar Kandemir, Mevzu Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi, İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017, s. 27-57.

¹⁵⁶ Örneğin; Hız. İsa su üzerinde, Rasûlullah ise havada yürümüştür. (Subhi, Ahmed Mehmet, Fi ilmi'l-Kelâm dirasatü'l-filsefiyye, Kahire: Dârü'n-nihze, 1985, II, 134).

¹⁵⁷ Örneğin; İsfahânî, Rasûlullah'ın doğum anında hayvanların dile gelerek bu anı müjdelediklerine dair bazı rivâyetler nakleder. (Bkz. Ebû Nuaym, İsmail b. Muhammed el-İsfahânî, Delailü'n-nübüvve (thk. Muhammed Revvas ve Abdülber Abbas), Halep, 1390, s. 175-180.

5. Bazen sahih olan iki rivâyet karıştırılarak mucize olarak sunulmuştur.¹⁵⁸

Bazı âlimler, Buhârî’de geçen Rasûlullah’ın parmaklarından suyun çıkması ile ilgili hadisi, az yemekle birçok insanı doyurması, az suyu çoğaltması ve buna benzer birçok hadisi tenkid ederek uydurma hadislerden saymıştır.¹⁵⁹

Rasûlullah’ın mucizeleri hakkında hadisler o kadar çoktur ki, bu hadisler ayrı ayrı haber-i vahid olarak da ele alınsa, bunların hepsindeki ortak nokta, Rasûlullah’ın mucizesi olduğu yönündedir. Çünkü Rasûlullah’ın mucizelerinin görülmesi tek bir vakitte olmamıştır. Farklı mekân, zaman ve sahâbeden farklı kişilerin mevcudiyetinde vuku bulmuştur. Üstelik bu mucizeler yüzlerce kez gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bütün bunlar topyekûn şekilde mana bakımından tevatür derecesine ulaşmaktadır. Mütেকaddim ve mütעהhir âlimlerinden başka Mutezile (İbrahim en-Nazam gibi birkaç kişi hariç) ve Hariciler de Rasûlullah’ın mucizelerini kabul ederler. Bu mucizeleri çağdaş dönemdeki bazı İslam âlimleri haricinde hiç kimse inkâr etmemiştir. İnkâr edenler de sırf aklî delillerden yola çıkmışlardır. Onlar, “Diğer enbiyaların mucizeleri Kur’an-ı Kerim’de geçtiği halde Rasûlullah’ın mucizeleri Kur’an-ı Kerim’de neden geçmemektedir? Dolayısıyla bu tür mucizeler kabul edilemez” demektedirler. Hâlbuki Kur’an, bu tür mucizelere yer verecek bir siyer ve meğazi kitabı değildir. Böyle diyenlerin beyanlarında herhangi bir dayanak ve ölçü olmadığı için bu kişilerin yüzlerce mucizeyle ilgili hadisleri zayıf ya da uydurma olduğu iddiâsı batıldır.

6. Hz. Süleyman’ın Bir Gecede Bütün Zevcelerini Dolaşması

Hz. Ebû Hureyre Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

أن نبي الله سليمان عليه السلام كان له ستون امرأة فقال: لأطوفن الليلة على نساءي فلتحملن كل امرأة، ولتلدن فارسا يقاتل في سبيل الله، فطاف على نساؤه، فما ولدت منهن إلا امرأة ولدت شق غلام، قال نبي الله صلى الله عليه وسلم: لو كان سليمان استثنى لحملت كل امرأة منهن، فولدت فارسا يقاتل في سبيل الله.

“Allah’ın Nebîsi Hz. Süleyman’ın 60 zevcesi vardı.” Hz. Süleyman şöyle dedi: “Bu gece bütün zevcelerimi ziyaret edeceğim. Her biri, hamile olup Allah yolunda cihat edecek bir mücahit doğuracaktır.” Sonra bütün zevcelerini dolaştı. Ancak onlardan

¹⁵⁸ Örneğin; Rasûlullah’ın omuzları arasında ‘Peygamberlik mührü’ diye bilenen bir guddu vardır. Başka bir rivâyete göre Rasûlullah’ın yüzüğü üzerinde ‘Muhammed Rasûlullah’ yazılıydı. Ama bazı dikkatsiz râvîler, bunları birbirine karıştırarak ‘Rasûlullah’ın omuzları üzerindeki peygamberlik mührü üzerinde ‘Muhammed Rasûlullah’ yazılıydı’, demiştir. Bkz. Süyûtî, el-Hasâisu’l-kübrâ, Beyrut: 1985, I, 102.

¹⁵⁹ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 153, 154, 253.

sadece bir kadın engelli bir çocuk doğurdu. Rasûlullah: “Süleyman inşallah demiş olsaydı, hanımlarının hepsi de hamile olup Allah yolunda bir savaşçı doğururdu” buyurmuştur.¹⁶⁰

Buhârî’de geçen bazı rivâyetlerde Hz. Süleyman’ın 70,¹⁶¹ bazılarında 90,¹⁶² bazılarında 99,¹⁶³ bazılarında da 100 zevcesi olduğu nakledilmiştir.¹⁶⁴

Bu hadis, hem peygamberlerin masumiyetine dair âyetlere¹⁶⁵ aykırı görüldüğü için hem de akla aykırı olacak düzeyde problemlili görüldüğü için reddedilen hadislerden biridir. Yani bir insanın ne kadar güçlü olursa olsun bir gecede bu kadar fazla cimada bulunabilmesi mümkün değildir. Hadisye yönelik itirazlar şunlardır. Hadiste görülen birinci problem, metnin sıhhatiyle ilgilidir.

Mevdudî (ö. 1399/1979), Hz. Süleyman’ın bir gecede altmış veya altmıştan daha fazla hanımı ile ilişkide bulunmasının aklen mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre, hadislerin senedleri doğru olsa bile, bu hadisler kabul edilmemektedir.¹⁶⁶

Sadık en-Necmi, bu rivâyetin metninin problemlili olduğunu ifade etmiştir. Zira bazı rivâyetlerde Hz. Süleyman’ın zevcelerinin sayısı 100, bazı rivâyetlerde 99, bazı rivâyetlerde 90, bazı rivâyetlerde 70, bazılarında da 60 olduğu geçmektedir. Bütün bu rivâyetler Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’lerinde yer almaktadır. Ona göre, hadiste bu kadar çelişki olması, hadisin mevzu olduğuna delildir. İkinci itiraz ise insanın fiziksel özellikleriyle ilgilidir. Bir insanın ne kadar güçlü olursa olsun, bir gecede bu kadar fazla cimada bulunabilmesi mümkün değildir. Ayrıca tıbbi açısından da sorunludur.¹⁶⁷

Üçüncü itiraz ise zaman yetersizliği konusundadır. Zira bir insanın yüz defa cima edebilmesi için bir gece yeterli değildir. Bu kadar kısıtlı bir zamanda bunun yapılabilmesi mümkün değildir.¹⁶⁸

Dördüncü itiraz da şudur: Allah’ın üstün peygamberi Hz. Süleyman nasıl olur da “İnşallah” kelimesini söylemeyi unutabilir?¹⁶⁹ Unutma mutlak anlamda insanın elinde

¹⁶⁰ Buhârî, Tevhîd, 32, Nikâh, 118; Müslim, Eymân, 22; Tirmizî, Eymân, 7; Nesâî, Eymân, 42.

¹⁶¹ Bkz. Buhârî, Enbiyâ, 39.

¹⁶² Bkz. Buhârî, Eymân, 3, Enbiyâ, 39.

¹⁶³ Bkz. Buhârî, Cihâd, 23.

¹⁶⁴ Bkz. Buhârî, Nikâh, 118.

¹⁶⁵ Bkz. ‘İşte bunlar, Allah’ın kendilerine nimetler verdiği peygamberlerden, Adem’in soyundan, Nuh ile birlikte taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail’in (Ya’kub) soyundan, doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdendir’. (Meryem, 19/58).

¹⁶⁶ Mevdudî, Ebu’l-Ala b. Ahmed Hasen, Tefhimü’l-Kur’an, Hint, 1958, IV, 337.

¹⁶⁷ Necmi, Muhammed Sadık, el-Edvaü ale’s-Sahihayn, Beyrut: Meârifü’l-İslâmiyye, 1419, s. 219.

¹⁶⁸ Necmi, Sadık, s. 219.

¹⁶⁹ Necmi, Sadık, s. 219.

bir durum değildir. Âlimlerin çoğunluğuna göre herhangi bir hüküm, teklif ve tâlimat ile ilgiliyse peygamberlerin onu o anda unutmaları mümkün değildir. Ayrıca bu konu tebliğle ilgili değildir. Dolayısıyla itiraz yersizdir.

Beşinci itiraz ifade yönündendir. Nebiler Allah tarafından doğrudan eğitilirler ve onlar hayâ bakımından en üstün kimselerdir. Bu durumda Süleyman'ın zevceleriyle cima ettiğini ve bunun beklenen sonuçlarını toplum içinde anlatması mümkün değildir.¹⁷⁰

Şerefüddin el-Mûsevî ve Salih Ebû Bekir, işte bu itirazlardan dolayı hadisin Kur'an âyetlerine¹⁷¹ ve ismet-i enbiyaya aykırı olduğunu belirterek mevzu hadisler arasında saymışlardır.¹⁷²

Buhârî'ye savunusu yapan bazı alimler tarafından hadise yönelik tenkidlerine verildiği cevaplar şunlardır:

İbn Hacer, metnin sıhhatindeki problemle ilgili birinci itiraz bağlamında, rivâyetlerde geçen 60, 70, 90 ve 100 rakamlarının hepsini cem etmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Ona göre, 60 rakamı hür olan kadınların sayısıydı. Diğer geri kalan 40 rakamı da cariyelerin sayısıydı. Ya da tam tersine 40 tanesini hür kadınlar, 60 tanesini de cariyeye kadınlar oluşturuyordu. 70 rakamı abartı için söylenmiş olabilir. 90 ve 100 rakamını söyleyenler de 100'den az 90'dan fazla olduğunu ifade etmek istemişlerdir. 90 rakamını verenler küsuratı atmış, 100 rakamını verenler de yuvarlak bir hesapla üstünü tamamlamışlardır. İbn Hacer'in aktardığına göre, bazı kimseler, Hz. Süleyman'ın 1000 tane karısı olduğunu, bunların 300'ünün nikâhlı, 700'ünün de cariyeye olduğunu zikretmişlerdir. Hakim'in, *Müstedrek*'te naklettiği rivâyete göre de Hz. Süleyman'ın 1000 tane (odallığı) karısı vardı, bunlardan 300'ü hür, 700'ü de cariyelerden oluşmaktaydı.¹⁷³

Aynî, ikinci itiraz bağlamında, bir gecede bu kadar fazla sayıda kadınla birlikte olmanın zor olduğunu, fakat Allah'ın peygamberlere mucize ve olağanüstü güç ve kuvvet verdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Hz. Süleyman bir gecede 100 kadınla birlikte olabilecek güce sahiptir. Aynî'nin belirttiğine göre, bu rivâyetin dışında başka bir

¹⁷⁰ Salih Ebû Bekir, s. 333.

¹⁷¹ Bkz. 'İşte o peygamberler Allah'ın hidâyet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy. (el-En'am, 6/90); İşte bunlar, Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberlerden, Adem'in soyundan, Nuh ile birlikte taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail'in (Ya'kub) soyundan, doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdendir'. (Meryem, 19/58).

¹⁷² Mûsevî, s. 69.

¹⁷³ İbn Hacer, Feth, VI, 461.

rivâyette bu olayla ilgili sarıh bir bilgi mevcut değildir. Fakat bir rivâyette Rasûlullah'ın 30 kişinin kuvvetine eşit olduğu, *Tabakât*'taki rivâyete göre de 40 kişinin kuvvetine eşit bir kuvvete sahip olduğu ifade edilmektedir. Mücahid'e göre, Rasûlullah'a 40 kişinin gücüne eşit bir kuvvet verilmiştir. 40 kişiden maksat da ehl-i dünya değil, cennet ehlidir.¹⁷⁴

Abdüsselâm Rüstemi'ye göre, Hz. Süleyman gibi bir insan için bu şaşılacak bir durum değildir. Zira rüzgar ve cinler ona tabi olmuştu ve yeryüzünde geniş bir coğrafyada onun idaresi vardı. Ayrıca, İncil'de Hz. Süleyman'ın 700 cariyesi ve 300 de karısı olduğu geçmektedir. Hadiste 100 tane karısından bahsediliyorsa buna itiraz etmek uygun değildir. Üstelik ihtilaftan dolayı hadise herhangi bir zarar gelmez. Çünkü rakamın az zikredilmesi, daha çoğunun nefyedildiğini göstermez. İkinci bir ihtimal olarak bazıları sırf hanımlarından bahsederken bazıları da sırf cariyelerden bahsetmiştir. Bazılarının da hepsinin toplam rakamından bahsetmiş olma ihtimali vardır.¹⁷⁵

İbn Hacer, başka bir itiraz bağlamında, Hz. Süleyman'ın diliyle inşaallah sözcüğünü unutup, içinden geçirmekle yetinmiş olma ihtimalinin olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁶

Diğer bir itiraza cevap olarak Hafız Zübeyir Ali de inkârcıların, “Hz. Süleyman bu gece karılarımla birlikte olacağım (cima edeceğim) şeklinde bir ifadeyi toplum içinde nasıl kullanabilir?” diyerek hadise itiraz etmeleri konusunda şöyle demiştir: “Onların itirazları doğru değildir. Çünkü hadisten sadece Hz. Süleyman'ın “Ben bu gece karılarımla yanına gideceğim” dediği anlaşılmaktadır. Onun bu ifadeyi kimlerin yanında kullandığı ise bilinmemektedir. Hiçbir hadiste onun minbere çıkıp da toplumun içinde bunu duyurduğuna dair bilgi yoktur. Dolayısıyla Allah'ın vahiy yoluyla Rasûlullah'a bildirdiği bu vakayı Hz. Süleyman karılarının yanında konuşmuş da olabilir. Tercih edilen görüş de işte budur ki, asıl buna hayret eden kişinin haline şaşırarak gerekir.”¹⁷⁷

Muhammed Taki Osmanî'ye göre, hadiste Süleyman'ın hanımlarının sayısı tam olarak sabit değildir. Aslında Rasûlullah çokluğu gösteren bir sayı zikretmiş ve bazı râvîler bu sayıyı altmış ile, bazıları doksan ile, bazıları da daha fazla bir sayı ile tabir etmişlerdir. Zira râvîler hadisin aslına önem gösterir, hadisin cüzlerine ve detaylarına bazen önem göstermezler. Ayrıca Süleyman'ın altmış tane hanımı olduğunu farz etmek,

¹⁷⁴ Aynî, Umde, XIV, 117.

¹⁷⁵ Rüstami, Abdüsselâm, İnkâr'e-hadis se inkâr'e-Kur'an tak, Lahor: Dârü's-selâm, trs, s. 380.

¹⁷⁶ İbn Hacer, Feth, VI, 461.

¹⁷⁷ Hafız Zübeyir Ali, Buhârî par munkerin-i hadis ke hamla, Pakistan: Mektebetü'l-hadis, 1426, s. 19.

bir saatte beş veya altı hanımı ile ilişkide bulunduğu sonucu ortaya çıkacaktır ve bu imkansız değildir. Peygamberlerin olaylarını kıyas etmeye kalkışırsak, bu durumda hiçbir peygamberin mucizesi kalmayacaktır. Hâlbuki insanların çok fazla vakitte yaptığı işleri, evliyaların az vakitlerde daha da fazlasını yaptıkları sabittir. Sonuç olarak akla aykırı gelen bazı durumlar, hadisleri reddetme hususunda yeterli olmamaktadır. Zira mucizeler ve kerametler, insan aklının alamayacağı olaylardır. Mucizeler ve kerametlerin sabit olmalarında ise şüphe yoktur.¹⁷⁸

Hiz. Süleyman'ın bir gecede 100 tane hanımının yanına gitmesiyle ilgili rivâyete yöneltlen itirazlar ilk bakışta bir yere kadar doğrudur. Çünkü bir gecede 100 tane hanımının yanına gitmesi zaman ve yaratılış bakımından oldukça zordur. Ancak Allah'ın, Hiz. Süleyman'a cinleri ve rüzgârı tabi kıldığı gibi onun için alışılmışın dışında bereket dolu bir vakit tayin etmiş olması da mümkündür. Âlimlerin beyanlarında geçtiği üzere Allah'ın rasulleri için vakti bereketli kılma ihtimali daha fazla olsa da sâlih kullarına da vakti bereketli kılmasına şahit olduğu sabittir. Yukarıda da değindiğimiz üzere Hiz. Süleyman gibi bir peygamber toplum içinde nasıl olur da “Bu gece 100 hanımla cima edeceğim” gibi bir cümle sarf etmiştir? Hadise bu şekilde itiraz yöneltmek makul gözükse de, hadis, Hiz. Süleyman'ın bu sözü kimin yanında söylediğine dair bir açıklık yoktur. Hadisten anlaşıldığına göre, Hiz. Süleyman: “Bu gece hanımlarımın yanına gideceğim” demişti. Hadiste onun toplum içinde böyle konuştuğuna dair delil bulunmamaktadır. Sonuç olarak Allah'ın vahiy yoluyla Rasûlullah'a bildirmesi muhtemel bu hadiste geçen ifadeyi Süleyman'ın eşlerinin yanında söylemiş olması da mümkündür. Şunu da unutmamak gerekir ki, Hiz. Süleyman'ın bu sözü bir kimsenin yanında söylemiş olması gerekmez. Ayrıca bu sözü içinden söylemiş olma ihtimali de vardır. Fakat hadisin metninde bu kadar zorluk olduğundan dolayı, hadisin metin açısından problemli olma ihtimali de mevcuttur.

7. Hiz. Musâ'nın Ölüm Meleğinin Gözünü Çıkartması

Hiz. Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

أرسل ملك الموت إلى موسى عليهما السلام، فلما جاءه صكه (ففقاً عينه)، فرجع إلى ربه، فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، فرد الله عليه عينه.

“Ölüm meleği (Azrail), Hiz. Musâ'nın yanına gönderildi. Fakat ölüm meleği yanına geldiğinde Hiz. Musâ, onun yüzüne tokat attı (ve gözünü çıkardı). O (melek) rabbine

¹⁷⁸ Osmânî, Taki, II, 185-187.

döndü ve: “Sen beni ölmeyi istemeyen bir kula gönderdin!” dedi. Bunun üzerine Allah, meleğin gözünü iade etti.”¹⁷⁹

Bu hadisi bazı âlimler, Peygamberlerin masumiyetine dair âyetlere¹⁸⁰ aykırı gördükleri için ve bazı sebeplerden dolayı zayıf saymışlardır.¹⁸¹ İbn Firnas, hadisin önceki hükümdarların hikayelerine benzeyen bir vaka olduğunu düşünerek reddetmiştir. Ona göre, dini bu tür hikâyelerden temizlemek vaciptir.¹⁸² Konuya ilişkin itirazlar ve bunlara verilen ayrıntılı cevaplar şu şekildedir:

Birinci itiraz: Ölümün vakti tayin edilmiştir. Bu vakit ne bir an öne çekilebilir ne de geciktirilebilir. O halde ölüm meleğinin bir kimsenin ruhunu alacağı zaman izin istemesinin, müsaade edilirse ruhu kabzetmesinin, müsaade edilmezse ruhu kabzetmeden gitmesinin bir hakikati yoktur.¹⁸³

İkinci itiraz: Böyle celilu’l-kadir (değeri yüce olan) bir peygamberin, hiçbir sebep yokken kibirli insanların yaptığı gibi bir davranış sergileyip birinin gözüne zarar vermesi nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla Musâ gibi bir peygambere böyle bir vakayı nispet etmek yalancılıktır. Kur’an-ı Kerim’de Allah onu celilu’l-kadir (değeri yüce olan) nebiler arasında saymıştır. Ahzâb suresinin 7’inci âyetinde: “*Hani biz peygamberlerden sağlam söz almıştık*” (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ) Ahzâb suresinin 69’uncu âyetinde de “*Musâ, Allah katında itibarlı bir kimse idi*” (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً) buyurulmuştur.¹⁸⁴ Bu ayetler aslında hadisi desteklemektedir. Çünkü Hz. Musa (a.s.) ikinci defa meleği tanıdığına ona bir şey demeyip Rabbin çağırısını kabul etmiştir.

Üçüncü itiraz: Hadiste Allah’ın Hz. Musâ’ya iyi amelinin karşılığını verdiği ifade edilmektedir. Hâlbuki o çirkin ve kusurlu bir iş yapmıştı. Bu davranışından dolayı suçlama yerine hürmet ve saygıyla karşılanmış ve kendisine binlerce yıl ömür verilmesi teklif edilmiştir.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Buhârî, Cenâiz, 68, Enbiyâ, 31; Müslim, Fezâil, 157, Nesâî, Cenâiz, 21.

¹⁸⁰ Âyetler için bkz. ‘İşte o peygamberler Allah’ın hidâyet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy.’ (el-En’am, 6/90); ‘İşte bunlar, Allah’ın kindilerine nimetler verdiği peygamberlerden, Adem’in soyundan, Nuh ile birlikte taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail’in (Ya’kub) soyundan, doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdendir.’ (Meryem, 19/58).

¹⁸¹ Bkz. Müsevî, s. 70; Salih Ebû Bekir, s. 187 ; Necmi, Sadık, s. 320.

¹⁸² İbn Firnas, s. 131.

¹⁸³ Subhâni, Cafer, s. 332.

¹⁸⁴ İbn Firnas, s. 131; Subhâni, Cafer, s. 331.

¹⁸⁵ Subhâni Cafer, s. 332

Dördüncü itiraz: Acaba Hz. Musâ dünya hayatına çok mu düşküdü ki ölüm meleği ile bu konuyu konuşmuştu. Hâlbuki dünya hayatına düşkünlük gösterip tercih etmek yahûdilerin işiydi. Allah'ın sevgili kullarının işi değildi.¹⁸⁶

Şerefuddin el-Mûsevî ve Sadık Necmi de işte bu itirazlardan dolayı hadisin Kur'an âyetlerine ve ismetü'l-enbiyaya (peygamberlerin masumiyeti) muhalif olduğunu belirterek mevzu saymışlardır.¹⁸⁷

Ebu Şehbe, Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Taki Osmâni gibi bazı alimler tarafından hadise yönelik tenkidlere verildiği cevaplar şunlardır:

Hadiste var olduğu düşünülen itirazlar üzerine genel değerlendirmeyi Ebû Şehbe yapmıştır. O, hadisi kıssalardan saymak ve mevzu olduğunu söylemek insanların batıl bir vehmi olduğunu belirtmiştir. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de dediği gibi hadiste itiraz edilebilecek bir husus bulunmamaktadır.¹⁸⁸ Sahih olduğunda da şüphe yoktur. Ebu Şehbe'ye göre, şâyet Hz. Musâ ölüm meleğini tanıdıktan sonra ona tokat atsaydı ve canını kurtarsaydı o zaman itiraz edilebilirdi. Ancak enbiya makamı böyle bir şeyi yapmaktan uzaktır.¹⁸⁹

İkinci itiraza ise bazı âlimler, peygamberlere ruhlarını teslim etmeden önce sorulduğunu belirterek cevap vermişlerdir. Onlardan hayat ve ölüm arasında tercih yapmaları istenir.¹⁹⁰

Üçüncü ve dördüncü itirazlar konusunda İbn Hacer, Allah'ın ölüm meleğini Musâ'nın ruhunu kabzetmesi için göndermediğini, burada maksadın Hz. Musâ'yı imtihandan geçirmek olduğunu beyan eder. Ona göre, geriye sadece şunu söylemek kalıyor; Hz. Musâ'nın ona tokat atıp gözünü çıkarması, evine bir şahsın izinsiz olarak girdiğini görmesi ve bu şahsın melek olduğunu bilmemesinden dolayıdır. Şeriata göre, evine izinsiz giren bir kimsenin gözünü çıkarmak caizdir. Hz. İbrahim ve Hz. Lut'un yanlarına da melekler insan suretinde gelmişti de onları önce tanıyamamışlardı. Eğer Hz. İbrahim onları tanımış olsaydı, yesinler diye yemek hazırlamazdı. Tanıdığını varsaysak bile insan ile melek arasında kısas uygulandığı da nerede görülmüş? Hem

¹⁸⁶ Subhâni Cafer, s. 333; İbn Firnas, s. 131.

¹⁸⁷ Mûsevî, s. 70; Salih Ebû Bekir, s. 187; Necmi, Sadık, s. 320.

¹⁸⁸ Ahmed b. Hanbel'in bu ifadeleri hakkında biz onun hangi kitapta söylediğini rastlamadık. Ancak Ebu Şehbe bunu nakletmiştir.

¹⁸⁹ Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, Difâ' ani's-sünne, Kahire, 1985, s. 162.

¹⁹⁰ Necdi, Abdullah, Müşkilatü'l-hadisi'n-nebeviyye, Lahor: Dârü's-selefiyye, 1986, s. 72.

meleğin kısas talep ettiği halde Hz. Musâ'ya bunun uygulanmadığı nerede geçmektedir ki?¹⁹¹

Bu hadise yöneltlen itirazlar üzerine kapsamlı değerlendirmeyi Ahmed Muhammed Şakir'in *Müsned-i Ahmed*'de geçen bahse konu hadisin dipnotunda verdiği cevapta da bulunmaktadır. Şöyle ki: Melek Hz. Musâ'nın yanına onun tanıyabileceği bir surette gelmemiştir. Üstelik evine izinsiz girdiği için Hz. Musâ ona tokat atıp gözünü çıkarmıştı. Şeriata göre, böyle davranan bir kimsenin gözünü çıkarmak caizdir. Dolayısıyla Hz. Musâ mubah bir amel işlemiştir. Sonrasında da melek Allah'ın huzuruna gelip olaydan bahsetmiş, bunun üzerine de Allah Hz. Musâ'yı imtihandan geçirmek için meleği tekrar ona göndermiştir. Bu kez Hz. Musâ o meleği tanımış ve ruhunu teslim etme konusunda itirazda bulunmamış ve bu konuda da süre talep etmemiştir. Muhaddisleri, hiçbir faydası olmayan, aksine İslam'ın adını kötüleyen rivâyetlerde bulunarak ateşe körükle gitmekle itham edip, töhmet altında bırakanlar aslında dini doğru anlamayanlar, hadislerin anlamlarına vakıf olmayanlar ve hadislere gereken önemi vermeyenlerdir.¹⁹²

Muhammed Taki Osmanî'ye göre, melek Hz. Musâ'nın yanına onun iznini almadan yabancı bir insan şeklinde gelmiş ve "Rabbinin çağrısına icabet et!" demiştir. Hz. Musâ o meleği tanımamış ve onu kendisini öldürmeye gelen düşmanlarından bir düşman zannederek kendisini korumak için ona bir yumruk atmış ve onun gözünü çıkarmıştır. Bir insan suretinde gelen melek, suretine girmiş olduğu insanın özelliklerini taşır. Dolayısıyla meleğin gözü bu surette aynı insan gözü gibidir. Hz. Musâ da kuvvetli bir kişi olarak o meleğin gözünü bir yumrukla çıkarmıştır.¹⁹³

Salahattin Polat, bazı bid'at fırkalarının, hadisin sahih olmadığını savunduklarını ifade etmiştir. Ona göre, Melek, Hz. Musâ'ya insan şeklinde görünmüştür. Meleklerin, Allah'ın istediği surete girme yetenekleri vardır. Detayları hadiste belirtilmeyen birtakım sebeplerden dolayı, Hz. Musâ ona kızmış ve insan olduğunu zannederek ona tokat atmıştır. Bu tokatın etkisi, meleğin insan biçiminde temessül etmiş olan sureti üzerinde oluşmuştur. Zaten melekler nurani varlıklar olduklarından dolayı, onlara tokat

¹⁹¹ İbn Hacer, Feth, VI, 442. Ayrıca bkz. Aynî, Umde, VIII, 148.

¹⁹² Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 377.

¹⁹³ Osmanî, Taki, V, 18.

vurarak zarar vermek mümkün değildir. Biz hikmetini bilemesek de, Allah, böyle bir olayın meydana gelmesini murad etmiştir.¹⁹⁴

İbn Furek, meleğin gözünün çıkarılması hakkında farklı bir yaklaşımda bulunmuştur. Ona göre, meleğin gözünün çıkarılmasından hakikî mana kastedilmemiş, isitâre yapılmıştır. Zira, Hz. Musâ'nın canını almak için bazı kanıtlar sunduğu esnada, Hz. Musâ bu kanıtları çürütmüştür. Dolayısıyla hadiste Hz. Musâ'nın meleğin kanıtlarını çürüttüğü kastedilmektedir.¹⁹⁵ Yavuz Köktaş'a göre, bu görüşün taraftarları fazla olmayıp Hz. Musâ'nın ölümü istememesi, fitri duygusundan kaynaklanmaktadır. Zira ölme için çare aramak, Allah'a kavuşmayı istememek manasına gelmemektedir. Ona göre, Hz. Musâ hakkındaki ölüm muhayyerliğini, mecazî anlamda düşünmek mümkündür.¹⁹⁶

Hz. Musâ'nın ölüm meleğinin gözünü çıkarmasıyla ilgili hadis her ne kadar geçmişlerin kıssalarından olabileceği ihtimaline dayalı olarak reddedilmişse de, yukarıda aktardığımız yorumlar dikkate alındığında, keyfiyeti hakkında kesin konuşmasak da metin açısından sahih olduğunu ifade edebiliriz.

8. Hz. Musâ'nın Çıplak Olarak Taşın Arkasından Koşması

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:¹⁹⁷

إن موسى كان رجلاً حياً ستيراً.... فوضع ثيابه على الحجر، ثم اغتسل، فلما فرغ أقبل إلى ثيابه ليأخذها، وإن الحجر عدا بثوبه، فأخذ موسى عصاه وطلب الحجر، فجعل يقول: ثوبي حجر، ثوبي حجر، حتى انتهى إلى ملا من بني إسرائيل...

“Hz. Musâ çok hayâlı ve sıkı örtünen bir kimse idi. Hayâsından bedeninin hiçbir tarafı görünmezdi. İsrailoğullarından ona eziyet etmek isteyenler, onun bu denli vücudunu örtmeye özen göstermesinin sebebi olarak: “Sırf vücudundaki bir kusuru ya da deri hastalığını veya şişmiş olan husyeyi gizlemek ya da başka bir hastalıktan dolayı örtünüyor” diyerek ona eziyet etmeye başladılar. Allah da onların Hz. Musâ için söyledikleri kusurlardan berî olduğunu ortaya çıkarmak istedi. Bir gün Hz. Musâ tek başına yıkanmak için bir suyun kenarına geldi. Elbisesini çıkarıp bir taşın üzerine koydu ve yıkanmaya başladı. Yıkanması bitince tam elbisesini alacağı sırada taş, onun elbiseleriyle birlikte yuvarlanmaya başladı. Hz. Musâ asasını alıp “Ey taş elbisemi ver”

¹⁹⁴ Polat, “Buhârî'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi,” s. 252.

¹⁹⁵ Köktaş, Yavuz, Modern Zamanlarda Hadisi Savunmak, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, s. 234.

¹⁹⁶ Köktaş, Yavuz, Modern Zamanlarda Hadis, s. 235.

¹⁹⁷ Hadisin arapça metninin sadece tenkid edilen kısmını zikredeceğiz.

diyerek taşın peşinden koştu. Bu şekilde israiloğullarından bir topluluğun yanına kadar geldi. Orada bulunanlar Hz. Musâ'yı çıplak şekilde kusursuz haliyle gördüler. Böylece Allah, Musâ'yı onların demekte olduklarından berî kılıp onların dedikodularını boşa çıkardı. Taş durunca, Hz Musâ elbiselerini alıp giydi ve taşla asasıyla vurmaya başladı. Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Yemin olsun, Hz. Musâ'nın vurmasıyla o taşta üç, dört ya da beş tane darbe izi kaldı. Allah'ın Ahzâb suresinin 69'uncu âyetinde: *‘Ey iman edenler: Sizler Musâ'ya eziyet edenler gibi olmayın. Eziyet ettiler de Allah onu, onların söylediklerinden temize çıkardı. O, Allah katında itibar sahibi idi’* şeklindeki ifadesinde işte bu vakaya işaret vardır.”¹⁹⁸

Bazı kişiler bu hadisi de Ahzâb suresinin 69. âyetine aykırı gördükler için ve bazı diğer nedenlerden dolayı Hz. Musâ'nın masumiyetine aykırı gördüklerinden dolayı reddetmişlerdir.¹⁹⁹ Hadise yönelik itirazlar şunlardır:

Birinci itiraz: Eğer Musâ'ya kavmi tarafından yapılan eziyet sadece onun vücuduna yönelik idiyse, yani kavminden bazı kimseler, bedensel olarak utanç yaşatarak ona eziyet etme niyetindeyse, rabbi onu, bu eziyetten başka bir şekilde kurtaramaz mıydı ki inanmayanların karşısında çıplak bırakılarak rezil rüsva edilmesine müsaade edildi? Bu nasıl mümkün olabilir? Hâlbuki onu örtecek olan Allah dilerse bunu yapar. Allah'ın kuluna bu şekilde yardım etmesini akıl sahibi bir kimse kabul edebilir mi?²⁰⁰

İkinci itiraz: Kur'an'da Hz. Musâ'dan çokça bahsedildiği halde bu olaydan hiç bahsedilmemiştir.²⁰¹ Kur'an geçmişteki bütün insanların ve peygamberlerin her türlü kıssalarını ve tarihi olayları açıklayan bir kitap değildir. Aksine bazı kıssaları birkaç amaçtan dolayı zikretmiştir. Bu amaçlar nasihat ve öğüt verme, hidayet, irşad ve tebliğ, uyarma, sakındırma, özendirme ve müjdelemedir. Bu kıssalar ile bütün peygamberlere indirilen dinin temelde aynı olduğu, tevhid inancının aynı olduğu, bütün peygamberlerin davetini aynı yere yaptığını ve Allah'ın kendi yolunda mücadele edenlere yardım ettiğini anlatılmaktadır.

Üçüncü itiraz: Hadiste geçtiği üzere, Hz. Musâ'nın taşla öfkelenmesinin ve vurmasının bir mantığı yoktur. Zira taş cansız bir varlıktır.²⁰²

¹⁹⁸ Buhârî, Enbiyâ, 30, Tefsir, 254; Müslim, Fezâil, 75; Tirmizî, Tefsir, 34; Ahmed b. Hanbel, VI, 221.

¹⁹⁹ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 237; Subhâni, Cafer, s. 344.

²⁰⁰ Subhâni, Cafer, s. 344.

²⁰¹ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 237.

²⁰² Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 238.

Dördüncü itiraz: Taş, elbiselerle birlikte yuvarlanıp gittiğinde aklen ve şer'an Hz. Musâ'nın bir yere gizlenip insanlara çıplak şekilde görünmemesi gerekirdi. Kur'an'da Allah onu değeri yüce olan enbiya arasında saymıştır. Örneğin; Ahzâb suresinin 7'inci âyetinde: '*Hani biz peygamberlerden sağlam söz almıştık; senden, İbrahim'den, Musâ'dan ve Meryem oğlu İsa'dan da*' (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ ...) ve aynı şekilde Ahzâb suresinin 69'uncu âyetinde de '*O (Musâ), Allah yanında şerefli idi* (وَكَانَ) (Musâ), Allah yanında şerefli idi (وَكَانَ) buyurulmuştur.²⁰³

İbn Firnas, İmam Buhârî'nin bu hadisten "Halvette tek başına iken çıplak olarak yıkanan, örtünmek daha faziletli olduğu için örtünen kimse" (Kitâbü'l-Gusl) bölümünde bahsettiğini belirtmiştir. Ona göre Buhârî, konuyla ilgili başka bir hadis bulamadığı için israiliyât olan bu kıssayı makbul sayıp Rasûlullah'a nispet etmiştir.²⁰⁴

Şerefüddin el-Mûsevî, bu hadiste aklen muhal (imkansız) ve mümkün olmayan şeylerden bahsedildiğini ve Hz. Musâ'yı onun itibarına, makam ve mertebesine halel getirecek böyle bir olayın içinde göstermenin caiz olmadığını belirtmiştir.²⁰⁵

Aynî, Nevevî, Taberî ve İbn Hazm gibi bazı alimler tarafından hadise yönelik tenkidlere verilmiş cevaplar şunlardır:

Aynî bu hadisle, çıplak olarak gezmeye ve zaruret halinde örtülü yerlere bakmaya cevaz verildiğini ve hadisten bütün nebîlerin zahirî ve batınî hata ve noksanlardan beri olduklarının anlaşıldığını ifade etmiştir. Ayrıca hadisten Musâ'nın taşa vurmasıyla onda iz bırakmış olması gibi bir mucizenin de sübut bulunduğunu belirtmiştir.²⁰⁶

Nevevî, hadise göre, Hz. Musâ'nın iki mucizesi subut bulunduğunu belirtmiştir. Birincisi taşın elbiseyi alıp kaçması, ikincisi de taşa vurulmasıyla onda bir etki bırakmasıdır. Ayrıca hadisten enbiyanın hatalardan beri oldukları anlaşılmaktadır.²⁰⁷

Taberî (ö. 310/923), Ahzab suresinin 69. âyetinde geçen '*Siz Mûsâ'ya eziyet eden kimseler gibi olmayın*' (لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى) kısmının tefsirinde Musâ'nın hastalığıyla ilgili dedikodular hakkında şöyle demiştir: "İnsanlar Musâ'nın fitık hastası olduğu dedikodusunu yapıyorlardı. Bu da Musâ'yı rahatsız ediyordu. Bundan dolayı bu olay meydana geldi ve Allah onu bu şüpheden kurtardı. Bazı kimseler onun cüzzam

²⁰³ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 238.

²⁰⁴ İbn Firnas, s. 41.

²⁰⁵ Mûsevî, s. 73.

²⁰⁶ Aynî, Umde, XV, 301.

²⁰⁷ Ali el-Kârî, IX, 3642.

hastası olduğunu iddiâ ediyorlardı. Musâ'nın, kardeşi Harun'u katlettiğini iddiâ ettiklerini söylemek de yerinde olacaktır. Bu söylenti de onu ziyadesiyle rahatsız ediyordu. Yukarıda zikredilenlerin hepsi de kastedilmiş olabilir.²⁰⁸

İbn Atıyye (ö. 541/1147), Ahzâb suresinin 69. âyetini tefsir ederken, Hz. Musâ'ya yapılan eziyete dair pek çok şey söylendiğini belirtmiştir. Ona göre bunlardan birisi, Hz. Musâ'nın adını kötüye çıkarmak için onun yanına bir fahişe göndermeleridir. Fakat Allah, bu olaydan da onu korumuştur. İkincisi de Hz. Harun'un katledilmesinin suçunu da Musâ'nın üzerine atmalarıdır. Fakat ona yapılan eziyet konusunda tercih edilen görüş, Hz. Musâ'ya cildinde bir hastalık olduğu konusunda iftira atıldığı yönündedir. Bu hastalık, ya alaca ya cüzzam ya da herhangi bir sıkıntıydı. Fakat Allah onu böyle dedikodulardan bu olay sayesinde temize çıkardı.²⁰⁹

İbn Hazm, hadiste İsrailoğullarının Musâ'nın avret yerini görmedikleri düşüncesindedir. Zira ona göre, bu rivâyetten Musâ'nın kendisine husyesinin şişkin olduğu hakkındaki yapılan iddiâlardan temize çıktığı anlaşılmaktadır. Zira uyluk yeri açılan ve aradaki boş yeri görünen bir kimseye bakan kişi, hiçbir şüpheye kapılmadan yani örtülü yerlere bakmaya gerek duymadan onun bedeninde bir kusur olmadığını açıkça anlayacaktır.²¹⁰ İbn Hazm'ın Hz. Musa'nın peştamal sararak yıkanması ve bu şekilde kayanın peşinden koşması diye bir ihtimalin zikretmesi bir yere kadar doğru olabilir. Ancak peştamal varsa kusursuzluğu nasıl belli olur. Bu da peştamalin dar olduğu ve husyenin şişkin olduğu diye yapılan iddiâlar doğru ise o zaman kusursuz olduğunu anlayabilir.

Buhârî'deki bu hadis ilk bakışta Musâ'nın şanına ve makamına aykırı gibi bir izlenim vermektedir. Zira kayanın Musâ'nın giysisiyle beraber yuvarlanıp gitmesi ve Musâ'nın çıplak halde kayanın peşinden koşması mantık açısından mümkün değilmiş gibi görülmektedir. Hz. Musâ'nın bu ayıptan kurtulması için başka bir yolun olup olmadığı şeklinde sunulan itirazın hikmetini anlayamadığımız ise doğrudur. Bu itiraza İbn Hazm'ın beyanından hareketle bir nebze şöyle cevap verilebilir: Hz. Musâ tamamen çıplak olarak (Yani üzerinde hiçbir elbise olmadığı halde) insanların karşısına gelseydi, işte o zaman utanılacak durum olabilirdi. Bu şekilde insanların yanına gelmesi çok

²⁰⁸ Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr, Tefsir (thk. Ahmed Şakir), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000, XX, 331.

²⁰⁹ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib, el-Muharri'l-veciz fî tefsiri'l-kitabi'l-aziz (thk. Abdüsselâm), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422, IV, 401.

²¹⁰ İbn Hazm, el-Muhallâ, III, 213.

utanılacak bir durumdur. Fakat Hz. Musâ tamamen çıplak olmayıp altında peştamalin giyemesi muhtemeldir. Dolayısıyla avret yeri örtülüydü. Her ne kadar İbn Hazm bu görüşüne bir delil getirmemiş olsa da, bunun doğru olma ihtimali vardır. Nitekim pek çok insan peştamal sararak yıkanır. Havuz ve benzeri yerlere girenler de tamamen çıplak olarak yıkanmayıp peştamal sararak yıkanır. Dolayısıyla Hz. Musâ'nın da peştamal giyerek bu şekilde kayanın peşinden koşması muhtemeldir. Burada hiç kimsenin kasten çıplak olarak koşmayacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. İnsanların bu şekilde koşmasının nedeni ancak bir şeyi yakalamak için olabilir. Hz. Musâ'nın da büyük ihtimalle giysiyle beraber yuvarlanıp giden kayanın peşinden koşması ve insanların yanına kadar da bu şekilde gelmiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla bu ihtimalleri içinde barındıran hadisi kesinlikle mevzu diye israiliyâttan sayanlar vehim ve yanılığa düşmüş olabilir.

9. Bir Nebinin Karıncanın Yuvasını Yakması

Hz. Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

قرصت نملة نبيا من الأنبياء، فأمر بقرية النمل، فأحرقت، فأوحى الله إليه: أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح.

“Bir karınca bir peygamberi ısırıldı. O peygamber kendisini ısırın karınca topluluğunun yakılmasını emretti ve o karıncanın yuvası yakıldı.” Bunun üzerine Allah, ona şöyle vahyetti: “Bir karınca seni ısırıldı diye Allah'ı tesbih eden bir ümmeti yaktın.”²¹¹

İbn Hacer, hadiste bahse konu olan peygamberin Musâ b. İmran Kelimullah olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bu rivâyeti Hakim, *Nevâdiru'l-usûl* adlı eserinde, Cafer Firyabî de *el-Kader* adlı eserinin sonunda mevkuf olarak rivâyet etmiştir.²¹² Bazı alimler bahse konu olan peygamberin Hz. Üzeyir ya da Hz. Musâ b. İmran olduğunu belirtmişlerdir.²¹³ Bazı alimler ise bu peygamberin Hz. Musa veya Hz. Davud (a.s.) olduğunu ifade etmişlerdir.²¹⁴ Ancak rivayetlerde bu peygamberin kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün değildir.

²¹¹ Buhârî, Cihâd, 156; Müslim, Selâm, 148; Ebû Davûd, Nevm, 77; İbn Mâce, Sayd, 10; Nesâî, Sayd, 38.

²¹² İbn Hacer, Feth, I, 292.

²¹³ Bkz. İbn Hamza, Bürhanüddin İbrahim b. Muahmmmed, el-Bayan ve't-terif, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, trs, s. II, 130.

²¹⁴ Bkz. Ali el-Kârî, VII, 2671.

Bazı âlimler bu hadisi hem peygamberlerin masumiyetine dair âyetlere aykırı görüldüğü için hem de isrâiliyâttan olduğu gerekçesiyle tenkid edip uydurma saymışlardır.²¹⁵

Sadık Necmi, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bu hadisten Musâ'nın sırf bir karınca kendisini ısırды diye bütün karınca yuvasını yaktığının anlaşıldığını, ancak Ebû Hureyre'nin bunu hangi kıssacılardan alıp da naklettiğinin bilinmediğini belirtmiştir. Ayrıca hadisin uydurma olduğu konusunda bir şüphenin bulunmadığını da iddiâ etmiştir.²¹⁶

Salih Ebû Bekir ise, bazı itirazlar yönelterek hadisi uydurma addetmiştir. Salih Ebû Bekir'in yönelttiği itirazlar aşağıdaki gibidir:

Birinci itiraz: Enbiyanın ahlakı mükemmel ve kâmil mertebededir. Onların ahlakı herhangi bir insanın verdiği sıkıntıdan dolayı da bir değişikliğe uğramaz. Bir karınca ısırды diye bütün karınca kolonisini yakması mantıksız olup kabul edilebilir değildir. İkinci İtiraz: Allah, insanlara iyi örnek olsunlar diye resullerine güzel ahlak verip ıslah etmeleri için seçmiştir. Eğer bu hadiste olduğu gibi bir peygamber çocukça bir davranış sergilerse, onun bu hareketi insanlar nezdinde sünnet olarak algılanacaktır ve insanlar da bu davranışı örnek alacaktır.²¹⁷

Cafer Subhâni, hadiste geçtiği üzere bu karıncalardan bir tanesinin ısırдыğı varsayılsa bile, karıncadan sadır olan bu ısırma eyleminin onun kusuru olmayacağını ifade etmektedir. Zira karıncaların en doğal özelliği ısırmalarıdır. Isıran karıncanın yanlış bir şey yaptığı varsayılsa bile diğer karıncaların herhangi bir suçu yoktur. Ayrıca hadisten bu peygamberin, kasıtlı olarak, bile bile bir karıncanın ısırmasından dolayı bütün karıncaları yuvasıyla birlikte yaktığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki Rasûlullah dört hayvanın öldürölmesini yasaklamıştır. Bu dört hayvan karınca, bal arısı, hüdhüd ve surad kuşudur (sarı ve yeşil renkli ağaçkakan kuşu).²¹⁸

Bazı âlimler bu olayın meydana geliş sebebi hakkında farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Onlara göre, o nebî günahlardan dolayı helak olmuş bir köyden geçerken, orada şaşkın halde bir süre durup: “Ey Allah'ım! Sen bunları toptan helak ettin. Oysa bunların içinde çocuklar var, hayvanlar var, günah işlememiş nice masum kimseler var” demiştir. Allah da ibret olsun diye ona sığağı musâllat etmiştir. Daha

²¹⁵ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 338; Necmi, Sadık, s. 226.

²¹⁶ Necmi, Sadık, s. 226.

²¹⁷ Salih Ebû Bekir, s. 338.

²¹⁸ Subhâni, Cafer, s. 351.

sonra karınca yuvasının olduğu bir ağacın gölgesine gidip oturmuş ve uykusu gelmiştir. Uzanıp uyuyunca bir karınca onu ısırması ve bunun üzerine nebî, emredip karıncanın yuvasını yaktırmıştır. Hepsini yaktırmasının sebebi ise, hangisinin ısırdığını bilememesi ya da onların zararlı hayvanlar olmasıdır. Allah'ın da zararı dokunan hayvanların ve yuvalarının her ne kadar günah işlememiş olsalar da katledilmesi konusunda onu tembih etmiş olması ihtimali de mümkündür. Bu olayın karıncaları öldürmenin ve yakmanın caiz olduğu bir zamanda geçmiş olma ihtimali de vardır. O yüzden yaptığı bu şeyden dolayı suçlanmamıştır. Fakat haddini aştığı için uyarılmıştır. Bizim şeriatimizde de, bu meşhur hadisden dolayı herhangi bir hayvanı yakmak yasaktır.²¹⁹ “Allah’tan başka hiç kimse ateşle azap edemez.”²²⁰

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), o nebînin, kendisini bir karıncanın ısırması karşılığında tüm karınca topluluğunu değil, bilakis sadece bir karıncayı öldürmesinin yeterli olacağını ifade etmektedir. Zira rivâyette “İçlerinden sadece birini neden öldürmedin” denilmiştir.²²¹

Âlimlerin hadis hakkındaki değerlendirmelerini yukarıda zikrettik. Fakat âlimlerin yapmış oldukları yorumlara baktığımızda tatmin düzeyinde bir cevaba rastlayamadık. Çünkü bazı âlimlerin söylediği gibi, eğer bu olay karıncaları yakmanın caiz olduğu bir zamanda geçmişse o zaman neyi tembih etmiştir? Ayrıca diğer bazı âlimler net bir şekilde cevaplar zikretmeyip sadece ihtimalleri zikretmiştir.

10. Hz. Eyyûb'un Yıkandığı Sırada Altın Çekirgeleri Toplaması

Hz. Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

بينما أيوب يغتسل عريانا، خر عليه جراد من ذهب، فجعل يحثي في ثوبه، فناداه ربه يا أيوب ألم أكن أغنيك عما ترى، قال بلى يا رب، ولكن لا غنى لي عن بركتك.

“Eyyûb, çıplak halde yıkandığı sırada üzerine altın çekirgeler düştü. Hz. Eyyûb bunları hemen toplayıp elbisesine doldurmaya başladı. Bunun üzerine rabbi, “Ya Eyyûb! Ben seni bu gördüklerinden zengin kılmadım mı?” diye nida etti. Eyyûb: “Evet, rabbim, beni o suretle zengin kıldın. Fakat benim senin bereketinden müstağni kalmam söz konusu değildir” dedi.²²²

²¹⁹ İbnü'l-Cevzî, Keşfü'l-müşkil (thk. Ali Hüseyin), Riyâd: Dârü'l-vatan, trs, III, 363.

²²⁰ Ali el-Kârî, VII, 2671.

²²¹ Bkz. Ebû Davûd, Cihâd, 122.

²²² Buhârî, Enbiyâ, 22, Tevhîd, 36; Nesâî, Gusl, 7.

Bazı âlimler bu hadisi de peygamberlerin masumiyetine dair âyetlere aykırı gördükleri için uydurma saymışlardır.²²³ Şerefüddin el-Mûsevî, altın çekirge yaratmanın bir mucize olduğunu ve Allah'ın bu tür mucizeleri zaruret halinde gösterdiğini, burada ise böyle bir mucizenin gösterilmesini gerektirecek zaruret durumunun olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, böyle bir hadisi ancak basiret ve hikmetten yoksun kalmış kimseler ve körler kabul eder.²²⁴

Salih Ebû Bekir de bu hadise itirazlarda bulunmuş ve hadisi uydurma saymıştır. Birinci itiraz olarak, hadisin israiliyâttan olduğunu ve Rasûlullah'a yalan isnad edildiğini beyan etmiştir. Ona göre, Hz. Eyyûb gibi bir peygamberin çıplak olarak yıkanması mümkün değildir. Bunun da ancak utanma duygusu olmayan cahil insanların uydurduğu bir söz olduğunu belirtmiştir.²²⁵

Salih Ebû Bekir'in "Hz. Eyyûb çıplak halde nasıl yıkanabilir?" diye itiraz etmesi, hatalı ve yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Zira hadisin nakledilen, nebînin tek başına çıplak halde yıkanmış olmasıdır. Salih Ebû Bekir'in zannettiği gibi toplum içinde yıkanma söz konusu değildir.

İkinci itiraz olarak da, Allah'ın Hz. Eyyûb'a mal vermeyi ya da imtihandan geçirmeyi dilediğinde bu şekilde çıplak kalmasının herhangi bir gereği olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, maksadın ona mal vermek ya da imtihandan geçirmek olduğu farz edilirse, bunun üstü giyinikken yapılmamasının netliğe kavuşturulması gerekmektedir.²²⁶

Ebû Hubbillah, kitabında el-Mûsevî tarafından yöneltilen itirazlara cevap vererek konuya şöyle açıklık getirmiştir: "O, mucizelerin zaruret halinde vuku bulduğunu beyan etmektedir. Hâlbuki Kur'an ve hadislerden mucizelerden bazılarının zaruret halinde meydana gelmediğini biliyoruz. Örneğin, İsrâ ve Mi'rac gibi mucizeler talep edilmeden ve zaruret olmadan gerçekleşmiştir ve bu konudan kimsenin haberi yoktu. Ancak Rasûlullah'ın haber vermesinden sonra insanların haberi oldu."²²⁷

Ebü'l-Fazl el-İrâkî, Hz. Eyyûb'un yanına altın çekirgelerin düşmesinin Allah'ın ona büyük bir ikramı ve bir mucizesi olduğunu ifade etmiştir. İraki'ye göre, bu hadisten de anlaşılmaktadır ki, bir kimseyi sırf mal biriktiriyor diye kötülemek ya da onun mala

²²³ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 320; Mûsevî, s. 84.

²²⁴ Mûsevî, s. 84.

²²⁵ Salih Ebû Bekir, s. 319.

²²⁶ Salih Ebû Bekir, s. 320.

²²⁷ Ebû Hubbillah, er-Reddu ala Şerefüddin el-Mûsevî, s. 8, (www.elthwed.com, 03-06-1917).

düşkün olduğuna hükmetmek doğru değildir. Çünkü bu durumun farklı amaçları ve sebepleri olabilir ve ameller niyetlere göredir. Dolayısıyla Hz. Eyyûb'un dünyaya duyduğu muhabbetten dolayı mal biriktirdiğini söylemek mümkün değildir. Aksine onlar Allah tarafından verilen bereket ve nimetlerdir ve Allah'ın bereketinden kim müstağni olabilir? Bunun izahını Hz. Eyyûb bizzat göstermiştir. Dolayısıyla helal mal biriktirmenin hiçbir sakıncası yoktur.²²⁸

Hz. Eyyûb yıkanırken üzerine altın çekirgeler düşmeye başlamasıyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz hadis üzerine Salih Ebû Bekir ve bazı âlimler tarafından yöneltilen itirazlar sağlam gerekçelere dayanmamaktadır. Eğer hadisin sözcüklerine ve anlamlarına dikkat edilirse ve hadis hakkında âlimlerin görüşlerine müracaat edilirse itirazların geçersiz kaldığı görülür. Salih Ebû Bekir: “Hz. Eyyûb çıplak halde nasıl yıkanabilir?” diye itiraz etmiştir. Hâlbuki hadisin nakledilen, nebînin tek başına çıplak halde yıkanmış olmasıdır. Yoksa Salih Ebû Bekir'in zannettiği gibi toplum içinde yıkanma söz konusu değildir. Ayrıca Hz. Eyyûb'un yanına altın çekirgelerin gelmesi ve onları toplamasında hiçbir kabahat yoktur. Zira bizzat kendisi bunların Allah'ın bereketi ve nimeti olduğunu ifade etmiştir. Âlimlerin dediği gibi helal mal biriktirmek kabahat değildir ve bundan hiç kimsenin dünya hayatına düşkün olduğu anlamı çıkarılamaz.

11. Rasûlullah'ın Bir Gecede Bütün Zevcelerini Dolaşması

Hz. Enes şöyle demiştir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يطوف على نسائه في ليلة واحدة، وله تسع نسوة.

“Rasûlullah (s.a.v.) dokuz zevcesi olduğu dönemde bir gece içinde eşlerinin hepsini dolaşır.”²²⁹

Başka bir rivâyette ise bir saatlik bir zamandan bahsedilir. Rivâyete göre, Rasûlullah 11 zevcesi olduğu dönemde gece gündüz içinde bir saatte eşlerinin hepsini dolaşır. Ona (Rasûlullah'a) 30 erkek kuvveti verilmiştir.²³⁰

Müslim'deki rivâyette “Bir gusl abdesti ile hepsini dolaşır” lafızlarıyla ifade edilmektedir.

Başka bir rivâyette Hz. Âişe şöyle demiştir: “Rasûlullah hanımları arasında yaptığı paylaştırmada onların yanında eğlenme konusunda bizi birbirimizden üstün

²²⁸ Irâki, Ebû'l-Fazl Abdürrahim b. Hüseyin, Terhu't-tesrib, Beyrut: Dârü'l-fıkr, trs, II, 232.

²²⁹ Buhârî, Nikâh, 4, 101, Gusl, 24; Nesâî, Nikâh, 1; Dârimî, Tahâret, 71; Müslim'deki rivâyette “Bir gusl abdesti ile hepsini dolaşır” lafızlarıyla ifade edilmektedir. bkz. Müslim, Hayz, 28.

²³⁰ Buhârî, Gusl, 12.

tutmazdı. Her gün bütün eşlerini ziyaret eder, cima olmaksızın bütün hanımlarına uğrar, sonunda sırası gelen eşinin yanına varır ve geceyi onun yanında geçirirdi.”

Bazı âlimler bu rivâyeti, Rasûlullah’ın şanına ve ahlakına muhalif olduğu gerekçesiyle uydurma saymışlardır.

Cemal el-Benna, İmam Buhârî ve Müslim’in de içinde oldukları muhaddislerin Rasûlullah’ın şanına ve ahlakına yakışmayan hadisleri zikrettiklerini söyleyerek itirazda bulunmuştur. Ona göre, hadislerdeki bu uydurmalar Rasûlullah’a dayandırılmaktadır. Dolayısıyla Rasûlullah’ın ahlakına ve şanına yakışmayan bu tür uydurma hadislerden sakınmak gerekir.²³¹

İbn Firnas’a göre, Rasûlullah’ın bir saat içinde 11 zevcesini dolaştığını yani cima ettiğini belirten bu rivâyet, Rasûlullah’ı kadın düşkününü bir karakter olarak lanse etmektedir. Zira hadis onun 11 zevcesiyle de cima edecek kuvvette olduğunu anlatmaktadır. Bu, Rasûlullah’ın her bir zevcesine sadece 5 dakika ayırdığı anlamına gelir. İbn Firnas’a göre, bu bir hadis değil, olsa olsa birisinin ortaya atıp yaydığı uydurmadır. Maksat da kıssa ve hikâyelerde geçen bu anlatımı hadis olarak kabul ettirmektir.²³²

Cafer Subhâni bu rivâyeti bazı yönlerden dolayı uydurma sayarak rivâyette bazı sorunların olduğunu zikretmiştir:

Birincisi: Enes: “Biz kendi aramızda Rasûlullah’a 30 erkeğin kuvvetine denk kuvvet verildiğini konuşurduk”²³³ demektedir. Ona bu haberi kim vermişti? İkincisi: Rasûlullah’ın Enes’e bu bilgiyi vermesi uygun değildir. Çünkü Enes yaş olarak oldukça genç bir yaştaydı. Dolayısıyla Rasûlullah, böyle genç bir kişinin yanında bir gecede bütün eşlerini bir gusûl abdestiyle dolaştığı konusunu konuşabilir miydi? Kaldı ki Rasûlullah Ahzâb suresinin 53. âyetinde de geçtiği üzere herkesten daha hayâlî idi. Ebû Said el-Hudrî’nin rivâyet ettiğine göre, Rasûlullah hayâ bakımından bakire kızlardan daha ileri idi. Yani hayâ konusunda bu mevkide olup da böyle bir sözü söyleyebilir mi?²³⁴

Hiz. Enes’in bunu bilmesi için Rasûlullah’ın onunla konuşması şart değildir. Hiz. Enes bunu başka yakın bir sahabiden duymuş olabilir. Dolayısıyla “Rasûlullah’ın Hiz. Enes’e bu bilgiyi vermesi uygun değildir” diyerek hadise itiraz etmek isabetli değildir.

²³¹ Cemal el-Benna, s. 270-275.

²³² İbn Firnas, s. 314.

²³³ Bkz. Buhârî, Gusl, 12.

²³⁴ Subhâni, Cafer, s. 630.

Ahmed Subhi, Buhârî'nin Hz. Peygamber'i cima etmeye o kadar hevesli olarak gösterdiğini ifade ederek itirazda bulunmuştur. Ahmed Subhi, onun Rasûlullah'a 30 erkeğin cinsel gücüne denk kuvvet verildiğine dair böyle bir ilmi nereden elde ettiğini bilmediğini ifade etmektedir. Aynı şekilde "Eğer öyleyse Rasûlullah gece gündüz vaktini cima ederek mi geçiriyordu? Sahâbe Rasûlullah'ın evlilik hayatı ve cinsi kuvveti konusunda kendi aralarında sohbet edip konuşuyorlar mıydı? Bu cima konusu Rasûlullah'ın bir sünneti miydi? Hâlbuki Rasûlullah gecenin büyük bir kısmını ibadetle geçirir, Kur'an okurdu. Toplum idaresi ve cihatla ilgili konularla meşgul olurdu. Onun bir gecede hanımlarını tek tek dolaşıp cima edecek kadar vakti nasıl olsun? Dolayısıyla Efendimiz'in mübarek hayatına baktığımızda bu hadisi kabul edemeyiz" demektedir.²³⁵ Ahmed Subhi'nin itirazları onun bir vehmi olarak düşünülebilir. Çünkü cima sadece erkeğin değil kadının da ihtiyacıdır. Ayrıca rivayetlerden gece gündüz Rasulullah'ın cimada bulunması diye bir sonuç çıkarmak son derece yanlıştır. Ancak bunu ara sıra yapmış olabilir.

İbn Battâl, Aynî, İmâd eş-Şirbînî ve diğer bazı alimler tarafından hadise yöneltmiş olan tenkidleri verilen cevaplar şunlardır:

İbn Battâl'a göre Rasûlullah'ın seferden döndükten sonra bir gecede bütün hanımlarını dolaşmış olma ihtimali vardır. Zira böyle bir durumda sıra diye bir şey kalmaz ve bütün eşleri sıra konusunda aynı derecede hak sahibi olurlar. Bu durumda hepsini bir araya toplayıp ondan sonra da sıraya koymuş olabilir.²³⁶

Aynî de hadisin şerhinde İbn Battâl'ın bahsettiği ihtimale işaret eder ve sonra da İbn Arabî'nin şu sözünü nakleder: "Rasûlullah'a nikah konusunda bazı şeyler özel olarak verilmişti. Bunlardan bir tanesi vakitti. Ona öyle bir vakit verilmişti ki bu konuda hiçbir zevcesi hak sahibi değildi. Bundan dolayı da o vakitte hepsinin yanına giderdi ve kendi rızasına göre muamelede bulunurdu." *Sahih-i Müslim*'de²³⁷ o vaktin ikindiden sonraki vakit olduğu belirtmektedir.²³⁸

İmâd Muhammed İsmâil eş-Şirbînî, *Reddu şübühât havle ismeti'n-nebîyyi* adlı eserinde bu rivâyete yöneltileten itirazlara ayrıntılı şekilde cevap vermiş, sahâbe, tabiin ve onlardan sonraki muhaddislerin naklettikleri rivâyetlerin hiçbirinde Rasûlullah'ın masumiyetine ve şanına zerre kadar dil uzatılmadığını ifade etmiştir. Ona göre,

²³⁵ Mansûr, Ahmed Subhi, el-Kur'an'u ve kefâ, Kahire, 1991, s. 79.

²³⁶ İbn Battâl, VII, 341.

²³⁷ Bkz. Müslim, Talâk, 21.

²³⁸ Aynî, Umde, III, 217.

Rasûlullah davranış ve ahlakı yönüyle masumdur. Onun hayatıyla ilgili nakledilen ne varsa, örneğin; oruçluyken eşini öpmesi vs. gibi, hepsi dine dairdir ve ümmet için örnek teşkil eder. Bu nedenle yaşam tarzına ilişkin irşatta bulunmak Rasûlullah'ın görevleri arasındaydı. Dolayısıyla eşleriyle iyi geçinmesinden ve hoş ahlaklı olmasından haberdar eden hadisleri Rasûlullah'ın şanına ve ahlakına ters düştüğü gerekçesiyle reddetmek bizzat hadisi inkâr etmektir. Allah Kur'an'da Nisa suresinin 19. âyetinde: “*Onlarla (zevcelerinizle) iyi geçinin*” (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) buyurur. Nitekim bu konuda Hz. Âişe'den pek çok hadis rivâyet edilmiştir. Hz. Enes'ten nakledilen bir rivâyette, Rasûlullah : “İçinizden en hayırlınız, ailesine karşı iyi davranandır. İçinizde ailesine karşı en iyi ve en hayırlı olan benim” buyurmuştur.²³⁹ İşte bu hadisler, Kur'an-ı Kerim'de geçen ‘Onlarla (zevcelerinizle) iyi geçinin’ (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) âyetinin tefsiridir. Konuya Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği şu hadis de açıklık getirmektedir: “Rasûlullah hanımları arasında yaptığı paylaşırmada onların yanında eğlenme konusunda bizi birbirimizden üstün tutmazdı. Her gün bütün eşlerini ziyaret eder, cima olmaksızın bütün hanımlarına uğrar, sonunda sırası gelen eşinin yanına varır ve geceyi onun yanında geçirirdi.”²⁴⁰ Bu hadis açık ve net olarak Rasûlullah'ın gece ve gündüzleri bir saatlik ziyaretlerinin hakikatini açıklığa kavuşturmaktadır. Bu ziyaretlerden maksat muhabbet ve gönül alma olup, cima etmek değildir. Diğer bir yorum da, Hz. Âişe'nin anlatımını genele (âmm), Hz. Enes'in rivâyetini de nadiren ya da ara sıra olan durumlara hamletmektedir. Çünkü burada Rasûlullah'ı (s.a.v.) bazen hepsini bir gecede dolaşmaktan ve cima etmekten alıkoyan bir şey yoktur. Zira Allah, Rasûlullah'a bu kuvveti bahşetmişti ve bu durum onun özelliklerindendi. Hadiste de ifade edildiği gibi, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ben dört meziyetle insanlardan üstün kıldım: Cömertlikle, cesurlukla, cima etme kuvvetinde, açlığa dayanmada.”²⁴¹ Buradan da anlaşılmaktadır ki onun gücü ve kuvveti hakkında sohbet eden sahâbe bu hadislerden aldıkları bilgiyle konuşuyorlardı. Yoksa kendi karşılaştırmaları ve zanlarıyla konuşmuyorlardı. Buna karşın, Rasûlullah'ın özelliklerini inkar edenler, sahâbenin uydurarak konuştukları zannına kapılmaktadırlar. Üçüncü olarak da bu hadisin Kur'an-ı Kerim'deki âyetlere ve Rasûlullah'ın hayatının geneline aykırı düştüğünü belirtenlerin

²³⁹ İbn Mâce, Nikâh, 50.

²⁴⁰ Ebû Davûd, Nikâh, 39.

²⁴¹ Taberani, Mu'cemu'l-evsat, VII, 49. Söz konusu hadis muteber kaynaklarında geçmemle birlikte Taberânî'den dışında Ebu Bekir Cürcani, el-Mucemu fi esami şuyuhe Ebi Bekir el-İsmaili adlı eserinde aynı tarikle nakletmiştir. Bkz. Cürcani, Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim, el-Mucemu fi esami şuyuhe Ebi Bekir el-İsmaili, (thk. Ziyad Muhammed), Medine: Mektebetü'l-ulum, 1410, II, 620.

iddiâsı onların kendi vehim ve kuruntularıdır. Çünkü hadiste sarahaten zikredildiği üzere Rasûlullah gece ve gündüz sadece bir saatini kendi ailesine ayırırdı.²⁴² Bu bir saatlik süre çok az bir vakittir. Rasûlullah ve hanımlarının birbirlerine bu kadar da vakit ayırmaları normaldir. Dolayısıyla Şîrbînî'ye göre, hadisten Rasûlullah'ın gece gündüz eşleriyle meşgul olduğunun anlaşıldığını söyleyenler kendi cehalet ve düşmanlıklarını ifade etmektedir.²⁴³

Bazı âlimler de Buhârî'nin hadisine şöyle bir açıklama getirmişlerdir: “Rasûlullah'ın bir gecede bütün eşlerini dolaşması aslında o eşlerinin yanında olduğu bir seferle ilgilidir. O sefer de Vedâ hacı seferiydi. Efendimiz tavaf ziyaretinden sonra ihramdan çıkıp genel olarak yaptığı gibi bütün eşlerini sırayla dolaşmıştı.”²⁴⁴

Rasûlullah'ın bir gecede bütün eşlerini dolaşmasıyla ilgili hadisi uydurma kabul etmek mümkün değildir. Hadise itiraz edenler, hadisin sadece zahirî yönünü dikkate almışlardır. Hâlbuki kendileri hadisin manası üzerinde dikkatlice düşünürlerse ve diğer hadisleri de inceleyecek olurlarsa, yaptıkları itirazların yersiz olduğunu açıkça göreceklerdir. Zira hadisten, Rasûlullah'ın çoğu zaman bütün zevcelerinin gönlünü almak ve sevgisini göstermek için hepsinin yanına gittiği anlaşılmaktadır. Konuyu onun her gün eşlerini ziyaret etmekten başka bir şeyle meşgul olmadığı ve cimayla ilgilendiği şeklinde aktarmak uygun değildir. Aynı şekilde Rasûlullah'ın ümmetine öğretip tavsiye ettiği ve zevceleri tarafından nakledilen bu konuları onun masumiyetine ve peygamberlik makamına aykırı bulmak, konuya yaklaşımda önyargılı davranmaktır. Ayrıca tesbitlerimize göre konuyla ilgili dört çeşit rivayet bulunmaktadır. Buhârî'deki bazı rivayetlerde cima söz konusu olmayıp sadece dolaşma kelimesi kullanılmıştır. Bazı rivayetlerde sadece bir saatlik bir zamanda bütün zevceleri dolaşmasından bahsedilmektedir. Bazı rivayetlerde bir gusl abdesti ile hepsini dolaşması anlatılmaktadır. Diğer bazı rivayetlerde her gün cima olmaksızın bütün hanımlarına uğradığı ifade edilmektedir. Fakat Buhârî'deki ve diğer kitaplardaki tahrir edilmiş çoğu rivayetlerde cima olmaksızın bütün zevceleri dolaşmasından bahsedilmektedir. Buradan hareketle, cima söz konusu olan rivayetlerde herhangi bir ravi tarafından metne idrac yapılmış olması da muhtemeldir. Yani ravilerden biri tarafından rivayetteki dolaşma kelimesi zamanla cima şeklinde anlaşılmış olabilir.

²⁴² Bkz. Ebû Davûd, Nikâh, 39.

²⁴³ Şîrbînî, İmâd Muhammed İsmâil, Reddu's-şubhat ale ismeti'n-nebî, Kahire, trs, s. 462.

²⁴⁴ Rüstami, Abdüsselâm, s. 392.

12. Rasûlullah'ın Ümmü Haram'ın Evinde Yemek Yemesi ve Sonra Kaylule Yapması

Enes'ten nakledilen uzunca bir rivâyette, Rasûlullah'ın Kubâ mescidine giderken yolda Ümmü Harâm'ın evine uğrayıp yemek yediği, öğleden sonra da bir miktar istirahat ettiği ifade edilmektedir. Enes b. Malik şöyle demiştir:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهب إلى قباء، يدخل على أم حرام بنت ملحان فطعمه، وكانت تحت عبادة بن الصامت، فدخل يوما فأطعمته، فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم استيقظ يضحك، قالت: فقلت: ما يضحك يا رسول الله؟ فقال: " ناس من أمتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله، يركبون ثبج هذا البحر، ملوكا على الأسرة، أو قال: مثل الملوك على الأسرة " - شك إسحاق - قلت: ادع الله أن يجعلني منهم، فدعا.

“Rasûlullah (s.a.v.) Kubâ'ya gittiği zamanlarda (teyzem) Ümmü Harâm bnt. Milhan'ın yanına girerdi, o da kendisine yemek ikram ederdi. O sırada Ümmü Harâm, Ubade b. Samit'in nikahı altında idi. Yine bir gün Rasûlullah onu ziyarete geldi ve evine girdi. O da O'na yemek ikram etti. Yemekten sonra Rasûlullah bir müddet uyudu. Sonra gülererek uyandı. Ümmü Harâm dedi ki: “Ben: “Ya Rasûlullah! Seni güldüren nedir?” diye sordum. O (Rasûlullah): “Rüyamda bana ümmetimden bazı insanlar gösterildi; şu deniz üstündeki gemilere biniyorlardı, hükümdarların tahtları üzerine kuruldukları gibi kurularak, Allah yolunda gaziler olarak gösterildiler.” Râvî İshak: veya “Tahtlar üzerindeki melikler gibi” demiştir, buyurdu. Ben (Ümmü Harâm): “Ya Rasûlullah! Beni de o deniz gazilerinden kılması için Allah'a duâ ediver!” dedim. Rasûlullah da duâ etti.”²⁴⁵

Bazı kişiler bu rivâyeti de Rasûlullah'ın masumiyetine ve ahlakına dair âyetlere²⁴⁶ aykırı olduğu gerekçesiyle mezvu hadisler kategorisinde görmüşlerdir.²⁴⁷ Nitekim Ahmed Subhi Mansûr, hadise oldukça ilginç itirazlarda bulunmuştur. Ona göre, Buhârî Rasûlullah'ın evlerde sadece misafir olarak kaldığının ve eşlerini dolaştıktan sonra kaylule (öğle) uykusu için başka bir kadının evine gittiğinin kabul edilmesini istemektedir. Ahmed Subhi'nin ifadesine göre, Rasûlullah uyuduğunda bu kadın onun saçlarının tozunu alır, terini silerdi. Buhârî böyle bir şeyi nasıl nakledebilir. Zira bu hadiste pek çok şüphe var. Rasûlullah evli bir kadının evine üstelik kocası evde yokken gidip nasıl yemek yer, uyur, uyandıktan sonra o kadınla nasıl sohbet eder? Rasûlullah'ın

²⁴⁵ Buhârî, Ta'bir, 12, İsti'zân, 42 Cihâd, 8; Müslim, İmâre, 160; Ebû Davûd, Cihâd, 10; Malik, Cihâd, 452; İbn Mâce, Cihâd, 10; Tirmizî, Cihâd, 15; Nesâî, , Cihâd, 40.

²⁴⁶ Bkz. Necm, 53/3-4; Enfâl, 9/67.

²⁴⁷ Bkz. Mansûr, Ahmed Subhi, s. 81.

nerede ve nasıl uyuduğuna dair daha pek çok soru cevap beklemektedir. Bunun gibi daha nice şüphe barındıran bu hadis insanlara nasıl izah edilir?²⁴⁸

İmâd eş-Şirbînî, rivâyete yöneltilen itirazları ve şüpheleri reddetmek için şöyle demiştir: “Her şeyden önce şunu sorarız: Bütün bu iftira ve suçlamalar neden İmam Buhârî’ye yöneltilip ona atfediliyor? Hâlbuki bu hadisi başka hadis âlimleri de rivâyet etmişlerdir. Ayrıca, İmam Buhârî’nin üslubuna bakıldığında hadise itiraz edilemez. Çünkü İmam Buhârî hadisi “Kitâbü’l-İsti’zân” (İzin isteme) bölümünün (من زارقوما فقال) başlığı altında zikretmiştir. Başlıkta geçen “kavm” kelimesinin kullanımı cem üzere olur. İmam Buhârî, burada ziyareti yapanın bir kişi olduğunu, onun da Rasûlullah (s.a.v.) ile yanlarına gittiği kişiler ve içlerinde Hz. Ümmü Harâm’ın da bulunduğu ev halkı olduğunu biliyordu. Üstelik Buhârî, bu hadisi Enes’ten nakletmiştir ve Hz. Ümmü Süleym, Hz. Enes’in annesidir. Hz. Ümmü Harâm da Hz. Ümmü Süleym’in kardeşidir. Bundan, Rasûlullah’ın kaylule uykusuna yattığı evin Hz. Ümmü Süleym ve Hz. Ümmü Harâm’ın evi olduğu ve bu iki kız kardeşin de aynı evde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Hal böyleyken, Rasûlullah’ın hizmetçisinin evinde kaylule uykusuna yatmasında hiçbir sakınca ve kötülük yoktur. Üstelik onun evinde annesi, teyzesi ve kocası da vardı. Rasûlullah’ın Enes’in evine gitmesinin bir sebebi de, Hz. Ümmü Harâm ve Hz. Süleym’in erkek kardeşi Harâm b. Milhan’ın, Bi’rimaûne olayında şehit düştüğünde Rasûlullah’ın teselli etmek için onun yanına gitmesidir.”²⁴⁹ Ayrıca Ahmed Subhi Mansûr, Rasûlullah’ın o sırada evin içinde Hz. Ümmü Harâm ve Hz. Ümmü Süleym ile birlikte yalnız olduğunu, başka kimse olmadığını kesin ve kendinden emin şekilde nasıl söyler? Hz. Enes’i kendi evine girmesinden alıkoyan ne olabilirdi? Kaldı ki bu ev kendi teyzesinin eviydi. Ayrıca onun yetim olan erkek kardeşi neredeydi? O sırada kocası yok muydu? Böyle durumlarda Kubâ ehli, Rasûlullah’ın Kuba’ya ne zaman geleceğini merak ediyordu. Ayrıca o sırada evdekilerin akrabaları ve komşuları yok muydu? Şirbînî’ye göre bütün bunlar, Rasûlullah’ın Kubâ’yı ziyaret etmeye gittiğinde yolda uğradığı Ümmü Harâm’ın evinde başkalarının da olduğunu göstermektedir. Hatta Hz. Enes’in evde olması kesindir. Çünkü o, evde hizmet ederdi.²⁵⁰

Rasûlullah’ın (s.a.v.) Kubâ mescidini ziyaret ettikten sonra Hz. Ümmü Harâm’ın evine giderek orada yemek yiyip, kaylule uykusuna yattığını aktaran hadise, Ahmed

²⁴⁸ Bkz. Mansûr, Ahmed Subhi, s. 81.

²⁴⁹ Ebû Davûd, Cihâd, 21.

²⁵⁰ Şirbînî, s. 674.

Suphi Mansûr'un, her ikisinden başka o sırada evde kimsenin bulunmadığı ve Rasûlullah'ın gündüz vakti o evde uyuduğu şeklinde kurgulayıp itirazlar yöneltmesi, onun yetersiz bilgisinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bazı âlimler Hz. Ümmü Harâm'ın Rasûlullah'ın teyzesi olduğunu belirtmişlerdir. Hayati Yılmaz, Ümmü Harâm'ın Rasûlullah'ın annesi tarafından süt teyzesi olduğunu ifade etmektedir. İkinci ihtimal olarak da Rasûlullah'ın babası Abdullah'ın vefâtından sonra Hz. Âmine'nin, Medine'ye sıklıkla gidip, Hz. Ümmü Harâm'ın da içinde olduğu bazı kimselerin Medine'yi ziyaret ettiklerini belirtmektedir. İşte bu geliş gidişler sırasında Ümmü Harâm'ın, Rasûlullah'ı emzirmiş olma ihtimali bulunmaktadır.²⁵¹ Ayrıca eğer Hz. Ümmü Harâm'ın ziyaretinde biraz şüphe olsaydı, ifk olayında olduğu gibi burada da münafık ve yahûdiler böyle bir fırsatı elden kaçırmazlardı. Hâlbuki o dönemlerde böyle bir iddiâ bulunmamaktadır.

13. Hz. Adem ve Hz. Musâ'nın Tartışması

Hz. Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

قال رسول الله احتج آدم وموسى، فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثم تلومني على أمر قدر علي قبل أن أخلق " فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فحج آدم موسى مرتين.

“Âdem ile Hz. Musâ birbirine hüccet getirip çekiştiler. Hz. Musâ, Hz. Adem'e: “Sen, günahın seni cenneten çıkardığı Hz. Adem'sin” dedi. Hz. Adem de Hz. Musâ'ya: “Sen Allah'ın risaletleri ve kelamı ile seçip üstün kıldığı Hz. Musâ'sın. Sonra sen, ben yaratılmadan önce üzerime takdir edilmiş bir işten dolayı beni kınıyorsun” dedi.” Bunun ardından Rasûlullah iki kere: “Böylece Hz. Adem Hz. Musâ'yı yendi” dedi.²⁵²

Hz. Âdem ile Hz. Musâ'nın münakaşa ettiklerini zikreden bu hadis de bazı kişilerin bazı âyetlere ters düştüğü gerekçesiyle reddedilen hadisler arasındadır.

Mu'tezile ve bazı âlimler, hadisi kader açısından tenkid etmişlerdir. Onlara göre, her şahıs yapmış olduğu işlerden sorumludur ve hiçkimse işlemiş olduğu günahı kadere yükleyemez. Fakat bu hadisten, Hz. Adem'in sorumlu tutulduğu ve işlenen günahın

²⁵¹ Yılmaz, Hayâtî, Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası, İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012, s. 60-61.

²⁵² Buhârî, Enbiyâ, 33, Kader, 11, Tevhîd, 18; Müslim, Kader, 13,14; Tirmizî, Kader, 2; İbn Mâce, İmân, 10; Ebû Davûd, Sünne, 17.

kadere yüklendiği anlaşılmaktadır. Hal böyle olunca şeytanın itirazları da yerinde olmakta ve şeytanlaşmış insanların günahları kadere yüklenmektedir.²⁵³

İbn Firnas hadise şöyle bir itirazda bulunmuştur: “Hadiste Hz. Âdem ile Hz. Musâ arasında münakaşa olduğu görülmektedir. Hz. Âdem, Hz. Musâ’dan binlerce yıl önce vefât etmiştir. Eğer bu konuşmanın vefâttan sonra sema âleminde olduğu söylenirse, bu iddiâ da Allah’ın beyanına aykırı olur ve çelişir. Zira Allah, öldükten sonra hiç kimsenin kıyâmetten önce kabirden kalkamayacağını buyurmuştur.”²⁵⁴

Kastalânî, bu münakaşanın zamanı konusunda âlimlerin bazı görüşlerini beyan etmiştir. Ona göre, münakaşanın Hz. Musâ zamanında gerçekleşmiş olduğu ve Allah’ın Hz. Âdem’i mucize olarak diriltmiş ya da kabirlerinden çıkartmış olduğu ve bu şekilde tartışmanın meydana gelmiş olması birinci görüştür. İkinci görüş ise: Rasûlullah’ın Mi’rac gecesinde bütün peygamberlerin ruhunu gördüğü gibi Allah’ın onlara da ruhlarını göstermiş olabileceğidir. Üçüncü görüş de: Allah’ın onları birbirlerine rüyalarında göstermiş olabileceği ve bu tartışmanın da rüya âleminde cereyan etmiş olma ihtimalidir. Zira enbiyanın rüyası vahiydir. Dördüncü görüş: Hz. Musâ’nın vefâtından sonra berzah âleminde Hz. Âdem ile görüşmüş olma ihtimalidir. İbn Abdülber (ö. 266/880) ve el-Kubeysi bu görüşü benimsemişlerdir. Beşinci görüş ise: İki peygamber şu ana kadar görüşmemiş ve tartışmamış olup bu vakanın ahirette olacağı ihtimalidir. Fakat böyle bir tartışmanın mutlaka cereyan edeceğine vurgu yapmak için geçmiş zaman anlatımıyla ifade edilmiştir.²⁵⁵

İbn Battâl’a göre, Hz. Âdem ve Hz. Musâ’nın ruhları semada görüşmüştür. İşte o zamanda bu münakaşa cereyan etmiştir. Tefsir-i Taberî’de Hz. Ömer b. Hattab’tan nakledilen rivâyette de geçtiği üzere, Musâ: “Ey Rabbim! Bizleri de kendisini de cennetten çıkartan babamız Hz. Âdem’i bana göster” dedi. Sonra da Allah ona Hz. Âdem’i gösterdi. Musâ “Sen Âdem misin?” diye sorunca, “Evet” dedi.²⁵⁶

İmam Nevevî, bu münakaşanın vuku bulmasıyla ilgili iki ihtimal olduğunu belirtir. Böyle bir münakaşanın, onların ruhları arasında veya hakikatte meydana geldiğini ifade etmektedir.²⁵⁷

²⁵³ Bkz. İbn Kayyım, Şifâu’l-alil fi’l-kazâ ve’l-kader (thk. Ahmed b. Salih) Mekke: Dârü’s-subhî, 2008, s. 14-19; İbn Abdülber, et-Temhid, XII, 18; Salih Ebu Bekir, II, 239.

²⁵⁴ İbn Firnas, s. 131.

²⁵⁵ Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, İrşâdü’s-sârî, Mısır: Mektebetü’l-kübrâ, 1323, IX, 357.

²⁵⁶ İbn Battâl, X, 314.

²⁵⁷ Nevevî, el-Minhâc, VIII, 200.

Bazı âlimler, Hz. Musâ'nın Hz. Adem'i onu cennetten çıkaran musibetten dolayı kınadığını, günahdan dolayı kınamadığını belirtmişlerdir. Zira kul, başına bir musibet geldiğinde kadere dayanabilir. Çünkü hadiste “Başına bir musibet geldiğinde “şöyle şöyle yapsaydım” deme! Fakat “Bu Allah'ın kaderidir. Allah dilediğini yapar” de ifadesi mevcuttur.²⁵⁸ İbn Ebi'l-İzz de bu görüşü benimsemiştir.²⁵⁹

Bazı âlimlere göre, günahları kadere yüklemek bazı zamanlarda faydalı, bazen ise zararlıdır. Hz. Adem'in yaptığı gibi günahı işledikten ve tövbe ettikten sonra günahı kadere yüklemek faydalıdır. Fakat gelecek zamandaki veya şimdi zamandaki bir günahı kadere yüklemek zararlıdır. Sonuç olarak kınama ortadan kalktığı zaman günahı kadere yüklemek sahih ve caizdir. Fakat bu kınama ortadan kalkmamış ve devam etmekteyse, günahları kadere yüklemek batıldır.²⁶⁰ Bu görüşü Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Hacer ve bazı âlimler benimsemişlerdir.²⁶¹

Bazı âlimlere göre, Mu'tezile'nin zannetmiş olduğu gibi, bu hadiste günahları kadere yükleme hususunda bir delil bulunmamaktadır. Hz. Adem günahını kadere yüklememiştir.²⁶²

İbn Hacer, bu hadisin kaderin ispatlanması konusunda sağlam bir delil olduğunu ifade etmiştir. Zira Allah, kullarının amellerini yazmıştır ve herkes Allah'ın ilminde yazılı olan kadere göre amel işlemektedir.²⁶³

Hz. Âdem ve Hz. Musâ arasında geçen münakaşa ile ilgili hadise yönelik, iki peygamber arasında böyle bir münakaşanın yaşanmasının mümkün olmayacağı, çünkü Hz. Âdem'in Musâ'dan çok önce vefât ettiği şeklinde yapılan itiraza karşın âlimlerin görüşlerine yukarıda yer vermiştik. Bu görüşlerin içinde, âlimlerin çoğunluğunun da benimsediği ihtimal, böyle bir münakaşanın bu iki peygamberin ruhları arasında yaşandığı yönündedir. Dolayısıyla bu gibi ihtimaller varken hadisi, enbiyanın masumiyetine aykırı olduğunu düşünerek uydurma olarak niteleyip reddetmek zordur. Ayrıca günahı kadere yükleme konusunda Hz. Musâ'nın Hz. Adem'i günahından dolayı

²⁵⁸ Müslim, Kader, 467.

²⁵⁹ Bkz. İbn Ebi'l-İzz, Sadreddin Muhammed b. Alâeddin Ali b. Muhammed el-Haneî, Şerhu Akideti't-Tahâviyye (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997, s. 170. Ayrıca bkz. Şirbinî, s. 962.

²⁶⁰ İbn Kayyim, Şifâu'l-alil, s. 14-19.

²⁶¹ Bkz. İbn Hacer, Feth, XI, 518; Kurtubî, Tefsir, XI, 256.

²⁶² Bkz. İbnü'l-Kayyim, Şifâu'l-alil, 14-19; Tahâvî, Şerhu't-Tahâviyye, I, 170.

²⁶³ İbn Hacer, Feth, XI, 517. Ayrıca bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Yavuz Köktaş, Modern Zamanlarda Hadis, s. 236-250; Kamil Cemil, La müştebehât fi'l-fikri'l-İslâmî, Ürdün, Darü'l-me'mun, 2013, s. 22-25; Şirbinî, I, 960-965; Muhammed Hasen Fusfus, Mesâilü'l-itikâd fi mehâccet-i Musâ li Adem, Filistin, 2015 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 28-35.

değil, başına gelen musibetten dolayı kınamış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu münakaşanın ne zaman meydana geldiği konusunda kesin bir bilgi mevcut olmayıp âlimlerin uzun tartışmalarına girdikleri görülmektedir.

14. Rasûlullah'ın Abdullah b. Übeyy b. Selûl İçin İstiğfar Etmesi ve Cenâze Namazını Kıldırması

Hz. İbn Ömer şöyle demiştir:

أن عبد الله بن أبي لما توفي، جاء ابنه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفنه فيه، وصل عليه، واستغفر له، فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم قميصه، فقال: "أذنني أصلي عليه"، فأذنه، فلما أراد أن يصلي عليه جذبته عمر رضي الله عنه، فقال: أليس الله نهاك أن تصلي على المنافقين؟ فقال: أنا بين خيرتين، قال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة، فلن يغفر الله لهم " فصلى عليه، فنزلت: ولا تصل على أحد منهم مات أبدا، ولا تقم على قبره.

“Abdullah b. Ubeyy öldüğü zaman oğlu (Abdullah), Peygamber’e geldi ve: “Ya Rasûlullah! Gömleğini bana ver de babamı onun içinde kefenleyeyim; namazını da sen kıldır ve onun için mağfiret isteyiver” dedi. Rasûlullah, Abdullah’a kendi gömleğini verdi ve: “Cenâze hazırlanınca bana haber ver de namazını kılayım” buyurdu. (Abdullah cenâzenin hazırlandığını) Rasûlullah’a bildirdi. Rasûlullah onun cenâze namazını kılmak istediğinde, Ömer Rasûlullah’ı çekti ve: “Allah seni münafıklar üzerine namaz kılmaktan nehyetmedi mi?” dedi. Rasûlullah: “Ben iki tercih arasında serbestim. Allah: “Onlar için istiğfar et yahûd istiğfar etme, eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi etsen, yine Allah kendilerine kat’iyyen mağfiret etmeyecektir” diye cevap verdi. Sonra Rasûlullah onun cenâze namazını kıldı. Bunun üzerine: “Onlardan ölen hiçbir kimse üzerine duâ etme; kabrinin başında da durma” âyeti²⁶⁴ indi.²⁶⁵

Pek çok âlim, bu hadisi Tevbe suresinin 80. ‘Onlar için ister af dile, ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilesen de Allah onları asla affetmeyecek. Bu, onların Allah ve Rasulünü inkar etmelerinden ötürüdür. Allah fasıklar topluluğunu hidâyete erdirmez’ âyetiyle çeliştiği gerekçesiyle reddetmişlerdir.²⁶⁶

Hadise itiraz edenlere göre, Rasûlullah müşrikler için mağfiret dilemekten men edilmiştir. Dolayısıyla Rasûlullah nasıl olur da müşrikler için mağfiret dileyip cenâze

²⁶⁴ Tevbe, 9/80.

²⁶⁵ Buhârî, Cenâiz, 22, 85, Tefsir, 169, Libâs, 8; Müslim, Fezâil, 25; Tirmizî, Tefsir, 10; Ahmed b. Hanbel, I, 206.

²⁶⁶ Bkz. Reşid Rıza, Tefsiru’l-menâr, X, 580; Tahâvî, Müşkilü’l-âsar (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1494, I, 70.

namazını kıldırır? Üstelik münafiklerin küfür üzere öldüğü de âyetle sabittir.²⁶⁷ Bu hadise yapılan itirazlara pek çok âlim kitaplarında yer vermiştir.²⁶⁸

İbn Hacer'in ifadesine göre, Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî, bu hadisi ahad haber sayarak, rivâyetin sahih olmadığını belirtmiştir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de *Muhtasar* adlı eserinde bu hadisin *Sahih-i Buhârî*'de tahrîc edilmediğini belirtmiş; *Burhan* adlı eserinde ise ehl-i hadis âlimlerinin bu hadisin sıhhatinden bahsetmediğini beyan etmiştir. İmam Gazâlî de bu hadisin sahih gibi gözükmeyişini, Ebû Davûd'un ise hadisi zayıf saydığını ifade etmiştir.²⁶⁹

Hadis ile âyet arasındaki çelişkiyi gidermek için âlimler bazı te'villerde bulunarak âyet ile hadisi uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla Abdullah b. Ubey b. Selül için istiğfar edilip cenâze namazının kılınmasına ilişkin âlimlerin pek çok görüşü bulunmaktadır.

Bazı âlimler, Rasûlullah'ın onun için istiğfarda bulunmasının ve cenâze namazını kıldırmasının onun zahirdeki durumundan dolayı olduğu belirtmişlerdir. Çünkü o görünürde müslümandı ve kalbinde (aslında) ne olduğuna dair kesin bir bilgi yoktu. Onun küfür ve nifak üzere olduğu, vahiy indikten sonra anlaşılmıştır. Âlimlerin çoğu bu görüşü benimsemiş ve tercih edilen görüşün bu olduğuna kanaat getirmişlerdir. Örneğin, el-Hattâbî, İbn Hazm, Kadı İyâz, İbnü'l-Cevzî, Fahreddin Razî, Hafız el-İrakî, İbn Hâcer ve daha pek çok âlimin görüşü de bu yöndedir.²⁷⁰

İbn Atıyye'ye göre, Rasûlullah'ın onun cenâze namazını kıldırması zahire göre hareket etmesi nedeniyledir. Zira onun küfür üzere olduğu kesin olarak bilinmemekteydi. Rasûlullah'ın herhangi bir kâfirin cenâze namazını kıldırması da imkansızdır ve mümkün değildir. Rasûlullah zahirî durumları göz önünde bulundurarak cenâze namazını kıldırıştır. Onun iç dünyasında ne olduğu konusunu da Allah'a havale etmiştir.²⁷¹

İbn Hacer, Hz. Ömer'in Abdullah b. Ubey b. Selül'ün kesin olarak münafık olduğunu düşündüğü için onun durumundan haberdar olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bu nedenle o, Rasûlullah'a durumu anlatmaya çalışmıştır. Fakat Rasûlullah Hz. Ömer'in dediklerini kabul etmemiş ve zahire göre onun İslam üzere olduğuna hükmederek

²⁶⁷ Bkz. Reşid Rıza, Tefsiru'l-menâr, X, 580; Necmi, Sadık, s. 519.

²⁶⁸ Râzî, Tefsir, XIV, 410; İbn Hacer, Feth, VIII, 336; Tahâvî, Müşkilü'l-âsâr, I, 70.

²⁶⁹ İbn Hacer, Feth, VIII, 336.

²⁷⁰ Hattâbî, Me'âlimu's-sünen, I, 260; İbn Hazm, el-Muhallâ, XII, 138; Irakî, Terhu't-tesrib, III, 280; İbn Hacer, Feth, VIII, 337.

²⁷¹ İbn Atıyye, III, 63.

cenâze namazını kıldırmıştır. Namaz kıldırması için Abdullah b. Ubey’in müslüman olan ve İslam için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayacağından şüphe duyulmayan oğlunun ricası etkili olmuştur. Ayrıca, Efendimiz cenâze namazını kıldırmasaydı bu durum fitneye sebep olabilirdi. Efendimiz bir bakıma bu fitneyi def etmek için de cenâze namazını kıldırmıştır. Aslında Rasûlullah başından beri müşriklerin zulümlerine karşı sabretmiş ve göz yummuştur. Sonraları ise onlarla cihat etmeye başlamıştır. İşte bundan dolayı da bazı insanlar kendilerini müslüman gibi göstermişlerdir. Rasûlullah “Muhammed kendi tarafındakileri katlediyor” demesinler diye onlara dokunmamıştır. Mekke fethi gerçekleştikten sonra müşrikler İslama girdiler ve kâfirler sayıca azaldılar. Sonra da münafıkların durumlarını ifşa etme hükmü geldi ve *“Onların cenâze namazlarını kılma ve kabirlerinin başında bağışlanmaları için durma”*²⁷² şeklinde açık hüküm nazil oldu. Efendimiz Abdullah b. Ubey’in cenâze namazını işte bu hüküm nazil olmadan önce kıldırmıştır. Dolayısıyla konuya itiraz edecek bir durum söz konusu değildir.²⁷³ Fakat önceki görüşe iki şekilde itiraz edilmiştir. Birinci itiraz şudur; rivâyette Rasûlullah’ın “Eğer 70 kereden fazla mağfiret dilemekle onun bağışlanacağını bilseydim mağfiret dilerdim” buyurduğu, ancak böyle yapmadığı geçmektedir. Dolayısıyla Rasûlullah’ın âyetten Allah’ın onlara mağfiret etmeyeceğini öğrendiği kesindir. Öyleyse Rasûlullah’ın onun küfür ve nifak üzere öldüğünü bildiği anlaşılmaktadır. İkinci itiraz da şudur; âyetin ikinci kısmında açıkça onların küfür üzere öldüğü belirtilmektedir. Öyleyse Rasûlullah’ın onların hangi hal üzere öldüklerini bilmediği söylenemez. Bu itiraza İbn Hâcer ve Aynî şöyle cevap vermektedirler; “Âyette geçen (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) *“Onlar için ister af dile, ister dileme”* kısmı önce nazil olmuştur. İkinci kısmı olan (ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ) cümlesinde geçen “Şirk koşanlar” ifadesi sonradan nazil olmuştur.”²⁷⁴

Hadis ilgili ikinci görüş, İmam Kurtubî’nin görüşüdür. Ona göre, münafıklar hakkında istiğfar bahsinin geçtiği âyette Rasûlullah’a sadece dil ile mağfiret dileme hakkı tanınmıştır. Zira Rasûlullah onlar için istiğfarda bulunmanın hiçbir faydası olmayacağını bilmekteydi. Dolayısıyla onlar için istiğfarda bulunmasından maksat Abdullah b. Ubey’in akrabalarını memnun etmek ve kalplerini yatıştırmaktı. Fakat Allah, gelecekte de böyle bir istiğfarda bulunmaya son vermiştir. Sonuç olarak artık bu

²⁷² Tevbe, 9/84.

²⁷³ İbn Hacer, Feth, VIII, 336.

²⁷⁴ İbn Hacer, Feth, VIII, 337; Aynî, Umde, VIII, 55.

konuda itiraz edilecek bir husus kalmamıştır. Bunun delili de hadisin anlatımında bulunmaktadır. Zira Rasûlullah'ın: “Eğer 70 kereden fazla mağfîret dilemekle onun bağışlanacağını bilseydim mağfîret dilerdim” şeklinde buyurduğu ifadesinde, Rasûlullah'ın onlar için istiğfarda bulunmanın hiçbir faydasının olmayacağını bilmesi açık bir delil teşkil etmektedir.²⁷⁵

Hadis ilgili üçüncü görüş, İmam Tahâvî'nin benimsediği görüştür. Ona göre, Rasûlullah Abdullah b. Ubey'in cenâze namazını kıldırمامıştır.²⁷⁶ İmam Tahâvî, Buhârî ve Müslim'in de rivâyet ettiği Hz. Câbir'in şu hadisini delil olarak gösterir: “Rasûlullah İbn Ubey'in yanına ölü kabre konduktan sonra gelmişti. Onun kabirden çıkartılmasını söylediğinde kabirden çıkartıldı. Sonra da onu dizleri üzerine koydu ve üzerine tükürüğünden üfördü ve kendi gömleğini Abdullah b. Ubey'e giydirdi.”²⁷⁷ Bu rivâyette cenâze namazını kılma ya da kılmama bahsi geçmemektedir. Bu nedenle Hz. İbn Ömer ve Hz. İbn Abbas'ın rivâyetinde cenâze namazı kıldırması açıkça ifade edildiği için Tahâvî'nin bu görüşüne itiraz edilmiştir. Hz. Câbir'in rivâyetinde de namaz kıldırmadığına ilişkin bilgi olmadığından bu konuda belirsizlik vardır. İbn Ömer ve İbn Abbas'ın rivâyetinde ise detay verildiği için belirsizlik ortadan kalkmıştır.

Süleyman Ateş, Tevbe suresinin 80. âyetinin tefsirinde, meseleye başka bir bakış açısıyla yaklaşmış; zikredilen âyetlerin bütün halinde ve Tebük seferi dönüşünde indiklerini, Abdullah b. Übeyy'in ise daha evvel Beni Mustalik Gazvesi'nden kısa bir süre sonra öldüğünü belirtmiştir. Ona göre, Rasûlullah'ın, Abdullah b. Übeyy'e giydirilmesi için gömleğini vermesi, onun cenâze namazını kıldırması ve kabrinin yanında durması olayının, âyetin nüzul sebebi olarak gösterilmesi hiçbir şekilde doğru değildir. Bu olay doğru olmakla birlikte âyetin nüzulünden daha önce meydana gelmiştir. Âyetin olayla bir alakası yoktur ve diğer âyetlerle beraber inmiştir.²⁷⁸

Hadiste Abdullah b. Ubey için Rasûlullah'ın istiğfar etmesi ve cenâze namazını kıldırmasına dair âlimlerin görüşlerini yukarıda zikrettik. Bazı ilim adamları hadisi mutlak olarak reddetmişlerdir. Bazıları ise hadise zayıf derken, çok sayıda âlim de hadisin sahih olduğunu beyan ederek, hadis ve âyet arasındaki teâruzu gidermek için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Ortaya çıkan sonuca göre, Rasûlullah'ın âyet nazil olmadan önce Abdullah b. Ubey'in küfür üzere öldüğü yönünde kesin bir bilgiye sahip

²⁷⁵ Kurtubî, Tefsir, VIII, 40.

²⁷⁶ Tahâvî, Müşkilü'l-âsâr, I, 70.

²⁷⁷ Bkz. Buhârî, Cenâiz, 76; Müslim, Tevbe, 2; Nesâî Cenâiz, 40.

²⁷⁸ Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, 1989, IV, 122-123.

olmaması gerekir. Zira Abdullah b. Ubey görünürde kendisini müslüman gibi göstermiştir. Bundan dolayı da Rasûlullah onun zahirine bakarak cenâze namazını kıldırmıştır. Kaldı ki âyetle onun için istiğfar dileyip dilememe konusundaki seçim Rasûlullah’a bırakılmıştır. Efendimiz de hiçbir faydasının olmayacağını bildiği halde onun için istiğfarda bulunmayı tercih etmiştir. Üstelik âyetle istiğfarda bulunmaktan men eden bir hüküm de yoktur. Sadece istiğfar etse de etmese de fark etmeyeceği haber verildiği için Rasûlullah istiğfar etmeyi tercih etmiştir. Ancak Rasûlullah’ın ona faydası dokunsun diye değil, oğluna duyduğu şefkat ve akrabalarının gönüllerini yatıştırma hatırına ve daha başka dünyevi faydaları dokunacağı için onun cenâze namazını kıldırması muhtemeldir. Rasûlullah’ın âyetle muhayyer bırakılmasına gelince, buna itiraz edecek bir durum yoktur. Zira âyetle seçim yapma konusu açıkça anlaşılmaktadır. Aynı şekilde diğer âyetle de seçim yapmada serbest bırakıldığı, bundan men edilmediği sabittir. Bakara suresinin 6. âyetinde: ‘Sen kâfirleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir; iman etmezler’ buyrulduğu gibi, âyetle Rasûlullah kâfirleri uyarmaktan men edilmemiştir. Sonucu etkilemeyeceği için kâfirleri uyarmak ile uyarmamak arasında hiçbir fark yoktur. Ancak yine de Rasûlullah’a kıyâmet gününde müşrikler: “Bizi kimse haberdar etmedi” diyerek herhangi bir bahaneye sarılmasınlar diye kâfirleri uyarma emri verilmiştir.

15. Cinlerin Görülmesi ve Yakalanması

Hiz. Ebû Hureyre Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

إن عفرينا من الجن تفلت علي البارحة ليقطع علي الصلاة، فأمكنني الله منه، فأردت أن أربطه إلى سارية من سوارى المسجد حتى تصبحوا وتظنوا إليه كلكم، فذكرت قول أخي سليمان: رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي. قال روح: فرده خاسئا.

“Dün akşam cinlerden bir ifrit, namaz kılmama engel olmak için önüme çıktı. Allah bana güç ve kuvvet verdi. Siz sabahleyin gelip ona bakasınız diye onu yakalayıp mescidin direklerinden bir direğe bağlamak istedim. Ama o anda kardeşim Süleyman’ın: “Yâ rabbi! Bana, benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir yetki lütfet” şeklindeki duâsını hatırladım.” (Sonra onu bıraktım) Ravh: “(Allah) onu rezil rüsva edip gönderdi” dedi.²⁷⁹

Günümüzdeki bazı ilim adamları, bu hadisi Kur’an-ı Kerim’deki A’raf suresinin 27. ‘Çünkü o (şeytan) ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler.

²⁷⁹ Buhârî, Salât, 74; Müslim, Mesâcid, 39.

Şüphesiz biz şeytanları, inanmayanların dostları kıldık’ âyetiyle ters düştüğü gerekçesiyle reddetmektedirler.²⁸⁰ Âyet ve hadis arasındaki teâruz ve tenâkuzun nedeni, insanın cinleri göremeyeceğinin sabit olmasıdır. Hadiste ise gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da teârûza neden olmaktadır. Bazı âlimler, cinlerin latif mahlûklar olduklarından ve herhangi bir cisimleri olmadığından dolayı, Rasûlullah’ın onun boynundan tutmasının ve bağlayıp sonra da Medine’nin çocuklarına oyuncak etmek istemesinin mümkün olmadığını beyan etmişlerdir.²⁸¹

Âlimler arasında cinlerin görünüp görünmediği konusunda ihtilaf olduğu için hadis ve âyet arasındaki teârûzu giderme konusunda pek çok te’viller yapmışlardır. Dolayısıyla cinlerin görülmesiyle ilgili birinci görüş, insanların cinleri görmesinin mümkün olduğuna ilişkindir. Ehl-i sünnet âlimleri, cinleri görmenin mümkün olduğu görüşündedirler. Ancak zikredilen hadis ve âyet arasındaki teârûzu giderme ve ikisinin arasını bulma konusunda âlimlerin arasında ufak tefek ihtilaflar vardır. Ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları âyeti genel anlama hamletmişlerdir. Onlara göre, âyetten mutlak anlamda görmenin imkansızlığı sabit değildir. Aksine insanlar, cinleri göremeseler de, Rasûlullah’ın da yaşadığı gibi bazen cinleri görmelerinin önünde bir engel olmayacağı düşüncesi daha kuvvetlidir. Bu görüşü Hattâbî, Begâvî, Kadı İyâz, Kurtubî, Nevevî ve başka âlimler de tercih etmişlerdir.²⁸² Bazı âlimlere göre, âyette geçen cinleri görmemekten maksat, onların insanları gördüğü gibi insanların da onları aynı şekilde göremeyeceğidir. Fakat mutlak anlamda onları görmenin imkansızlığı sabit değildir. İbn Teymiyye, Kirmânî (ö. 543/1149) ve Şevkânî de bu görüşü benimseyenlerdendir.²⁸³

Şevkânî’ye göre, pek çok âlim bu âyetle cinleri görmenin mümkün olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Fakat âyette cinleri görmenin asla mümkün olmadığına dair herhangi bir delil yoktur. Aksine onların bizi görebildiği gibi bizim de onları aynı surette göremeyeceğimiz anlatılmaktadır. Dolayısıyla buradan mutlak anlamda cinleri göremeyeceğimiz anlamı çıkmaz.²⁸⁴

İbn Hacer, Aynî ve bazı âlimler, âyetin zahirinden de anlaşılacağı üzere cinlerin Allah’ın yarattığı normal bir şekilde görülemeyeceğini beyan etmişlerdir. Fakat onlar

²⁸⁰ Mûsevî, s. 99; Subhânî, Cafer, s. 535; İbn Fîrnas, s. 318.

²⁸¹ Subhânî, Cafer, s. 535; İbn Fîrnas, s. 318.

²⁸² Bkz. Hattâbî, İ’lâmu’l-hadis fî şerhi Sahihî’l-Buhârî (thk. Muhammed bi Sa’d), Mekke, 1998, I, 400; Beğavî, Şerhu’s-sünne, II, 325; Kadı İyâz, Ebû’l-Fazl İyâz b. Musâ, İkmalu’l-mu’lim (thk. Yahya İsmail), Mısır: Dârü’l-vefâ, 1998, II, 443; Âlûsî, VIII, 481.

²⁸³ İbn Teymiyye, Mecmu’l-fetâvâ, XV, 7; Aynî, Umde, IV, 234.

²⁸⁴ Şevkânî, Muhammed b. Ali, Fethu’l-kadir, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1414, II, 288.

başka bir şekil ve surete girdikleri esnada, hadiste ve diğer rivâyetlerde de sabit olduğu gibi insanların onları görmeleri mümkün olur.²⁸⁵

İbn Battâl'a göre, cinleri aslî suretinde görmek, sadece peygamberler için mümkün olmakla birlikte bu, onların mucizelerinden sayılmaktadır. Fakat insanlar için onları gerçek şekillerinde görmek mümkün değildir. Rasûlullah'ın (s.a.v) rivâyette Cebrail'i 600 kanatlı surette gördüğünü, aynı şekilde zikredilen hadiste cinleri gördüğünü haber verdiği gibi melekleri de gördüğü sabittir. Fakat âyetle buyrulduğu gibi insanların cinleri görmesi mümkün değildir. Onları görmek, ancak kendi gerçek suretlerinden başka bir surete geçiş yaptıklarında mümkün olabilir. Ensârdan bir sahâbenin,²⁸⁶ bir cini evinde büyük bir yılan suretinde görmesi ve onu öldürmesi buna örnek olarak verilebilir.²⁸⁷

İbn Hazm, cinlerin mutlak anlamda görünmediklerini beyan etmiştir. Ona göre, Peygamberin ya da onun döneminde yaşayanların cinleri görmesi mümkündür. Zira âyetle de buyrulduğu gibi onlar bizi görebilmekte fakat biz onları görememekteyiz. Bundan dolayı herhangi bir kişi cinleri gördüğünü ya da görebildiğini iddiâ ederse, bu yalan olur. Fakat peygamberlerin mucize göstererek cinleri görmesi ise mümkündür.²⁸⁸

İmam Şafî'den gelen nakle göre, eğer güvenilir birisi cinleri gördüğünü iddiâ ederse onun şahitliği kabul olmamaktadır. Çünkü âyetle onları görmenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Ancak cinleri gören kişi peygamber ise bu mümkündür. Zira peygamber onları görebilir.²⁸⁹

Diğer bir görüş ise, Mu'tezile ve bazı âlimlere aittir. Onlara göre, mutlak anlamda cinleri görmek peygamberler ve insanlar için mümkün değildir.²⁹⁰ Bu görüşü Zemahşerî (ö. 538/1140) ve Râzi de tercih etmiştir. Zemahşerî bu âyeti cinleri görmenin mümkün olmayacağına ve onların insanlara görünemeyeceğine delil olarak göstermiştir. Çünkü onların kendi kendilerini görünür kılamayacağını ve böyle bir kudrete sahip olmadıklarını, her kim de onları gördüğünü söylerse yalancı olacağını belirtmiştir.²⁹¹

Hadisten cinleri görmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Âlimlerin beyan ve görüşleri ışığında, onları gerçek suretlerinde görmenin peygamberler için mümkün

²⁸⁵ İbn Hacer, Feth, IV, 571; Aynî, Umde, IV, 234.

²⁸⁶ Bkz. Müslim, Selâm, 139; Malik, İsti'zân, 33.

²⁸⁷ İbn Battâl, II, 108.

²⁸⁸ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal, Kahire: Mektebetü'l-hânci, trs, III, 179.

²⁸⁹ Şafî, Ahkâmü'l-Kur'an, Kahire: Mektebetü'l-hânci, 1994, s. 541.

²⁹⁰ Bkz. Aynî, Umde, IV, 234.

²⁹¹ Zemahşerî, II, 94.

olduğunu, fakat diğer insanlar için mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Âyetten cinleri gerçek suretlerinin dışında ancak başka suretlerde görmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların onları farklı suretlerde görmelerinden ziyade, onlarla birlikte bazı olaylar yaşamaları da müşahade edilmiş bir gerçektir. Sonuç olarak Ebû Hureyre ve daha birçok sahâbenin olaylarına bakıldığında, cinlerin gerçek suretlerinde değil, başka suretlere bürünüp insanlara göründükleri anlaşılabileceği görülebileceğine dair herhangi bir rivâyete rastlamadık.

16. Mürtedin Öldürülmesi

Hiz. İkrime Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

من بدل دينه فاقتلوه.

“Dinini değiştireni öldürün.”²⁹²

Başka bir rivâyette Ebû Musâ el-Eşarî şöyle demiştir:

أقبلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ومعي رجلان من الأشعريين، أحدهما عن يميني والآخر عن يساري، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستأكل، فكلاهما سأل، فقال: "يا أبا موسى، أو: يا عبد الله بن قيس" قال: قلت: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في أنفسهما، وما شعرت أنهما يطلبان العمل، فكأنني أنظر إلى سواكه تحت شفته قلصت، فقال: "لن، أو: لا نستعمل على عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى، أو يا عبد الله بن قيس، إلى اليمن" ثم اتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه ألقى له وسادة، قال: انزل، وإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديا فأسلم ثم تهود، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات. فأمر به فقتل.

“Ben Peygamber’in huzuruna vardım. Yanımda Eşarîler’den iki kişi vardı. Onların biri sağımda, diğeri ise solumda idi. Bu sırada Rasûlullah misvak kullanıyordu. Yanımdaki iki kişi Rasûlullah’tan görev almak istediler. Bunun üzerine Rasûlullah: “Ya Ebû Musâ!” veya “Abdullah b. Kays” buyurdu. Ebû Musâ dedi ki: “Ben: Seni hak ile gönderen Allah’a yemin ederim ki, bu iki kimse, gönülden görev almayı istemeyi bana bildirmedi ve ben onların böyle bir iş (vazife) isteyeceklerinden haberdar değildim.” Bu sırada ben, O’nun yukarı kalkmış olan dudağının altındaki misvağına bakıyordum. Rasûlullah (s.a.v): “İş dileyen kimseyi biz, işimiz üzerinde kullanmayız; ama sen Ya Ebû Musâ veya Abdullah b. Kays! Yemen’e git” buyurdu. Sonra onun arkasından Muâz b. Cebel gitti. Nihâyet Muâz, Ebû Musâ’nın yanına geldiğinde, Ebû Musâ onun için bir yastık koydu ve ona: “Bineğinden in” dedi. Ebû Musâ’nın yakınında bağlanmış bir kişi bulunuyordu. Muâz, Ebû Musâ’ya “Bu bağlı kişi nedir?” dedi. Ebû Musâ, “Bu bir

²⁹² Buhârî, İstitâbe, 2; İbn Mâce, Hudud, 2; Ebû Davûd, Hudud, 1; Tirmizî, Hudud, 25; Nesâî, Tahrim, 13; Ahmed b. Hanbel, II, 434.

yahûdi idi, İslama girdi (müslüman oldu), sonra yine yahûdi oldu” dedi. Ebû Musâ, Muâz’a “Otur!” dedi. Muâz (r.a) da üç defa: “Allah’ın ve Rasûlullah’ın hükmü olarak, dininden dönen bu adam öldürülünceye kadar ben oturmam” dedi. Bunun üzerine Ebû Musâ, onun hakkında emrini verdi, o da öldürüldü.”²⁹³

Abdullah b. Mesûd Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة.

“Allah’tan başka ilah bulunmadığına ve benim Allah’ın Rasulü olduğuma şahadet etmekte olan müslüman bir kimsenin kanı helal olmaz (Yani onu öldürmek caiz değildir). Ancak şu üç şeyden biri ile helal olur: Cana can (yani kısas), zina yapan evli kimse, dinden çıkıp müslüman cemaatini terk eden kimse.”²⁹⁴

Kur’an’da dinden dönme olayı ile alakalı birçok âyet vardır. Bu âyetlerden bazılarının meali şöyledir:

‘Sizden kim dininden döner ve kafir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliktir ve orada devamlı kalırlar.’²⁹⁵

‘İman edip sonra inkar edenleri sonra yine iman edip tekrar inkar edenleri sonra da inkarlarını artıranları Allah ne bağışlayacak ne de doğru yola iletecektir.’²⁹⁶

İslam âlimleri, buluş çağına gelmiş bir kişinin maddi veya manevi baskıya maruz kalmadan ve akli başındayken bilinçli bir şekilde İslamı terk etmesi durumunda mürted sayılacağını kabul etmişlerdir. Yukarıdaki hadisleri göz önünde bulunduran İslam âlimlerinin çoğu, dininden dönen erkeğin öldürülmesinin gerektiğine ittifak etmişlerdir. Ama kadın hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şafii, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre mürted olan kadın öldürülür. Fakat Hanefiler, kadının müslümanlara karşı düşman bir vaziyet alması, kendi toplumunda görüşüne itibar edilir bir kişi olması veya insanlar arasında otorite sahibi olması durumu dışında, kadının mutlak olarak öldürülmeyeceği görüşündedirler.²⁹⁷ İslam âlimlerine göre, öldürülmeden evvel,

²⁹³ Buhârî, İstîâbe, 2.

²⁹⁴ Buhârî, Diyât, 6.

²⁹⁵ Bakara, 2/217.

²⁹⁶ Nisa, 4/137. Mürtedle ilgili diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/108, 212; Al-i İmran, 3/85; Maide, 5/54; Fetih, 48/16.

²⁹⁷ Bkz. Kasânî, Alaüddîn Ebu Bekir b. Mesud, Bedâiü’s-sanâi fî tertibi’ş-şerâi, Beyrut, 1979, VII, 135.

dininden dönen erkekten tövbe etmesi istenir. Tövbeye davet konusunda ise, Ömer'in²⁹⁸ uygulaması delil gösterilmiştir.²⁹⁹

Son dönemde bazı âlimler mürted ile ilgili hadisleri Kur'an-ı Kerim'deki "*Dinde zorlama yoktur*"³⁰⁰ âyetine aykırı olduğu için kabul etmemişlerdir. Onlara göre, dini kabul etmede zorlama yoksa, dinden çıkma konusunda da seçme hakkı vardır. Bazı âlimler ise mürtedin cezasının had (öldürmek) değil, bilakis ta'zir olduğunu belirtmişlerdir.³⁰¹

Bazı âlimlere göre, mürted, düşmanla işbirliğinde bulunmadığı veya baş kaldırıp isyan etmediği müddetçe sadece bireysel olarak din değiştirmesinden dolayı öldürülmez. Fakat ideolojik ve siyasi amaçla kurulu düzene baş kaldırıp isyan etme ve düşmanla işbirliğinde bulunması durumunda öldürülmeyi hak etmektedir.³⁰² Yûsuf Kardavî de aynı şekilde bu görüşe yakın bir kanaat ileri sürmüştür.³⁰³

²⁹⁸ Hadis ise; "Ömer'in rivâyetinde bir kişi Yemen'den Ebû Musâ ve Muâz'ın yanından geldiğinde Halife ona yeni bir haber olup olmadığını sordu. O kişi de: "Evet var. Bir kimse müslüman olduktan sonra tekrar mürted oldu ve öldürüldü" dedi. Bunun üzerine Ömer, "Ey Allahım! O sırada ben onların yanında değildim. Hükmü ben vermedim. Bundan da razı değilim" buyurdu. Rivâyetten anlaşılacağı üzere Ömer'in bu olaydan razı olmaması mürtede tevbe etmesi için üç gün süre vermenin vacip olduğuna delildir". (Süyûtî, Şerhu sünen-i İbn Mâce, Karaçi: Mektebetü'l-kademî, trs, I, 182.).

²⁹⁹ Bkz. İbn Abdülber, et-Temhîd, V, 306; Süyûtî, Şerhu İbn Mâce, I, 182; İbn Kudâme, el-Muğnî, IX, 3. Ayrıca mürtedle ilgili detaylı bilgi için bkz. Vâkıdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, er-Riddetü mâ nübzetü min futuhi'l-İrâk, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990; Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Muhammed, Ahkâm ehli'l-milel ve'r-riddeti, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1994; Numân Abdürrezâk, Ahkâmu'l-mürted fi'l-İslâm, Riyâz: Dâru'l-ulum, 1983; Şehud, Ali b. Nâeif, Ahkâmu'l-mürted inde İbn Teymiyye, Beyrut, trs; Muhammed Fehrî, Ahkâmu'l-mürted fi's-şeriatî'l-İslâmiyye, Filistin, Camia Hebron, 2017; Abdullah Hâlim, Ahkâmu'l-mürted fi'l-İslâm, Mekke: Camia Ümmü'l-Kurâ, 1982; Kemâluddîn, Kârî, er-Reddetü ani'l-İslâm, Beyrut, trs; Mezruâ Mahmud, Ahkâmu'r-riddeti fi'l-İslâm ve'l-mürteddin, Beyrut, 1994; Abdulazim İbrahim, ukubetu'l-irtidade ani'd-din beyn'l-edille, Kahire: Mektebetü'l-vehb, 1993; Şirbinî, İmâd Muhammed İsmâil, Ukubetâ ez-zâni ve'l-mürted, Mektebetü'l-imân, 2005; Macit, İsmet, Düşünce, İnanç ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşam Hakkı, Samsun: OMÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Köse, Murtaza, İslam Kamu Hukuku Konusu Olarak İrtidat ve Mürtedin Hükmü, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Okur, Kaşif Hamdi, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1; Reşid Rıza, "Din Hürriyeti ve Mürtedin Öldürülmesi Meselesi", (trc. Hikmet Zeyveli), İstanbul, Kelime Dergisi 15, 1987; Sahip, Beroje, "İslam Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım", İslam Araştırmalar Dergisi, cilt. 17, say. 4; Yaşar, Yiğit, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suçu ve Cezasına Bakış", İslamiyat Dergisi, II/2, Ankara, 1999.

³⁰⁰ Bakara, 2/256.

³⁰¹ Bkz. Cemal el-Benna, s. 240; Kur'an Araştırmaları Grubu, s. 95. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Macit, İsmet, Düşünce İnanç ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşama Hakkı, Samsun: OMÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 62-84; Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler, s. 197; Toksarı, Ali, "Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele", Bilimname, XIX, 2010/2, s. 47-74.

³⁰² Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve Istilhatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1969, IV, 14; Toksarı, Ali, "Din ve Vicdan Özgürlüğü", s. 47-74.

³⁰³ Kardavî, Yusuf, "cerimetü'r-riddeti ve ukubetu'l-mürted", Dimaşk, 2002, s. 20-32.

Kur'an'da mürtedlerle ilgili kıyâmet gününde bir müeyyideden bahsedilmesine karşılık, bunlara dünyada bir ceza verileceği hakkında sarîh herhangi bir hüküm yoktur. Ama Rasûlullah'ın mürtedlerle ilgili uygulamalarına baktığımız zaman onların öldürülme sebebinin sadece mürted olmalarından dolayı değil, aynı zamanda mürtedlerin isyan etme ve düşman tarafına gitmeleri, müslümanları öldürmeleri ve gasb gibi suçlarından dolayı idam cezasının uygulandığını görmekteyiz. Mesela, Abdullah b. Hatal'ın öldürülmesi olayı *Sahih-i Buhârî* ve *Müslim* başta olmak üzere muteber bazı kaynaklarda nakledildiğine göre, Rasûlullah Mekke'ye girdiğinde bir kişi kendisine gelip İbn Hatal'ın Kabe'nin örtülerine yapışmış olduğunu söyledi. Bunun üzerine Rasûlullah, onun öldürülmesini emretti.³⁰⁴ Dikkat edilecek olursa İbn Hatal'ın dininden dönmesi basit bir din değiştirme olayı değildir. İbn Hatal, köle de olsa bir kişiyi öldürmüş ve ayrıca cariyelerinin Rasûlullah'ı hicvetmelerini sağlamış veya en azından hicivlerini müsamaha ile karşılamıştır. Ayrıca bir rivayette Hz. Âişe'nin, müslüman birisini öldürmenin helal olması için üç sebep zikretmesidir: Evli bir kişinin zina etmesi, müslüman bir kişiyi kasten öldürmek, İslamdan çıkarak Allah ve Rasulü'ne savaş açmak. O, zina eden evli kişinin recmedileceğini, müslüman bir kişiyi kasten öldürene kısas uygulanacağını, İslamdan çıkarak Allah ve Rasulü'ne savaş açan kişinin ise ya öldürüleceğini, ya asılacağını, ya da sürgün edileceğini ifade etmektedir.³⁰⁵

Sonuç olarak bize göre, bireysel bir şekilde, örgütlenme yapmaksızın dinden çıkan kişinin cezası had değil, ta'zirdir. Böyle bir kişinin, din ve vicdan özgürlüğü kapsamında özgür iradesi ile girmiş olduğu ya da yaşadığı dini terk etmesi durumunda, Kur'an-ı Kerim'de haddi belli edilmiş bir ceza söz konusu olmadığından ve Rasûlullah'ın mürted olanlarla ilgili farklı işlemlerinden dolayı bu suçun had değil, ta'zir suçları çerçevesinde ele alınması gerektiği söylenebilir. Zira ölüm cezasını gerektiren irtidat, basit ve bireysel bir din değiştirme olayı değil, siyasi ve idolojik amaçla kurulu düzene baş kaldırıp isyan etme, düşmanla iş birliği yapma ve gerektiğinde düşmanla birlikte müslümanlarla savaşma olayıdır. Böyle bir davranış

³⁰⁴ Buhârî, Cihâd, 169; Müslim, Hac, 450. İbn Hişâm, İbn İshak'tan rivâyetle olayı şöyle anlatıyor. İbn Hatal, daha önce tövbe edip müslüman olmuştu. Rasûlullah onu zekat toplama memuru olarak görevlendirmişti. Yanında Ensar'dan bir sahâbi ile bir kölesi vardı. Yolda bir yerde konakladılar. Köleden teke kesip etinden yemek yapmasını istedi ve daha sonra uyudu. Uyandığında kölenin yemek yapmadığını görünce onu öldürdü ve irtidat edip tekrar müşrik oldu. İbn Hatal'ın iki cariyesi vardı. Bunlar Rasûlullah'ı (s.a.v.) hicveden şarkı ve türkü söylerlerdi. Rasûlullah (s.a.v.) İbn Hatal ve cariyelerinin öldürülmelerini istedi ve onlar öldürüldü. (Bkz. İbn Hişâm, Siret, I, 14)

³⁰⁵ Ebû Davûd, Hudud, 1.

içinde bulunan kişinin pozitif hukukta varsa ölüm cezasını hak etmiş olması yadırganamaz.

17. Rasûlullah'ın Âyetleri Unutması

Âişe şöyle demiştir:

سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً يقرأ في المسجد، فقال: رحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا آية.

“Rasûlullah mescitte Kur'an tilavetinde bulunan bir kişiye kulak verdi ve: “Allah bu kuluna rahmet etsin, bana şu şu âyetleri hatırlattı” buyurmuştur.³⁰⁶

Başka bir rivâyette ise Hz. Âişe'nin anlatımı şöyledir:

تهجد النبي صلى الله عليه وسلم في بيتي، فسمع صوت عباد يصلي في المسجد، فقال: "يا عائشة أصوت عباد هذا؟"، قلت: نعم، قال: اللهم ارحم عبادا.

“Rasûlullah evimde teheccüd namazını eda ederken mescitte namaz kılmakta olan Hz. Abbâd'ın sesini işitti: “Yâ Âişe, bu Abbâd'ın sesi mi?” diye sordu. Ben: “Evet” deyince de: “Allah Abbâd'a rahmet etsin” buyurdu.³⁰⁷

Bu âyet, Hz. Abbâd'ın okumasıyla Rasûlullah'ın “hatırladım” dediği Yûsuf suresinin 105. âyetidir.³⁰⁸

Bütün bu rivâyetlerin ifade ettiği şey aynıdır. Zira Hz. Abbâd, namazda Kur'an'ı öyle yüksek sesle okuyordu ki, Rasûlullah mescidin yanındaki kendi odasından onun sesini işitiyordu.

Bazı âlimler bu hadisi, kıyâmet suresinin 19. ‘Sonra şüpheden olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir’ ve Â'lâ suresinin 6. ‘Sana (Kur'an'ı) okutacağız; Sen hiç unutmayacaksın’ âyetlerine muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.³⁰⁹ Zekeriya Uzun, Buhârî'nin, eserinde Rasûlullah'ın âyeti unutmuş olduğunu ve namaz kılan bir sahâbenin o âyeti hatırlattığına dair böyle bir rivâyeti nasıl naklettiğine anlam verememiştir. Rasûlullah ile birlikte Hz. Cebrail Kur'an-ı Kerim'i tekrarlamıyor muydu? Kıyâmet suresinde Allah: ‘Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et’ buyurmuştur.³¹⁰

³⁰⁶ Buhârî, Şehadat, 11; Müslim, Salât, 224; Ebû Davûd, Kıyâmu'l-leyl, 10. Ebû Davûd'da, İbn Ömer'den nakledilen rivâyete göre “Rasûlullah namaz kılarak kıraatte takıldı. Namazını tamamlayınca Ubey b. Kâ'b'a arkasında namaz kılıp kılmadığını sordu. Ka'b: “Evet” deyince Rasûlullah: “Beni sesli olarak düzeltmene engel olan nedir? (Bana neden hatırlatmadın)” buyurmuştur. (Ebû Davûd, Salât, 14.)

³⁰⁷ Buhârî, Fezâil'l-Kur'an, 26.

³⁰⁸ Azimabâdî, Muhammed Eşref b. Emir, Avnü'l-ma'bud, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415, IV, 148.

³⁰⁹ Bkz. Cemal el-Benna, s. 280; Uzun, Zekeriya, s. 45; İbn Firnas, s. 267.

³¹⁰ Uzun, Zekeriya, s. 45.

Cemal el-Benna da “Kur’an-ı Kerim’deki âyetlere böyle açıkça muhalif olan hadisleri Buhârî’den çıkartmak gerekir, İmam Buhârî bu hadisleri nasıl nakleder?” ifadelerini kullanmıştır.³¹¹

İbn Firnas’a göre, eğer bu hadis kabul edilirse, o zaman Rasûlullah’ın başka âyetleri de unutmuş olabileceği ihtimali gündeme gelir ki, bu da hayattayken unuttuğu o âyetleri kendisine kimsenin hatırlatmadığı, Kur’an’ın tamamlanmadığı ihtimalini doğurur. Hâlbuki Allah Kur’an-ı Kerim’de Âlâ suresinin 6. âyetinde: ‘Sana Kur’an’ı okutacağız sonra unutmayacaksın’ buyurmuştur.³¹²

Muhammed Sadık Necmi, hadisin açık ve net olarak uydurma olduğunu iddiâ etmiştir. Ona göre, hadis Kur’an’a, sünnete ve akla aykırıdır. Rasûlullah’ın kendisine gelen vahyi unutması mümkün değildir. Onun din konusunda sonsuza kadar var olacak böyle bir mucizeyi aklında tutacak kuvvetten yoksun olması da mümkün değildir. Şayet öyle olsaydı kendisine vahiy indirilmez, risalete de ehil olmazdı. Gerçek şudur ki bu hadis, Rasûlullah’a atılmış bir iftiradır. Kur’an âyeti bu hadisi reddetmektedir.³¹³

Aynî, yukarıda bahsedilen “Rasûlullah’tan unutma nasıl sadır olabilir” gibi tartışmalara ilişkin verdiği cevabında şöyle demiştir: “Unutmak Rasûlullah’ın elinde değildir. Âlimlerin çoğunluğuna göre herhangi bir hüküm, teklif ve tâlimat ile ilgiliyse Rasûlullah’ın onu o anda unutması mümkün değildir. Genel anlamda unutması ise sonradan tekrar hatırlaması ya da hatırlatılması şartıyla mümkündür. Rasûlullah’ın âyeti unuttuğu zikredilen bu hadiste, böyle bir unutmanın vaki olduğu noktasında kimseden bir itiraz nakledilmemiştir” (Yani böyle bir unutma olabilir).³¹⁴

İbn Hacer, Ebu Bekir İsmâîlî’nin görüşünü naklederken, Rasûlullah’ın unutmasının iki türlü olduğunu belirtmektedir. Birincisi; Kur’an-ı Kerim’den bir âyeti unutup, çok kısa bir sürede hatırlatılmasıdır. Böyle olması insanlık gereğidir. İbn Mesûd’un rivâyetinde: “Ben de sizler gibi beşerim. Sizler gibi ben de unuturum”³¹⁵ buyurması buna delildir. İkincisi; Allah’ın, bir âyeti nesh etmeyi dilediğinde onu Rasûlullah’ın kalbinden kaldırıvermesidir. Âlâ suresindeki istisnadan bahsedilen âyetten maksat işte bu ikinci tür unutmadır. Birincide ise âyeti unutmaması, kendisine çabucak hatırlatıldığı anlamındadır. Zira Allah: ‘Kur’an’ı biz indirdik, elbette onu yine biz

³¹¹ Cemal el-Benna, s. 280.

³¹² İbn Firnas, s. 267.

³¹³ Necmi, Sadık, s. 267.

³¹⁴ Aynî, Umde, XX, 51.

³¹⁵ Bkz. Müslim, Mesacid, 93.

koruyacağız' buyurmuştur.³¹⁶ Bu âyetten de anlaşılacağı üzere Rasûlullah herhangi bir âyeti uzun süre unutamaz. İbn Hacer, bu hadisle Rasûlullah'ın unuttuğunun ispatlanmış olduğunu bildirmektedir. Fakat bazı usul âlimleri ve ehl-i tasavvuf, Rasûlullah'tan unutma gibi bir şeyin sadır olmadığını belirtmişlerdir. Elbette bazı durumlarda unutma ihtimali vardır. Ancak buna gerçek anlamda unutma denmez. Kadı İyâz, usul âlimlerinden sadece Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin bu görüşte olduğunu beyan etmiştir. Diğer bütün usul âlimleri ise cumhur-u ulemanın görüşündedirler. Fakat Kadı İyâz'ın bu görüşü zayıftır.³¹⁷

Âlûsî, Rasûlullah'ın Kur'an'daki herhangi bir âyeti unutmasının, sonradan hatırlayamayacağı anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir.³¹⁸

Rasûlullah'ın (s.a.v.) unutmasıyla ilgili hadisleri çok sayıda hadis âlimi rivâyet etmiştir. Bütün bu rivâyetlere baktığımızda Rasûlullah'ın da unutableceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira o da bir insandı ve Allah insanın fitratına unutma gibi bir özellik vermiştir. Fakat Rasûlullah ile normal insanlar arasında çok kısa bir sürede hatırlayıp hatırlamama noktasında fark bulunmaktadır. Normal insanların durumu ise böyle değildir. Dolayısıyla rivâyetlerden, âyetteki unutma ifadesine Rasûlullah'ın âyeti unutup bir daha da hatırlamadığı ya da hatırlamasının uzun sürdüğü gibi bir anlam yüklenirse yanlış olacağını anlamalıyız. Zira Rasûlullah'ın bu şekilde unutması risâlet görevine aykırı olduğundan dolayı mümkün değildir.

18. Uğursuzluğun Kadın, Ev ve Atta Olması

İbn Ömer Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

الشؤم في المرأة، والدار، والفرس.

“Uğursuzluk kadın, ev ve attadır.”³¹⁹

Sehl b. Sa'd es-Sa'di ve İbn Ömer'den den nakledilen rivâyette Rasûlullah şöyle buyurmuştur:

إن كان الشؤم في شيء، ففي الفرس والمرأة والمسكن.

“Bir şeyde uğursuzluk olsaydı, bu atta, kadında, meskende olurdu.”³²⁰ Bu ikinci rivâyette şartla birlikte bahsedilmiştir.

³¹⁶ el-Hicr, 15/9.

³¹⁷ İbn Hacer, Feth, IX, 85.

³¹⁸ Âlûsî, XV, 318.

³¹⁹ Buhârî, Nikâh, 18; Müslim, Selâm, 115; İbn Mâce, Nikâh, 55; Tirmizî, Edeb, 58; Malik, İsti'zân, 19; Ahmed b. Hanbel, IV, 301.

³²⁰ Buhârî, Nikâh, 18; İbn Mâce, Nikâh, 55.

Hadisi pek çok âlim, Kur'an-ı Kerim'deki Hadid suresinin 22. 'Yer yüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır' âyetine muhalif olduğu gerekçesiyle, aynı şekilde Âişe'den nakledilen aşağıdaki rivâyeti ve başka rivâyetleri dikkate alarak reddetmişlerdir.³²¹

Âişe çok sayıda hadisi Kur'an-ı Kerim'deki âyetlere muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Hz. Âişe'nin rivâyetini Ahmed b. Hanbel rivâyet etmiştir. Rivâyete göre, bir kişi Âişe'ye Ebû Hureyre'nin Rasûlullah'tan uğursuzluğun kadın, ev ve atta olduğu yönünde rivâyette bulunduğunu söyledi. Âişe buna öfkeleni ve tekrar tekrar Rasûlullah'ın öyle söylemediğini, aksine cahiliye dönemindeki insanların sözlerini aktardığını ifade etti ve Hadid suresinin 22. âyetini okudu.³²² Ayrıca Buhârî'nin bir rivâyetinde uğursuzluk diye bir şey olmadığı geçmektedir.³²³

Aynî, uğursuzlukla ilgili rivâyetten bahsederken, bazı rivâyetlerde üç şeyde uğursuzluğun geçtiğini belirtirken, bazı rivâyetlerde ise uğursuzluk diye bir şeyin kesinlikle olmadığını belirtmektedir. Ona göre, bir şeyin hem var hem de yok olduğunu ifade etmek mümkün değildir ve bu Rasûlullah'ı da zan altında bırakmaktır. Bu konu hakkında doğru olan, uğursuzluğun olmadığını aktaran hadisin tercihe şayan olduğudur.³²⁴ Dolayısıyla kadın, ev ve atta uğursuzluk olduğunu ifade eden hadisleri Rasûlullah cahiliye inançlarını anlatmak için zikretmiştir. Zira cahiliye dönemindeki insanlar bu üç şeyde uğursuzluk olduğuna inanıyorlardı. Bu hadisten, müslümanların inancında bu sayılan üç şeyde uğursuzluk olduğu anlamı çıkmaz. Hz. Âişe'nin de hadisi reddederken açıkladığı gibi Rasûlullah cahiliye dönemi insanların inançlarından bahsetmiştir. Kur'an'daki Tevbe suresinin 9., Hadid suresinin 22. âyetleri ve diğer rivâyetlerden dolayı söz konusu (Uğursuzluk kadın, ev ve attadır) hadis batıldır.³²⁵

Özaşar, Rasûlullah dönemindeki yaygın olan inançlardan olan; kadında, evde ve atta uğursuzluk bulunduğu düşüncesinin reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Rasûlullah'ın "Uğursuz sayma yoktur" hadisi ve Âişe'nin açıklaması da buna bir delildir.³²⁶

³²¹ İbn Firnas, s. 341; Cemal el-Benna, s. 306; Salih Ebû Bekir, s. 201.

³²² Ahmed b. Hanbel, V, 123.

³²³ Bkz. Buhârî, Tıb, 19.

³²⁴ Bkz. Buhârî, Tıb, 54.

³²⁵ Aynî, Umde, XIV, 143.

³²⁶ Özaşar, Mehmet Emin, Hadislerle İslam, Ankara: DİB Yayınları, 2013, I, 685-686.

İlyas Çelebi'ye göre, Kur'an'da uğursuzluk anlayışından olumsuz bir şekilde bahsedildiği ve ilk rivâyetin (kadında, atta ve evde uğursuzluk bulunduğu) aksine başka rivâyetlerde bu anlayışın cahiliye zamanına nisbet edildiği göz önüne alındığında, bu üç şeyi uğursuz kabul etmenin İslama değil, Araplar'ın İslam öncesi zamanına ait bir adet olduğu anlaşılmaktadır. O, ilk rivâyetteki karışıklığın, râvînin “eğer herhangi bir şeyde uğursuzluk olsaydı” cümlesini atlamasından kaynaklandığını ifade etmektedir.³²⁷

Kirmânî, “Üç şeyde uğursuzluk vardır” ve “Uğursuzluk yoktur” hadisleri arasında zıtlık vardır diyenlere, Hattâbi'nin ifadelerini naklederek cevap vermektedir. Hattâbi, uğursuzluk yoktur ifadesinin genel olduğunu ve üç şeyde bulunmasının ise istisna olduğunu belirtmiştir. Hattâbi'ye göre uğursuzluk ancak eşinin hoşlanmadığı bir kadında, oturanların hoşlanmadığı bir evde, (sahibinin hoşlanmadığı) atta vardır. Ayrıca uğursuzluk bunların varlıklarında ve yaratılışlarında sayılamaz, ancak ilahî bir takdir neticesinde meydana gelebilir.³²⁸

İbn Hacer, ‘Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar da vardır’³²⁹ âyetini zikretmiş ve bu âyetteki gibi genelinin değil de bir kısmının tahsis edilmesi gerektiğini ve âyette geçtiği gibi uğursuzluğun tüm kadınlarda değil, bazı kadınlarda olduğunu ifade etmiştir.³³⁰

Muhammed Taki Osmanî'ye göre, bu üç şeydeki uğursuzluğun manası hakikî değil, bilakis bunların tabiata uyuşmadığıdır. Zira bu üç şey, çeşitli musibetlere aracılık yapmaktadır. Hadiste uğursuzluğun bu üç şeyle sınırlandırılmasının sebebi, onların musibetlere aracı olma hususunda daha kuvvetli ve daha fazla olmalarıdır. Zira bu üç şey, insanlarla sohbet ve beraberliği uzun olan ve insanların kendilerine hergün ihtiyaç duyduğu şeylerdendir. Dolayısıyla bu üç şey insan tabiatıyla uyuşmazsa, insana her an zarar verebilir. Bunu Bezzaz'ın nakletmiş olduğu rivâyet³³¹ desteklemektedir. O rivâyete göre, üç şey saâdettedir: “Salih kadın, geniş ev ve güzel binek.”³³²

Konuyla ilgili ‘Bilesiniz ki onlara gelen uğursuzluk Allah katındandır, fakat onların çoğu bunu bilemezler.’³³³ ‘Uğursuzluk, Allah katındadır’³³⁴ âyetleri; uğursuzluk

³²⁷ Çelebi, İlyas, “Uğursuzluk”, DİA, XLII, 51-52.

³²⁸ Kirmânî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf, el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi'l-Buhârî, Beyrut: Dârü ihyâi't-tûrasi'l-Arabi, 1937, XII, 140.

³²⁹ Teğâbun, 64/14.

³³⁰ İbn Hacer, Feth, X, 369.

³³¹ Bkz. Bezzâz, Ebû Ya'kûp İshâk b. Abdillâh, Müsned, IV, 11.

³³² Osmânî, Taki, IV, 333.

³³³ A'raf, 7/131.

³³⁴ Neml, 27/47.

nedeninin veya varlığının Allah nezdinde olduğunu ifade etmektedir. Bu âyetler uğursuzluğun mutlak anlamda yok olduğuna delil değil, tam tersine Allah katında ve bazı durumlarda var olduğunu göstermektedir.

Konuyla ilgili hadislere baktığımızda uğursuzluk yoktur, uğursuzluk saymak şirktir, hastalığın bulaşması yoktur gibi rivâyetlerin, uğursuzluk hakkında genel bir hükmü içerdiği anlaşılmaktadır. Çünkü hastalıklar genellikle bulaşmazlar. Ancak bazı hastalıkların bulaşıcı özelliğini taşıması müşahade edilmiş bir vakıadır. Uğursuzluk anlayışı da genel hükmün içerisinde istisnai bir husustur. Konuyla ilgili Hz. Âişe'nin tenkidi, Ebû Hureyre'nin hadisi ile ilgilidir. Bu tenkid Hz. Sehl b. Sa'd ve Hz. İbn Ömer gibi sahâbe rivâyetlerini kapsamamaktadır. Hz. Ebû Hureyre'nin rivâyeti de Buhârî'de yoktur. Ayrıca, onun Rasûlullah'ın böyle bir ifade kullanmadığını belirtmesini ise; kadın, at ve ev cinsinin çoğunu ihtiva eden uğursuzluk anlayışının reddi için söylediğine yorumlamak mümkündür. Bize göre, hadisin hakikî manaya hamledilmesi, hadislere yönelik tenkidlerin ortaya çıkmasına sebep teşkil etmesi muhtemeldir. Hâlbuki buradaki uğursuzluğun hakikî manada değil, tabiata uyuşmama manasında olması ihtimal dahilindedir. Ayrıca Âişe'nin rivâyetinden dolayı, uğursuzluğun varlığını rivâyet eden sahâbenin eksik veya yanlış duydukları ya da hatalı rivâyet ettikleri gibi bir durumun ortaya çıkması da muhtemeldir. Sonuç olarak, bu konudaki bazı rivâyetlerde Rasûlullah'ın "Uğursuzluk namına birşey varsa at, kadın ve evdedir" sözleri bizce bu konudaki ihtilafa meydan çıkarmayacak kadar açıktır. Çünkü bu hadisin manası şu şekildedir: Uğursuzluk adına birşey olsaydı şu üç şeyde olurdu. Ama uğursuzluk adına birşey yoktur. Buna binaen bunlarda da uğursuzluk yoktur. Dolayısıyla hadiste, cahiliye dönemindeki insanların sözlerini aktarmış olabilir.

19. Safa ve Merve Arasında Sa'yın Sünnet Olmaması

İbn Abbas şöyle demiştir:

ليس السعي ببطن الوادي بين الصفا والمروة سنة، إنما كان أهل الجاهلية يسعونها.

"Safa ve Merve arasındaki vadinin içinde sa'y etmek (koşmak) sünnet değildir. Aksine cahiliye dönemindekiler Safa ve Merve arasında koşarlardı."³³⁵

Buhârî bu rivâyeti, İbn Abbas'tan mevkuf olarak rivâyet etmiştir. Rivâyet, zahirî anlamda Kur'an-ı Kerim'deki Bakara suresinin 158. 'Şüphe yok ki, Safa ile Merve Allah'ın koyduğu nişanlardandır' âyetine muhalif görünmektedir. Zira âyette Safa ve

³³⁵ Buhârî, Menâkib, 27.

Merve arasında sa'y etmenin (koşmanın) Allah'ın şîârı olduğu belirtilmektedir. Hadis ise sa'y etmenin sünnet olmadığı izlenimi vermektedir. Bundan dolayı bazı âlimlere göre, hadis zayıftır.³³⁶

Aynî, rivâyette sa'y etmekten kastedilenin hızlı hızlı koşmak olduğunu beyan etmiştir. Yani İbn Abbas'a göre Safa ve Merve arasında sa'y ederken hızlı koşmak sünnet değildir. Aynî'ye göre, İbn Abbas'ın görüşünden mutlak anlamda sa'y etmenin sünnet olmadığı manası çıkmaz. O, hızlı hızlı koşmanın sünnet olmadığını beyan etmek istemiştir. Çünkü sa'y hakkında her ne kadar âlimler arasında farz ve vacip olup olmadığı konusunda ihtilaf olsa da hiçbiri bunun sünnet olduğunu inkâr etmemiştir. İmam Malik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre sa'y, haccın rükünlerindendir. Hanefilere göre ise rükün değil, vaciptir.³³⁷

Kastâlânî de İbn Abbas'ın mutlak anlamda sa'y etmenin değil de koşmanın sünnet olmadığı yönündeki görüşünü beyan etmiştir. Zira sa'y Rasûlullah'ın yaptığı ameldir. Haccın vaciplerinden olup rükündür. Âlimlerin çoğunluğuna göre, sa'y yaparken hızlı hızlı yürümek müstehaptır. İbn Abbas ise bu görüşte değildir.³³⁸

İbn Abbas'tan nakledilen bu rivâyette Safa ve Merve arasında sa'y etmenin ilk bakışta sünnet olmadığı izlenimi doğmaktadır. Bazı kişiler de bu hadisi âyete muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Hâlbuki hadiste sa'y etmekten maksat mutlak anlamda sa'yın kendisi değil, cahiliye dönemi insanların koştuğu gibi koşarcasına yürümekten sakındırmadır; bizzat sa'yın kendisinden sakındırma değildir. Zira hiç kimse de sa'yın sünnet olduğunu inkâr edemez. Dolayısıyla hadis kendi bağlamında doğrudur. İtiraz edenlerin rivâyette geçen sa'y kelimesini mutlak anlamda koşmak olduğuna hamletmeleri, onların vehminden ibarettir. Çünkü İbn Firnas sa'yın sünnet olmadığını anlamıştır.

20. Rasûlullah'ın Abdest Almadan Namaz Kılması

İbn Abbas şöyle demiştir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم نام حتى نفخ، ثم صلى وربما قال: اضطجع حتى نفخ، ثم قام فصلى.

³³⁶ Bkz. İbn Firnas, s. 137.

³³⁷ Aynî, Umde, II, 257.

³³⁸ Kastâlânî, VI, 181.

"Rasûlullah mescitte ses (horlayarak) çıkaracak düzeyde uyudu. Sonra namaz kıldı. Belki, ses çıkaracak kadar uzandığını söyledi. Sonra kalkıp (yani uyanıp abdest almadan) namaz kıldı."³³⁹

Bu rivâyeti bazı âlimler Kur'an'daki Maide suresinin 6. 'Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi dirseklerinize kadar yıkayın...' âyetine muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Onlar, "Kur'an-ı Kerim'de abdest almanın farz olduğu sabittir ve Rasûlullah da bizzat abdest almaya hükmetmiştir. Öyleyse Rasûlullah da Kur'an-ı Kerim'in açık hükmüne aykırı davranarak derin uykudan sonra nasıl olurda namaz için abdest almaz" demişlerdir.³⁴⁰ Bu ayetin uyumanın abdesti bozduğuna dair bir delil olması zordur. Çünkü bu ayette Allah abdestin bozulma şartlarını anlatırken, uykunun abdesti bozduğuna dair bir şey zikretmemiştir. Cumhur alimler bu görüşü benimsemiştir. Fakat bazı alimlere göre burada ayette uyku (نوم) kelimesi takdir edilmiştir. Ayetin anlamı ise "uykudan namaza kalktığınız zaman abdest alınız" şeklindedir.³⁴¹

İbn Hacer, uyku sebebiyle abdestin bozulduğu şüphesinin hadislerle sabit olduğunu söyler. Ona göre, Rasûlullah'ın gözleri uyusa da kalbi uyumazdı. Bundan dolayı da bazen abdesti bozulduğunda haberi olur ve uykudan kalktığında abdest alırdı. Bazen de abdest almazdı.³⁴²

İbn Battâl, uykudan sonra abdest tazelemeksizin namaz kılmanın Rasûlullah'a özel bir durum olduğunu beyan etmiştir. Zira onun gözleri uyusa da kalbi uyanıktır. Ona göre, bundan dolayı diğer bütün insanlar için hüküm, uykudan sonra abdestsiz namaz kılınmayacağı yönündedir. Uyku kalbe üstün gelirse abdest almak vacip olur. Rasûlullah'ın kalbi uyumamıştır. Bu nedenle de abdest almamıştır. Bu hadiste, bir keresinde uyandıktan sonra abdest aldığı, başka bir defada da uykudan kalktıktan sonra abdest almadığı beyan edilmiştir. Bu da onun uykusunun farklı durumlar arz ettiğine delildir. Bazen uyku galip geldiğinden abdestinin bozulup bozulmadığı konusunda kendi durumundan haberdar olmayabilir. Bazen de uyuduğu halde uykusu ağır basmazdı. Bu durumda abdest tazelemezd.³⁴³

³³⁹ Buhârî, Vudu', 5, Ezân, 140; Müslim, Salât, 184; İbn Mâce, Tahâret, 62; Ahmed, b. Hanbel, IV, 340.

³⁴⁰ İbn Firnas, s. 284.

³⁴¹ İbn Kesîr, Tefsir, III, 44.

³⁴² İbn Hacer, Feth, I, 239.

³⁴³ İbn Battâl, I, 227.

Aynî, Rasûlullah ve onun gibi diğer peygamberlerin yatıp uyuduklarında abdestlerinin bozulmayacağını beyan etmiştir. Aynî, onların kalplerinin uyanık kalmasının abdestlerini bozulmaktan kurtardığını belirtmiştir. Ubeyd b. Umeyr, nebîlerin uykularının vahiy gelme hali gibi olduğunu belirtmiştir. Hattâbî'ye göre, Rasûlullah'ın uyku halindeyken vahiy alabilmesi için uykunun onun kalbinden uzak tutulduğunu ifade etmiştir. Bazen de Rasûlullah'ın uykudan kalkınca abdest almasının sebebi farklı uyku halleridir. Bazen derin uykuya daldığında, uyanınca abdest alırdı.³⁴⁴

Rivâyetlere göre Rasûlullah'ın uyuduktan sonra abdest almadan namaz kıldığı sabittir. Bu rivâyetler ilk bakışta âyete muhalif gibi görünmekteyse de bu ve diğer rivâyetlerden, peygamberlerin ve normal insanların arasında uyku konusunda fark olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü nebîlerin rüyaları vahye dayanmaktadır.³⁴⁵ Zira bazı rivâyetlerden, Rasûlullah'ın gözü uyusa da kalbinin uyumadığı anlaşılmaktadır.³⁴⁶ Dolayısıyla peygamberler abdestlerinin bozulup bozulmadığını anlarlardı. Bu nedenle normal insanların durumlarını Rasûlullah'ın durumuyla kıyaslamak doğru olmaz. Netice itibârıyla rivâyetler kendi bağlamına göre doğrudur.

21. İmamların Kureyş'ten Olması

Kureyşin hilafeti ile alakalı birçok hadis nakledilmiştir. Biz konuyla ilgili sadece Buhârî'de geçen hadisleri nakledeceğiz.

a- Hz. Muaviye Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديه أحد إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين.

“Hilafet Kureyş'te kalacaktır. Onlar dini ayakta tuttukları müddetçe, kim onlara düşmanlık ederse, Allah onu yüzüstü cehenneme atar.”³⁴⁷

b- Hz. İbn Ömer'den nakledilen rivâyette şöyle denilir:

لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان.

“İnsanlardan iki kişi kaldığı sürece hilafet daima Kureyş'te olacaktır.”³⁴⁸

c- Hz. Enes b. Malik Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

³⁴⁴ Aynî, Umde, II, 257.

³⁴⁵ Rivayet için bkz. Buhârî, Vudu', 5; Tirmizi, Menâkib, 55.

³⁴⁶ Rivayet için bkz. Buhârî, Ezân, 162; Tirmizi, Menâkib, 55.

³⁴⁷ Buhârî, Ahkâm, 2.

³⁴⁸ Buhârî, Menâkib, 3, Ahkâm, 2; Müslim'de İbn Ömer'den nakledilen rivâyette ise: “İnsanlardan iki kişi kaldığı sürece hilafet Kureyş'te devam eder. (Bkz. Müslim, İmâre, 1820) , Diğer bir rivâyette de “insanların hayırda da şerde de Kureyş'e tabi oldukları” buyrulmuştur. (bkz. Müslim, İmâre, 1818) , Tirmizî'de Amr b. el-Âs'tan nakledilen bir rivâyette o der ki: “Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: “Kureyş, Kıyâmete kadar insanların hayır ve şerrinde emir olacaktır.” (Bkz. Tirmizî, Fiten, 49).

اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة.

“Üzerinize başı kuru üzüm gibi siyah, Habeşli bir köle bile tayin edilse dinleyin ve itaat edin.”³⁴⁹

Buhârî’de Kureyş kabilesinin hilafetiyle ilgili hadisler, Kur’an’a ve bazı hadislere muhalif olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Rasûlullah’tan sonra kimin halife olacağı meselesine Kur’an’da hiç temas edilmediği gibi, Şia’nın iddisından sarf-ı nazar edecek olursak, Rasûlullah’ın da bu hususta şahsen herhangi bir görüş beyanında bulunmadığı târihî bir gerçektir. Bu hususta Âişe şöyle demiştir: “Rasûlullah kimseyi halife bırakmadan vefât etti. Şâyet birisini halife bırakacak olsaydı, bu zat ya Hz. Ebû Bekir olurdu ya da Hz. Ömer.”³⁵⁰ Fakat bununla birlikte bazı hadislerde hilafet hakkının Kureyş’lilere ait olduğu ifade edilmiştir.

İmamın Kureyş’ten olmasıyla ilgili hadislere, Kur’an-ı Kerim’deki Hucurat suresinin 13. âyeti ‘*Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dışından yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkanınızdır*’ ve Enes b. Malik’ten nakledilen Habeşli kölenin emirliği ile ilgili hadislerden dolayı itiraz edilmiştir.³⁵¹ Bazı kişiler, İslam’da eşitlik anlayışına göre soy ve nesep bakımından kimsenin kimseye üstünlük kuramayacağını, dolayısıyla halife olmak için Kureyş’li olma şartının ve müslümanların bunda icmâ ettikleri yönündeki görüşlerin yanlış olduğunu iddiâ etmişlerdir.³⁵²

İmam Şafii, *el-Ümm* adlı eserinde Kureyş’in hilafeti ile ilgili hadislerden bazısını zikrederek, hilafeti Kureyş’in hakkı olarak göstermektedir. Ayrıca İmam Şafii, mescitlerdeki imamlık hususunda dahi nesep unsuruna dikkat etmektedir.³⁵³

Ebû’l-Hasen el-Eş’arî (ö. 330/941), *Makalatu’l-İslamiyyîn* adlı eserinde Kureyş’in hilafeti hakkında şöyle demiştir: “Rasûlullah vefât ettikten sonra müslümanların düştükleri ihtilafların ilki, imamet meselesidir... Bunun üzerine (Ensâr) bu hadise boyun eğmiş ve bizden bir emir, sizden bir emir demişken, hakikate dönmüştür.”³⁵⁴

³⁴⁹ Buhârî, Ahkâm, 4.

³⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, VI, 63.

³⁵¹ Bkz. Buhârî, Ezân, 53.

³⁵² Pervîz, Gulâm Ahmed, Selim key nâm hutût, Lahor: Tulû-i İslâm, trs, III, 213.

³⁵³ Şafîî, el-Ümm, Beyrut: Dârü’l-ma’rife, 1393, I, 140-143.

³⁵⁴ Eş’arî, Makalâtü’l-İslamiyyîn, I, 2.

İbn Haldûn (ö. 808/1416), *Târih* adlı eserinin mukaddimesinde Hilafet veya İmamet meselesini geniş bir şekilde incelemiştir. O, imamet işini ümmet içinde kararları muteber olan kişilerin seçmesine bırakmış ve imamda aranacak şartların dört tane olduğunu belirtmiştir: İlim, adalet, ehliyet, görüş ve amelde etkili olacak organların sağlam olmasıdır. Ona göre, 5. şartta ihtilafa düşülmüştür. O da Kureyş’li olmaktır. Sonra hilafet konusunda ihtilafın ortaya çıkmasının sebebini şu şekilde zikretmiştir: “Fakat ne zaman ki Kureyş’in durumu zayıf bir hal aldı ve ırkçılıkları yayıldı... Dolayısıyla pek çok muhakkik alim Kureyş’lilik şartında şüpheye düştü ve Kureyş’lilik şartının olmaması görüşünü benimsediler ve “Başınıza Habeşli köle dahi geçse onu dinleyin ve ona itaat edin” gibi hadislerin, zahîrî manalarına tabi oldular. Fakat cumhur ulema, bu şartta ısrar etmiş ve her halükarda Kureyş’li olan bir kişinin imametini sahih saymıştır. İbn Haldûn Kureyş’te olma şartının ileri sürülmesine şöyle değerlendirir: “Kureyş, Araplar arasında siyasi istikrarı temin edecek en kuvvetli kabile idi. Onun için müslümanların işlerini görecektir olan kişinin dayanacağı kimseler kuvvetli olmalı ki, hedefine ulaşabilsin. Şeriat sahibi, hükümlerini herhangi bir soya, bir asra ve bir millete has kılmış değildir. İslam’a davet işi umumidir (herkese açıktır ve her müslümanın vazifesidir). Halife, insanların işlerini görmekle vazifelidir.”³⁵⁵

İbn Haldûn’a göre, hilafetin gerektirdiği kudret Kureyş’de yoksa, halife olacak kişinin Kureyşli olma şartı da yoktur. Dolayısıyla Kureyşli olmayan kişiler de halife olabilirler.

İmam Nevevî, İbn Battâl, İbn Hacer ve diğer bazı âlimlere göre, hadislerle, hilafetin Kureyş’e has bir durum olduğu, başkaları için caiz olmadığı, bu konuda sahâbe döneminde icmâ sağlandığı, aynı şekilde sahabeden sonraki dönemlerde de icmâ olduğu sabittir.³⁵⁶ Dolayısıyla onlara göre, bid’at ehlinden her kim bunu inkâr ederse onun sözü sahabilerin, tâbiînin ve diğer bütün âlimlerin icmâsına ters düşeceği için batıl olur. Kadı İyâz, hilafetin Kureyşe ait olması gerektiği şartına bütün mezheplerin katıldığını ifade etmiştir. Bu hadisi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Benî Sâ’ide sakîfesinde delil olarak kabul edip amel etmiş, hiçbir sahâbe de karşı çıkmamıştır. Hiç kimse buna sözlü ve fiili olarak muhalefet etmemiştir. Bu sebeple âlimler konu üzerinde icmâ bulunduğunu ifade

³⁵⁵ İbn Haldûn, *Târih* (thk. Halil Şehâde), Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1988, I, 241-246.

³⁵⁶ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 200; İbn Battâl, VIII, 211; İbn Hacer, *Feth*, VI, 536; Lutfi Züeyr, *et-Teâruz fi’l-hadis*, Riyâd: Mektebetü’l-abikan, 1428, s. 333-406.

etmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezilenin, Hâricilerin ve onlara uyanların Kureyş'in dışından da halife olabileceği yönündeki görüşlerinin hiçbir kıymeti yoktur.³⁵⁷

Kadı İyâz ve diğer birçok alimler tarafından "İmamlar Kureyş'tendir" hadisinin ilk hilafet seçiminde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Benî Sâ'ide sakîfesinde delil olarak zikredilmesi ve hiçbir sahâbenin de itirazda bulunmadığı belirtilmiştir. Ancak incelemelerimize göre, Benî Sâ'ide sakîfesinde ilk hilafet seçiminde bu tür hadisler bahis konusu edilmemiştir. Fakat şarihler hilafetle ilgili hadisleri şerh ederken ilk hilafet seçiminde söz konusu hadisin delil olarak zikredildiğini ifade etmişlerdir.

Mehmed Said Hatiboğlu *Hilafetin Kureyşliliği* adlı makalesinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. Konuyla ilgili birçok âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra şöyle değerlendirmede bulunmuştur: "Görüyoruz ki, ilimde şöhret yapmış âlimler arasında pek mühim bir târihi hadiseyi yanlış anlamış olanlar az değildir. İnsanı Kur'anî prensiplerle gâyet isabetli değerlendiren Matûridî ve İbn Teymiyye gibi büyük isimleri bu meselede bocalatan husus, herhalde, "İmamlar Kureyş'tendir" hadisinin ilk hilafet seçiminde bahis konusu edilmemiş olduğunu tahkike zaman bulamamış, buna lüzum da görmemiş olmalarıdır. Diğer taraftan, bu hadisi devrin şartları içinde mütalaa eden âlimler, Kureyş kabilesini hilafetin hedefini gerçekleştirmekte, ilk devirlerde vücuduna ihtiyaç duyulmuş bir unsur olarak görmüşlerdir."³⁵⁸

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bize göre, hilafeti hak etmenin yolu herhangi bir aileye ya da nesebe mensubiyet olsaydı bu durum bir vazifeye ehil olmanın ilim, takva ve siyasi tecrübeye bağlı olduğu temel anlayışına dayanan İslamî sistemi esas alan bir yönetimin sonu olurdu. Bu hadislerden hilafetin Kureyş'e ait olduğu anlamının nereden çıktığına gelince; öncelikle belirtmeliyiz ki bu hadislerin sened bakımından sahih oldukları yönünde şüphe yoktur. Diğer yandan, bu hadislerle ve o dönemin şartlarına dikkatle bakıldığında hadislerde herhangi bir emir, hüküm, haber ve vasiyet olmadığı anlaşılır. Ancak Rasûlullah kabileler arası bir çekişme ihtimalini sezmiş olabilir. Her ne kadar bu çekişme Rasûlullah hayattayken vuku bulmadıysa da insanların bilinç altında bulunma ihtimali söz konusudur. Rasûlullah açısından kendisinin vefâtından sonra hilafet konusunda bir çekişme yaşanıp fitneye dönüşebileceğini tahmin etmek zor

³⁵⁷ Bkz. Nevevî, el-Minhâc, VI, 200; Aliyyü'l-Kâri, IX, 3863; İbn Hacer, Feth, VI, 536; Ayrıca daha detaylı bilgi için bkz. Kastalânî, VI, 7; Aynî, Umde, XVI, 75; Zeğir, Lutfi, s. 333-406; Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Hadisler, s. 278.

³⁵⁸ Hatiboğlu, Mehmed Said, "Hilafetin Kureyşliliği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978, s. 185.

olmasa gerektir. Bu nedenle daha hayattayken kendisinden sonra hilafetin Kureyş'e ait olacağını karara bağlamış olabilir. Bu çekişmede bir tarafta Kureyş kabilesi diğer tarafta Ensâr vardı. Rasûlullah hayattayken müslümanlar arasında işte bu iki grup, toplum nezdinde siyasi nüfuza sahiplerdi. Hilafet konusunda yaşanan bu büyük çekişme bir mescidin imamlığı konusu vesaire gibi küçük bir mesele değildi. Kureyş ve Ensâr açısından birbirlerine üstünlük sağlayabilecekleri iki husus söz konusuydu. Birincisi, dine yapılacak hizmet, ikincisi ise siyasi güç ve nüfuz. Dine hizmet konusunda iki grup da birbirlerine denk idi. Fakat ikinci konuda yani güç ve siyasi nüfuz bakımından Kureyş'in Ensâr'a karşı açık bir üstünlüğü bulunuyordu. Cahiliye döneminde Kureyş kabilesinin dini hizmetler ve siyasi liderlik anlamında tecrübesi olduğu için İslam'ın gelmesinden sonra da bu üstünlüğünü korudu. Araplar açısından Kureyş'e itaat etmek yeni bir şey değil, alışılmış bir durumdu. Araplar, cahiliye döneminde Kureyş'e gösterdikleri itaatin aynısını hiç çekinmeden İslam'a girdikten sonra da kolayca gösterebilirlerdi. Yeter ki dini bir engel olmasın. Bundan dolayı Rasûlullah imamın Kureyş'ten olacağını buyurarak Ensâr'ın değil de Kureyş'in lehine karar vermiş olabilir. Bu karar, Rasûlullah'ın (s.a.v) vefâtından hemen sonra Benî Sâ'ide Sakîfesinde Ensâr ve Muhacirler arasında vuku bulan çekişmenin sona ermesinde çok etkili olmuştu. Fakat Rasûlullah'ın halifenin Kureyş'ten olacağı yönündeki kararının Kureyş'e mensup olmakla ilgili olduğu düşüncesi tamamen yanlıştır. Rivâyetlere dikkatle bakılırsa o dönemde müslümanların hilafet gibi ağır bir yükü kaldırabilecek kabiliyete sahip kabilenin Kureyş olduğu açıkça anlaşılacaktır. Zira bazı alimlerin belirttiği gibi, bu kabile, Arapların güvenini kazanmıştı.³⁵⁹ Bu konu üzerinde yeterince düşünülürse, yukarıda da geçtiği gibi Kureyş'in tercih edilme sebebinde nesep ve kabileye vurgu yapıldığı ya da cahiliye döneminde Arapların güvenini kazanan Kureyş'e İslam'a girdikten sonra da güvenin devam etmesinin dikkate alındığı, bu nedenle de bu kabilenin hilafete layık olduğu anlaşılacaktır. Hadis âlimlerinin hilafet için Kureyş'li olma şartında icmâ etmelerinden kastedilen, Benî Sâ'ide sakîfesinde, önde gelen bütün muhacirlerin ve Ensâr'ın huzurunda oluşan icmâ ise, böyle bir icmânın teşekkülüne ve onun sıhhatine kimse karşı çıkamaz. Kaldı ki bu icmâ Peygamber'in vefât ettiği dönemin şartlarına uygun olarak teşekkül etmiştir. Benî Sâ'ide sakîfesindeki icmâda hilafet konusunda tercih belirlenirken Kureyş'li olma şartı işletilmemiştir. Kureyş

³⁵⁹ Bkz. Beyyumî, Mehrân Muhammed, Dirasat fi tarihi'l-Arabi'l-kadim, Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, trs, s. 372-377.

kabilesinin dine hizmetleri, kabilenin siyasi niteliği, etki ve nüfuzu dikkate alınarak hilafetin bu kabileye verilmesi tercih edilmiştir. Dolayısıyla eğer Kureyş bu özelliklere sahip olmasaydı hilafetin Kureyş'e verilmesi yönünde icmâ asla oluşmazdı. Eğer sahâbe, Rasûlullah'ın (s.a.v.) açıklamasını, "Halife Kureyş'li olacaktır" şeklinde İslam hukukunun kesin bir şartı gibi algılasaydı ve bu konuda Benî Sâ'ide sakîfesinde Ensâr ve muhacirler icmâ etseydi, icmânın içinde yer alan ikinci halife Hz. Ömer, hilafet için Kureyş'in dışından isimler zikredemezdi. Zira Hz. Ömer yaralandığı zaman ona: "Kendinden sonra bize kimi halife bırakıyorsun?" denildiğinde büyük bir hararetle buyurdu ki: "Şâyet Hz. Muâz b. Cebel sağ olsaydı, onu halife bırakırdım ve Rabbime kavuştuğumda, Rabbim bana: "Muhammed'in ümmetine kimi halife bıraktın?" deyince: "Senin kulun ve Rasulün olan Muhammed "Kıyâmet günü, âlimler rablerinin huzuruna geldiği vakit Hz. Muâz bir taş atma mesafesine kadar onların önünde olur" buyurduğu kimseyi bıraktım, derdim."³⁶⁰ Aynı şekilde Hz. Ömer, Hz. Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim hakkında da: "Sâlim hayatta olsaydı, onu halife bırakırdım ve rabbime kavuştuğumda, rabbim bana "Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Hz. Sâlim'i niye halife olarak bıraktın?" deyince: "Senin kulun ve Rasulün olan Muhammed "Şüphesiz Hz. Sâlim Allah ve onun Resulünü samimi olarak kalpten seviyordu" buyurmuştur şeklinde cevap verirdim" demiştir.³⁶¹ Şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, Hz. Muâz Kureyş'ten değil, Ensâr'dandı. Sâlim ise ne Kureyş'ten idi ne de Ensâr'dan. Nesep bakımından aslen Arap bile değildi. Acem idi ve Hz. Ebû Huzeyfe'nin azat ettiği bir köleydi. Dolayısıyla hilafet için Kureyş'ten olma şartı olsaydı ve bu konuda icmâ teşekkül etmiş olsaydı, Hz. Ömer'in bu icmâ'dan haberi olmaz mıydı? Ayrıca dikkatlice bakıldığında Hz. Ömer'in bu sözü Kureyş'in zayıflamadığı, aksine içlerinde Hz. Osman ve Ali gibi ileri gelenlerin de bulunduğu ve tamamen etkin olduğu bir dönemde sarf ettiği görülecektir. Aslında mesele hilafet için Kureyş'li olmak ya da olmamak değildi. Mesele, bütün müslümanların güvenini kazanmaktı. Kureyş, güç, kuvvet ve nüfuz yönüyle hilafet sorumluluklarını yerine getirmeye ehil bir kabileydi. Ayrıca Rasûlullah (s.a.v.) onlara Ensâr'dan birini ya da acemden azat edilmiş bir köleyi bile halife olarak tayin etseydi, o da sorumluluklarını yerine getirebilirdi. Fakat toplumda yeterince güven tesis etmeden

³⁶⁰ Zehebî, Tezkiratü'l-huffâz, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, I, 20; İbn Asâkir, Ebû'l-Kasim Ali b. Hasen, Târihu Dımaşk (thk. Amr b. Garame), Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1995, 58, 404.

³⁶¹ Taberî, Târih, IV, 227; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen Ali, el-Kamil fi't-târih (thk. Ömer Abdüsselâm), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabi, II, 440.

idarecilik görevini yürütmek mümkün değildi. Rasûlullah'ın, halifenin Kureyş'ten olacağını buyurmasının nedeni bu olabilir.

22. Peygamberlerin Çobanlık Yapması

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

ما بعث الله نبيا إلا رعى الغنم، فقال أصحابه وأنت؟ فقال: نعم، كنت أرها على قراريط لأهل مكة.

“Allah hiçbir peygamber göndermemiştir ki davar çobanlığı yapmış olmasın.” Sahâbenin “Sen de mi?” diye sorması üzerine: “Evet! Ben de Mekke ahalisi için ücretle koyun güderdim” buyurdu.³⁶²

Bazı âlimler, hadisi, Kur'an'ı Kerim'deki Nahl suresinin 36. ‘Andolsun ki biz, Allah’a kulluk edin ve Tağut’tan sakının diye her ümmete bir peygamber gönderdik’ ve Neml suresinin 16. ‘Süleyman Davûd’a varis oldu ve dedi ki: Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur’ âyetine ve ‘Biz her ümmete bir peygamber gönderdik’ âyetine aykırı olduğunu öne sürerek reddetmişlerdir.³⁶³

Reddedenlere göre, Allah'ın Kur'an'da buyurduğu üzere her ümmete peygamber gönderildiğine göre, bu demektir ki yeryüzünün coğrafi özellik bakımından farklılık arz eden her bölgesine mutlaka bir peygamber gönderilmiş olmalıdır. Dünyanın bazı bölgeleri ziraat ve çiftçilik yapmaya elverişli iken bazı bölgelerinde ise bu mümkün değildir. Yeryüzünün bazı bölgeleri çölden ibaret olduğu için herhangi bir peygamber bu bölgelerde çobanlık yapmış olamaz. Diğer yandan Allah, Davûd ve Süleyman’a hükümdarlık ve devlet idaresi bahşettiği için bu peygamberler de çobanlık yapmış olamazlar. Hatta Allah Rasûlü'nün de çobanlık yaptığı kesin değildir. Ayrıca, koyun gütmünün ne gibi bir hikmeti olabilirdi ki Allah bütün peygamberlerin koyun gütmelerini istesin?³⁶⁴

Yavuz Köktaş'a göre bu hadis sahihtir. Hadiste herhangi bir peygamberin bundan istisna edildiği bildirilmemiştir. Hatta İbn Hacer'in Buhârî'yi şerh eden kitabı *Fethu'l-bari* isimli eserinde, Nesâî'ye dayanılarak yer verilen bir rivâyette Hz. Davûd ve Hz. Musâ'nın (a.s) çobanlık yaptıkları açık bir şekilde ifade edilmiştir.³⁶⁵

³⁶² Buhârî, İcâre, 2.

³⁶³ Bkz. İbn Firnas, s. 338.

³⁶⁴ Bkz. İbn Firnas, s. 339.

³⁶⁵ Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler, s. 294.

Âlimler, bütün peygamberlerin koyun gütmesindeki hikmeti açıklarken, koyun güden kimselerin çobanlığa özgü olan koruyup kollama, alakadar olma, yumuşak kalpli ve göz kulak olma gibi insanların pek çoğunda olmayan fedakârca özellikleri taşıdıklarına dikkat çekmişlerdir. Koyunlar fitraten seri hareket eden, güçsüz hayvanlardır. Başiboş bırakıldığında kolayca dağılırlar, kızgınlıkla bir değnek vurulursa da hemen sakatlanırlar. Dolayısıyla onları gütmek için büyük bir inceliğe, şefkate ve koruyup kollayıcı bir vasfa sahip olmak gerekir. Hidâyetten mahrum kalmış bir insan, koyundan daha başiboş, hiçbir nasihatten nasiplenmemiş kimsedir. Bundan dolayı, bir çoban nasıl sürüsünü koruyup kolluyorsa, Allah Rasûlü de insanları doğru yola sevk etmede bir çoban gibidir. Efendimiz 10-12 yaşlarında çobanlık yapmaya başlamıştır.³⁶⁶

Mustafa Yıldırım, Rasûlullah'ın (s.a.v.) hayatına bakıldığı esnada onun çobanlık ve tüccarlık yaptığının görüldüğünü belirtmektedir. O, Rasûlullah'ın (s.a.v.) çok küçük yaşlarda süt annesi Halime'nin yanında bulunduğu zamanlarda süt kardeşleriyle birlikte onların keçi ve koyunlarına baktığını ve aynı şekilde amcası Ebu Talib'e destek amacıyla Mekke'de de çobanlık yaptığını ifade etmiştir.³⁶⁷

Buhârî ve diğer kitaplarda peygamberlerin koyun gütmesiyle ilgili hadisler, önyargılara dayalı olarak reddedilmemelidir. Meselâ İbn Firnas, Rasûlullah'ın (s.a.v) koyun güttüğünün sabit olmadığını belirtse de, konu sahih rivâyetlerle sabittir. Elbette Rasûlullah'ın koyun gütmesinin nübüvvetten önceki bir durum olması, nübüvvetten sonra ise koyun gütmemiş olması ve ticari bir faaliyette bulunmaması siyer kitaplarında geçmektedir. Ancak bu ayrı bir konudur. Zira nübüvvetten önce koyun da gütmüştür, ticaret için seyahat de etmiştir. Aynı şekilde İbn Firnas, Allah'ın Davûd ve Süleyman'a mülkiyet bahsettiği halde onların nasıl olur da koyun gütmüş olabileceğini sormaktadır. Bu da onun yanlış anladığının bir göstergesidir. Hiçbir insan küçük yaşta hükümdar olmaz. Ayrıca Davûd helal rızık kazanmak için bizzat nalbantlık yapmıştır. Dolayısıyla onun küçük yaşta koyun gütmesinin önünde engel yoktur. Aslında İbn Firnas, önceki dönemlerin şartlarını günümüzün şartlarıyla kıyas etmektedir. Hâlbuki şimdiki dönemlerin önceki dönemlere kıyas edilmesi isabetli değildir.

³⁶⁶ Aynî, Umde, XII, 12; İbn Battâl, I, 71; Ali el-Kârî, V, 1991.

³⁶⁷ Yıldırım, Mustafa, "Peygamberlerin Sanatsal Faaliyetleri Üzerine", S.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 29, s. 89.

23. Peygamberlerin Şüphe Etmesi

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

نحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال: رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي.

“Biz, Hz. İbrahim'den daha çok şüphe etmeye layığız.” Hz. İbrahim, “Rabbim! Ölülere nasıl dirilttiğini bana göster” dediği zaman Allah; inanmadın mı? buyurdu. O da: “İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için söyledim.”³⁶⁸

Buhârî'de geçen bu hadisi, bazı âlimler Enam suresinin 75. ‘Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim’e göklerin ve yerin melekutunu gösteriyorduk’ âyetine aykırı olduğu gerekçesiyle reddederler.³⁶⁹ Reddetme nedeni olarak da âyette geçen: “Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu (muhteşem varlıklarını) gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun” ifadesindeki mefhumu muhalif olduğunu ileri sürerler. Hadiste, Hz. İbrahim’e şüphe nispet edilmiştir. Hâlbuki akıl peygamberler hakkında şüpheyi düşmenin muhal ve mümkün olamayacağını tasdik eder. Ayrıca, hadiste Rasûlullah için de şüphenin sabit olduğu anlaşılır. Çünkü hadiste geçtiği üzere “Biz İbrahim'den daha fazla şüphe etmeye layığız” buyurmuştur. Hâlbuki peygamberlerin şüphe ile anılmasını naklîn, aklın ve icmâ'ın men ettiğini belirtirler.³⁷⁰

Âlimler, âyet ve hadis arasındaki ihtilaf gibi görünen noktayı aydınlatmak için bazı te'villere gitmişlerdir. Dolayısıyla Nevevî'nin dediği gibi, hadisin te'vili konusunda âlimlerden muhtelif yorumlar nakledilmiştir. Bu yorumlar içinde en anlaşılır olanı Ebû İbrahim el-Mûzenî ve diğer bazı âlimlere aittir. Onlar hadisi şöyle tevil ederler: “Hz. İbrahim'in şüphe etmesi muhal ve imkânsızdır. Çünkü eğer nebiler bir ölünün diriltilmesi konusunda şüphe edecekse, Peygamber, İbrahim'den daha fazla şüphe etmeye layık idi. Fakat nasıl ki Hz. İbrahim şüphe etmediyse, Peygamber de şüphe etmemişti. Öyleyse hadiste Hz. İbrahim'den niçin bahsedildiği konusunu açıklamak gerekiyor. Şöyle ki, bu âyet nazil olduğunda bazı kimseler, sanki Hz. İbrahim şüpheyi düşmüş ve Rasûlullah da tevazu ve takvadan dolayı Hz. İbrahim'i kendine tercih etmiş ve böylece yanlış ve yersiz bazı düşüncelerin önünü kesmiştir.”³⁷¹

İbnü'l-Cevzî'ye göre, ne Hz. İbrahim ne de Rasûlullah şüpheyi düşmüştür. Zira her ikisinin de şüphede kalmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Rasûlullah bu sözü âyet nazil

³⁶⁸ Buhârî, Enbiyâ, 12, Tefsir, 48; Müslim, İmân, 151, İbn Mâce, Fiten, 23.

³⁶⁹ Bkz. Mûsevî, s. 79.

³⁷⁰ Mûsevî, s. 79.

³⁷¹ Nevevî, el-Minhâc, I, 183.

olduktan sonra bazı kimselerin Hz. İbrahim hakkında şüpheyne düşmelerinden sonra, onları bu düşünceden men etmek için sarf etmiştir. Dolayısıyla hadisin mefhumu, Allah'ın kudreti hakkında Rasûlullah'ın şüpheyne düşmediği gibi, Hz. İbrahim'in de şüpheyne düşmeme konusunda daha üstün olduğudur.³⁷²

İbn Hâcer, bu konuda bazı âlimlerin, hadisi zahirî manaya hamlettiklerini belirtmektedir. Bunun nedeni olarak da şeytanın vesvesesiyle kalpte bir düşünce doğduğunu, fakat o vesvesenin olgunlaşmadığını, imana da herhangi bir zarar vermediğini ifade etmişlerdir. Bazı âlimler, hadisi “Biz, İbrahim'den ziyade, ölünün nasıl diriltildiğini görmek istedik” anlamına hamletmişlerdir. Diğer bazı âlimler de şüphe gibi görünen şeyin aslında şüphe olmadığını, insanların kalplerinin mutmain olması ve imanlarının kuvvetlenmesi için bu hadisin buyrulduğunu beyan etmişlerdir.³⁷³

Yavuz Köktaş, bu konuda âlimlerin iki gruba ayrıldığını belirtmiştir:

a- Hadisin te'viline gidenler. Bu gruptaki âlimler farklı farklı görüşler iler sürmüşlerdir.

b- Hadisi zahirine hamlederek, Hz. İbrahim'in şüpheyne düştüğünü öne süren âlimler. Ona göre, bu görüşteki âlimler insanlar hakkında vaki olan şüphenin aynı şekilde insan olan Hz. İbrahim için de vaki olabileceğini söylemektedirler. Yavuz Köktaş, hadisi zahirine hamleden âlimlerin görüşlerinin kabulünün mümkün olamayacağı düşüncesindedir. Zira imani konularda beşeri durumları olsa bile peygamberlerden şüphe sadır olmaz. Dolayısıyla Yavuz Köktaş, en doğru görüşün cumhur âlimlerinin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Onun belirttiğine göre, cumhûr âlimleri hadisi şu şekilde anlamışlardır: “Şüphe, Hz. İbrahim için imkansızdır. Ölülerini diriltme konusunda peygamberler şüphe içinde olsa ben İbrahim'den bu şüpheyne daha yakınım. Benim şüphe etmediğimi biliyorsunuz. Biliniz ki İbrahim de şüphe etmemiştir.” En doğru olanı, cumhûr âlimlerinin yaptığı te'vildir. Esasen Rasûlullah , şüpheyi kabul etmemektedir.³⁷⁴

Hadise ilk bakışta akla geldiği gibi, Hz. İbrahim ve Rasûlullah'ın şüphe etmesi mümkün değildir. Bu konuda âlimler hadis ve âyetin anlamları hakkında ayrıntılı te'villerde bulunmuş ve belirsizlikleri gidermeye çalışmışlardır. Zira peygamberlerin

³⁷² İbnü'l-Cevzî, Keşfü'l-müşkil, III, 358.

³⁷³ İbn Hacer, Feth, II, 140.

³⁷⁴ Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Hadisler, s. 61-62.

iman ve akâid ile ilgili konularda şek ve şüphe duymaları mümkün değildir. Fakat burada, Hz. İbrahim'in Allah'ın ölüyü diriltmesi konusunda bazı kimselerin şüpheyeye kapıldığını düşünerek, Rasûlullah tevâzu ve takvadan dolayı kendisini şüpheyeye Hz. İbrahim'den daha layık görmüş olabilir. Dolayısıyla söz konusu hadiste Rasûlullah'ın (s.a.v) bu ifadeyi hakiki manada değil tevâzu ve takvadan dolayı söylemesi ihtimali varken hadisi zahire göre reddetmek doğru değildir.

24. Müslümanların Cennete Allah'ın Rahmetiyle Girmesi

Âişe Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

سددوا وقاربوا، واعلموا أن لن يدخل أحدكم عمله الجنة، وأن أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل.

“Doğru yolu tutunuz, ifrat etmeyiniz. Şunu iyi biliniz ki, amelleriniz sizlerden hiçbirinizi cennete sokamaz. Amellerin Allah'a en sevgili olanı, az da olsa devamlı yapılanıdır.”³⁷⁵

Buhârî'nin başka bir rivâyetinde geçtiği üzere, Rasûlullah hiç kimsenin cennete kendi ameli ile giremeyeceğini bildirmiş ve bunun üzerine sahâbe, Rasûlullah'a kendisinin de böyle olup olmadığını sormuşlardır. Rasûlullah da kendisinin de böyle olduğunu, ancak Allah'ın onu rahmeti ile koruduğunu söyleyerek onların sorularını cevaplandırmıştır.³⁷⁶

Bu hadislerden ameller sayesinde cennete girilemeyeceği anlaşılmaktadır. Ne var ki, Kur'an-ı Kerim'de A'raf suresinin 43. 'İşte size cennet; yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık ona varis kıldınız diye seslenilir' âyeti ve Nahl suresinin 32. 'Meleklerin, "Size selam olsun. Yapmış olduğunuz (iyi) işlere karşılık cennete girin" diyerek tertemiz olarak canlarını aldıkları kimselerdir' âyeti de dâhil, pek çok âyette, salih ameller sayesinde cennete girileceği sabittir. Dolayısıyla bazı âlimler bu hadisi âyetlerle çeliştiği gerekçesiyle reddetmişlerdir.³⁷⁷

Mu'tezile'ye göre, salih ameller sayesinde cennete koymak Allah'ın üzerine vaciptir. Onlara göre, cennete giriş, Allah'ın lütfü ile değil, salih ameller ile olur. Zemahşerî, A'raf suresinin 43. âyetini tefsir ederken, cennetin Allah'ın lütfü ile değil, salih amellerle kazanılacağını beyan etmiştir.³⁷⁸

³⁷⁵ Buhârî, Rikâk, 18; İbn Mâce, Zühd, 20.

³⁷⁶ Buhârî, Rikâk, 18; Müslim, Kıyâmet, 71; İbn Mâce, Zühd, 20.

³⁷⁷ Musevî, s. 171.

³⁷⁸ Zemahşerî, II, 102.

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu, cennete girmek için sadece salih amellerin yeterli olamayacağını, bahsi geçen hadislerden de anlaşıldığı üzere Allah'ın da lütfetmesinin gerektiğini belirtmişlerdir.

Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezilenin bu görüşünü kesin olarak reddederek, Allah'ın üzerine hiçbir şeyin vacip olamayacağını söylemişlerdir. Zira yeryüzünde her ne varsa onun mülkiyeti altındadır ve o ne dilerse yapacak kudrettedir. Dolayısıyla eğer o dilerse çirkin amel sahiplerini ve günahkârları cennete koyup, salih amel sahiplerine de ceza verip cehenneme koyabilir. Bunların hepsi Allah'ın elindedir. Fakat Kur'an'da belirtildiği üzere böyle yapmayacak ve adaletli olup müminlerin günahlarını bağışlayarak lütfü keremiyle cennete koyacaktır. Kâfirlere ise azap edecektir.³⁷⁹ Şurası bir gerçektir ki, zahirî olarak, salih amelin cennete götüreceğini ve cennete girmeye vesile olacağını ifade eden âyetler konusunda ehl-i sünnet âlimleri arasında ihtilaf olmuştur. Âyet ve hadis arasındaki teâruzu gidermek için cem' yoluna gitme konusunda âlimlerin bazı beyanları şöyledir:

1- Âlimlerin çoğunluğuna göre, Allah lütfetmedikçe sadece amel sayesinde cennet hak edilmiş olmaz. Çünkü salih amellerin tevfiği de Allah'ın lütfü sayesinde. Aynı şekilde cennet ve ona götüren sebepler de Allah'ın lütuf ve rahmetiyledir.³⁸⁰ Dolayısıyla, Nevevî'ye göre, ameller sayesinde cennete gidileceğine işaret eden âyetler, bu hadisla teâruz halinde değildir. Zira âyetten, amellerin cennete girmeye sebep olduğu, fakat salih ameller için gereken tevfik, hidâyet ve ihlasın da Allah'ın lütfü ve rahmetiyle olduğu anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla sadece amellerle cennete gidilmeyecektir. Çünkü tevfik ve rahmet Allah'tandır.³⁸¹

2- İbn Battâl ve Kurtubî'ye göre, sadece amel sayesinde cennete girilmez. Allah'ın rahmeti de gerekir. Âyetten cennette farklı dereceler olduğu ve bu derecelerin de amellere göre olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla cennetteki derece farklılıkları amelerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle âyette, cennetteki dereceler ve nimetlerden, hadiste de cennete girişten bahsedilmiştir. Dolayısıyla âyet ve hadis arasında teâruz kalmamıştır. İbn Battâl, âyet ve hadisin cem' edilmesi hususunda başka bir sebep

³⁷⁹ Nevevî, el-Minhâc, IX, 160.; Kurtubî, Tefsir, IX, 54.

³⁸⁰ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel, III, 41; Kadı İyâz, VIII, 353; Râzî, Tefsir, XIV, 68; Nevevî, el-Minhâc, IX, 160.

³⁸¹ Nevevî, el-Minhâc, IX, 160.

olarak, hadisin âyeti tefsir etmekte olduğunu belirtmiştir. Ona göre, cennete girmek için amellerle birlikte Allah'ın rahmet ve lütuf ihsan etmesinin gerektiği anlaşılmaktadır.³⁸²

3- İbn Atıyye, Ali el-Kârî ve bazı âlimler âyetteki “ba’yı” (باء) mecazî anlamda, (yani ameller cennete girmesinin alamettir) hadisteki “ba’yı” (باء) ise gerçek anlamında ele almışlardır. İbn Atıyye, âyetteki ba'nın (باء) mecazî anlamda olduğunu ifade eder. Zira âyette cennete girmek amellerle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla ameller cennete girmenin alameti olsa da, gerçekte ise cennete girmek Allah'ın lütfü ve rahmetiyle mümkündür.³⁸³

4- İbn Hacer, hadiste sadece amelden, âyette ise salih amelden bahsedildiğini belirtmektedir. Ona göre, âyet ile hadisi cem' etme konusunda doğru olan, bu hadisin, makbul olmayan amelin cennete girmede bir fayda sağlamayacağına vurgu yapmasıdır. Amelin makbul olmasının Allah'ın lütuf ve rahmetine bağlı olacağını düşünürsek, o zaman âyetin cennete makbul ameller sayesinde girileceğine vurgu yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla bu bağlamda âyetteki “ba” (باء) ister musâhabet manasında olsun ister karşılaştırma ve sebep manasına hamledilsin aralarında bir fark bulunmamaktadır.³⁸⁴

Hadisten bir kimsenin sırf salih amelleriyle cennete giremeyeceği anlaşılmaktadır. Allah'ın iyi kullarını salih amelleriyle cennete koyacağı da âyetlerle sabittir. Bundan dolayı âyetler ve hadis arasında ilk bakışta teâruz olduğu izlenimi doğmaktadır. Âlimlerin âyetlerle hadisi cem' etmeleriyle ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak incelediğimizde böyle bir çelişkinin olmadığı kanaatine varıyoruz. Bize göre, Allah'ın salih amelleri cennete girmeye sebep olarak kabul ettiği tercihe uygundur. Fakat aslında bu salih ameller Allah'ın tevfiği sayesinde. Çünkü insanda Allah'ın tevfik ve yardımı olmadan salih ameli yerine getirecek kudret söz konusu olamaz. Dolayısıyla Allah, kulunun cennete girmesini kolaylaştırmakta ve ona cennete girecek salih ameller işlemeyi ihsan etmektedir. Bu bakımdan müslümanlar Allah'ın rızası sayesinde cennete girebilecektir.

25. Ressamların Kıyâmette En Şiddetli Azaba Uğratılacak Olması

İbn Mesûd Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون.

³⁸² İbn Battâl, X, 180; Kurtubî, Tefsir, IX, 54.

³⁸³ İbn Atıyye, III, 390; Ali el-Kârî, I, 89.

³⁸⁴ İbn Hacer, Feth, XI, 295.

“Kıyâmet gününde Allah katında en şiddetli azaba uğratılacak olanlar resim yapanlar olacaktır.”³⁸⁵

Hz. Âişe’den nakledilen rivâyete göre, Rasûlullah bir gün eve girdiğinde bir örtünün üzerinde resim gördü. Yüz ifadesi değişti ve makasla bu resimleri keserek parçalara ayırdıktan sonra: “kıyâmet gününde şiddetli azaba uğratılacaklar arasında (suret) resim yapanlar da olacak” buyurdu.³⁸⁶

Başka bir rivâyette ise, Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “kıyâmet gününde şiddetli azaba uğratılacaklar, Allah’ın yaratmasına benzemeye çalışanlardır.”³⁸⁷

Bu hadislerden de anlaşılmaktadır ki, kıyâmet gününde şiddetli azaba uğratılacaklar resim yapanlardır. Mü’min suresinin 46. âyetinde şiddetli azaba uğratılacaklar arasında Firavun ve ailesinin olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla İbn Hacer de âyet ve hadis arasında görünürde teâruz olduğunu ifade etmiştir. Fakat gerçekte herhangi bir teâruzun olmadığını belirtmiştir.³⁸⁸

Bazı kişilere göre, hadis Kur’an ile çelişmektedir. Çünkü Kur’an’a göre en büyük günah Allah’a ortak koşmaktır. Allah, ortak koşmayı affetmeyeceğini söylemekte, bunun dışında her günahın affedilebileceğini belirtmektedir. Bu yüzden şiddetli azaba uğratılacaklar resim yapanlar değil, ortak koşanlardır.³⁸⁹

Aynî’ye göre zikredilen hadis, Mü’min suresinin 64. âyetiyle teâruz halindeymiş gibi görünmektedir. Aynı şekilde, “kıyâmet gününde şiddetli azaba uğratılacak kişi, doğru yoldan saptıran imam (ilim sahibi) olacaktır.”³⁹⁰ Başka bir rivâyette, “kıyâmet gününde şiddetli azaba uğratılacak kişi, ilminden kimseye fayda sağlamayan âlim olacaktır”³⁹¹ şeklinde geçmektedir. Burada da aynı şekilde ikinci rivâyet birincisiyle teâruz halindeymiş gibi görünmektedir. Aynî, bu rivâyetlerin arasını bulurken, şiddetli azaba uğratılacak kimselerden muradın bütün insanlar olmadığını belirtmektedir. Bilakis o kimselerden murad, Firavun ile birlikte şiddetli azaba çarptırılacak bazı kimselerdir. Çünkü Firavun, ilahlık iddiâsında bulunduğu için şiddetli

³⁸⁵ Buhârî, Libâs, 88; Müslim, Libâs, 98; Nesâî, Zinet, 113; Ahmed b. Hanbel, III, 486

³⁸⁶ Buhârî, Edeb, 75.

³⁸⁷ Buhârî, Libâs, 89. Müslim’in rivâyetinde açık biçimde teşbih kelimeleri gelmiştir. Bkz. Müslim, Libâs, 91.

³⁸⁸ Bkz. İbn Hacer, Feth, X, 383; Aynî, Umde, XII, 39.

³⁸⁹ Kur’an Araştırmalar Gurubu, s. 97.

³⁹⁰ Abdürrezâk, Ebû Bekir Abdürrezâk b. Hümmam, Musânnaf (thk. Habibu’r-Rahman el-A’zami), Beyrut: Mektebetü’l-İslâmi, 1401, X, 338.

³⁹¹ Taberânî, Ebû’l-Kasim Süleymân b. Ahmed, Mu’cemu’s-sağır, Beyrut: Mektebetü’l-İslâmi, 1985, I, 305.

azaba uğrayacaktır. Her kim de Firavun'un bu küfrüne uyduysa işte onların azabı, doğru yoldan saptıranların azabından daha da şiddetli olacaktır. Aynı şekilde ruh sahibi canlıların resmini yapanların uğrayacağı azap da cansız varlıkların resmini yapanlarınkinden daha fazla olacaktır. Cansız varlıkların resmini yapanlardan kasıt, cahiliye döneminde müşriklerin yaptıkları gibi ibadet maksatlı putların resmini yapan kimseler olabilir.³⁹²

İbn Hacer, âyetten şiddetli azabın, sırf Firavun ve ailesine has bir durum olmadığını, başkaları için de şiddetli azaba uğramanın mümkün olabileceğinin anlaşılması gerektiğini belirtir. Tahâvî, İbn Mesûd'dan bir rivâyeti şöyle nakleder: “Kıyâmet gününde azap bakımından en şiddetli olan, bir nebî'yi katleden ya da bir nebî'nin katlettiği kişi, aynı şekilde yoldan saptıran âlim olacaktır.” Bunun gibi başka rivâyetler de vardır.³⁹³

Hadiste kıyâmet gününde şiddetli azaba çarptırılacak olanların resim yapanlar olduğu anlaşılmaktadır. Ancak âyette, Firavun'un ailesinin şiddetli azaba uğratılacağı geçmektedir. Hadislerin geneline bakıldığında şiddetli azaba uğratılacak olanların sadece resim yapanlar değil, hadislerde de görüldüğü gibi yoldan saptıran din adamlarını, faydası dokunmayan âlimleri ve herhangi bir nebî'yi katleden vesaire gibi kimseleri de kapsamaktadır. Bundan dolayı âyet ve hadisler arasında görünürde teâruz olduğu izlenimi doğsa da, aslında herhangi bir teâruz yoktur. Zira âyette buyrulduğu üzere Firavun'un ailesinin şiddetli azaba uğratılacak olması, başka insanların da şiddetli azaba uğratılmayacakları anlamına gelmez. Ayrıca, eğer hadisin bütün senedlerine bakılırsa, bazılarında (من) min geçmektedir. O zaman hadis: “kıyâmet gününde şiddetli azaba uğratılacaklar arasında resim yapanlar da olacak” anlamına gelir ki bu durumda herhangi bir teâruz söz konusu olmayacaktır. Gerçekte, bu hadise yapılan tenkid sebebi, hadisi bir bütün olarak ele almamaktan kaynaklanmaktadır. Zira hadisin bütün tariklerini bir araya getirmek, hadisin sıhhati ve durumu hakkında önemli ipuçları verebilir.

³⁹² Aynî, Umde, XII, 39.

³⁹³ İbn Hacer, Feth, X, 383.

26. Hz. İbrahim'in Babası İçin Şefaatte Bulunması

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

يلقى إبراهيم أباه أزر يوم القيامة، وعلى وجه أزر قتره وغبرة، فيقول له إبراهيم: ألم أقل لك لا تعصني، فيقول أبوه: فالיום لا أعصيك، فيقول إبراهيم: يا رب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون، فأني خزي أخزي من أبي الأبعد؟ فيقول الله تعالى: إني حرمت الجنة على الكافرين.

“Kıyâmet gününde İbrahim babası Azer’i yüzü simsiyah, toz toprak içinde karşılayınca ona: “Ben sana dünyada bana asi olma demedim mi?” diye soracak, babası da: “Bugün sana asi olmayacağım” diye cevap verecek. İbrahim bu kez Allah’a: “Ey rabbim! Mahşer gününde beni zelil ve rüsva etmeyeceğini vadedtiğin. Babamın rezilliğinden daha büyük rezillik mi var?” diye niyazda bulununca da Allah ona: “Ben cenneti kâfirlere harâm ettim” buyuracaktır.³⁹⁴

İbn Hacer, Ebu Bekir İsmâilî tarafından hadise yapılan itirazı nakletmiş ve bazı âlimlerin, hadisin âyetle çeliştiği yönündeki beyanlarına işaret etmiştir.³⁹⁵ Zira onlar hadisi, Tevbe suresinin 114. ‘İbrahim’in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah’ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim çok yumuşak huylu ve pek sabırlı idi’ âyetiyle teâruz halinde olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.³⁹⁶ Hz. İbrahim’in babasının iman etmediğini, dolayısıyla ona mağfiret edilmeyeceğini öğrendiğinde, babasından yüz çevirdiği ve onun için mağfiret dilemeyi terk ettiği âyetle sabittir. Ancak Hz. İbrahim’in babasından yüz çevirmesi ve onun için istiğfar etmeyi terk etmesi dünya hayatı için geçerliydi. Hadiste Hz. İbrahim’in babası için mağfiret dilemesinin ise mahşer günü için geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, babasının perişan halini gördükten sonra, işte o an onun kurtulacağından ümidini kesmiştir. Bu nedenle hadis ve âyet arasında teâruz varmış gibi görünmektedir.³⁹⁷

Bu hadis ile âyet arasındaki teâruzu giderme konusunda âlimler iki gruba ayrılmıştır.

1- Ebu Bekir İsmâilî’nin hadisin zayıf olduğu görüşü, bu konuda tercih edilmeye yakındır. Ona göre, rivâyetin sıhhatinde sorun vardır. Çünkü Hz. İbrahim ,

³⁹⁴ Buhârî, Enbiyâ, 10, Tefsir, 236.

³⁹⁵ İbn Hacer, Feth, VIII, 500.

³⁹⁶ Hadise yönelik itirazları için bkz. İbn Hacer, Feth, VIII, 500.

³⁹⁷ İbn Hacer, Feth, VIII, 500.

Allah'ın kendi vaadinden dönmeyeceğini bildiği halde babasının uğradığı azabı, zillet anlamında nasıl yorumlayabilir?³⁹⁸

2- Teâruzu ortadan kaldırma konusundaki ikinci grup ise, hadis ve âyeti cem' etmeyi tercih etmiştir. Ancak bunların arasında da ihtilaf vardır ve bu konuda pek çok söz söylenmiştir. İbn Hacer'e göre, Azer'in şirk üzerine öldüğü düşünülürse, İbrahim ondan yüz çevirmiştir ve onun için mağfaret dilemeyi de bırakmıştır. Fakat kıyâmet günü İbrahim babasının perişan halini görünce ona şefkat duymuş ve merhamet duygusuna kapılmıştır. İşte bu nedenle Allah'a babasının içinde bulunduğu durumu sormuş, sonra onun zillete düşmüş halini görünce, kurtulacağına dair ümidini kesmiştir. O anda da artık ondan yüz çevirmiştir.³⁹⁹

Bazı âlimlere göre, İbrahim babasının küfür üzere öldüğü inancında değildir. Zira babasının içinden iman etmiş olup da İbrahim'e bildirmemiş olma ihtimali de vardır. İbrahim babasının zelil duruma düşmüş olduğunu görünce ondan yüz çevirmiştir.⁴⁰⁰

Diğer âlimlere göre ise hadiste İbrahim'in babası için istiğfar edip şefaatt ettiğine dair bir delil bulunmamaktadır. Hadiste geçen: "Ey rabbim bizi tekrar dirilttiğinde rüsva etmeyeceğini vadetmiştin" cümlesindeki anlam şudur: "İbrahim bu cümlede içinde bulundukları durumun hakikatini öğrenmek istemiştir. Çünkü İbrahim kalbinden babasının içine düştüğü rezil durumun kendisi için de zillet olduğunu, zira babanın zilletinin evladın da zilleti anlamına geleceğini düşündüğü için Allah'ın vaadinden bahsetmiştir."⁴⁰¹

İmam Taberî, *Câmiu'l-Beyân* adlı eserinde Hz. İbrahim'in babası için istiğfarda bulunması ve ondan yüz çevirmesiyle ilgili çok sayıda âlimin görüşünü beyan etmiştir. Cumhur ulemaya göre, Hz. İbrahim babasının şirk üzere ölmesinden sonra ondan yüz çevirmiştir. Bu görüşü İbn Abbas, Mücahid, Amr b. Dînâr, Katâde, ez-Zehhâk ve diğer âlimler tercih etmişlerdir. Said b. Cübeyr ve Ubeyd b. Umeyr'in görüşüne göre ise Hz. İbrahim kıyâmet gününde babasını rezil halde gördükten sonra ondan yüz çevirecektir.⁴⁰²

³⁹⁸ İbn Hacer, Feth, VIII, 500.

³⁹⁹ İbn Hacer, Feth, VIII, 501.

⁴⁰⁰ İbn Hacer, Feth, VIII, 501.

⁴⁰¹ Âlûsî, VI, 35.

⁴⁰² Taberî, Tefsir, XIV, 521.

Hadiste Hz. İbrahim'in babasına şefa'at etmesi konusuyla ilgili âlimlerin görüşlerine baktığımızda, Hz. İbrahim'in dünyada babasından uzak durduğunu, babası şirk içinde ölünce de İbrahim'in onun için istiğfar dilemeyi bıraktığını söyleyebiliriz. Âyetten bu mana anlaşılabilir. Her ne kadar âyette uzaklaşma ile ilgili bir zaman belirtilmemişse de, İbn Abbas ve diğer âlimlerin görüşlerinden İbrahim'in dünyada iken babasından ilgisini kestiği anlaşılmaktadır. Hadiste ise onun babasından uzaklaşmasının kıyâmet günü gerçekleştiği görülmektedir. Bize göre tercih edilen görüş, Hz. İbrahim'in dünyada babasının şirk üzere ölmesinden sonra ondan yüz çevirmesidir. Ayrıca Hz. İbrahim babasını kıyâmet gününde çok kötü durumda görünce onun içine bir merhamet duygusu geldiği, bu merhamet ve şefkat duygusuyla babasının durumu hakkında sual ettiği söylenebilir. Sonra Allah'tan cevap gelince de tekrar babasından uzaklaşması da muhtemeldir. Bu şekilde anlaşılıp yorumlandığında, hadisin sahih olduğu ve ayet ile arasında herhangi bir teâruz durumunun mevcut olmadığı söylenebilir.

27. Ölümlerin Dirilerin Seslerini İşitmeleri

Katâde şöyle demiştir: “Bize Enes b. Malik, Ebu Talha'dan şöyle rivâyet etti:

أن نبي الله صلى الله عليه وسلم أمر يوم بدر بأربعة وعشرين رجلاً من صناديد قريش، فقفوا في طوي من أطواء بدر خبيث مخبث، وكان إذا ظهر على قوم أقام بالعروة ثلاث ليال، فلما كان ببدر اليوم الثالث أمر براحلته فشد عليها رحلها، ثم مشى واتبعه أصحابه، وقالوا: ما نرى ينطلق إلا لبعض حاجته، حتى قام على شفة الركي، فجعل يناديهم بأسمائهم وأسماء آبائهم: "يا فلان بن فلان، ويا فلان بن فلان، أيسركم أنكم أطعتم الله ورسوله، فإننا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً، فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟" قال: فقال عمر: يا رسول الله، ما تكلم من أجساد لا أرواح لها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفس محمد بيده، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم"، قال قتادة: أحياهم الله حتى أسمعهم.

“Peygamber Bedir günü (harbdan sonra) Kureyş'in şeriflerinden yirmidört kişinin cesetlerinin bir araya toplanmasını emretti, onları Bedir kuyularından pis ve kötü şeyleri içine alan bir kuyuya atıldılar. Peygamber düşman bir kavme galip olunca, onun açık bir sahasında üç gece kalırdı. Bedir savaşının üçüncü günü olunca da Rasûlullah (s.a.v.), devesinin getirilmesini emretti. Yol ağırlığı deveye yüklenip bağlandı. Sonra Rasûlullah yürüdü, sahâbe de kendisinin ardı sıra yürüdüler. Sahebe birbirlerine: “Herhalde Rasûlullah bazı ihtiyaçları için gidiyor” dediler. Nihâyet Rasûlullah (s.a.v.), (öldürülen Kureyş'in ileri gelenlerinin atıldıkları) kuyunun bir tarafında durdu. Onları kendi isimleriyle ve babalarının isimleriyle şöyle çağırmaya başladı: “Ya fulan oğlu fulan, Ya fulan oğlu fulan! Siz Allah'a ve Rasulü'ne itaat etmiş olsaydınız, itaatınız

sizleri sevindirir miydi? Biz, rabbimizin bize vaadettiği yardım ve zaferi muhakkak surette gerçek bulduk. Siz de rabbinizin vaadettiğini hak olarak buldunuz mu?” buyurdu. Râvî Ebu Talha dedi ki: “Ömer: Ya Rasûlullah! (s.a.v) kendilerinde ruhları bulunmayan şu cesetlere ne söylüyorsun? dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: “Muhammed’in nefsi elinde olan Allah’a yemin ederim ki, benim söylemekte olduğum sözleri sizler onlardan daha iyi işitir değılsiniz” buyurdu.” Katâde: “Allah onları Rasûlullah’ın hitabesini işittirecek derecede hayat vermiştir” demiştir.⁴⁰³

Bu hadise göre, ölülerin de işitebileceği söz konusudur. Kur’an-ı Kerim’deki bazı âyetlerden ise ölülerin işitmediği anlaşılmaktadır. Neml suresinin 80. âyeti ‘*Bil ki sen ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da daveti duyuramazsın*’, Rum suresinin 52. âyeti ‘*Elbette sen ölülere duyuramazsın; arkalarını dönüp giderlerken sağırlara o daveti duyuramazsın*’ ve Fatır suresinin 22. âyetinde ölülerin işitmediğinden bahsedilir. Bu nedenle bazı âlimler, âyetlerle çeliştiği gerekçesiyle hadisi reddetmişlerdir.⁴⁰⁴

Kurtubî, Hz. Âişe’nin bu hadisi reddederken Neml suresinin 80. âyetini delil gösterdiğini belirtir. Çünkü âyet ile ölünün işitmeyeceği sabittir.⁴⁰⁵

Âlimler, âyet ve hadis arasında teâruz varmış gibi görünen hususu aydınlatmak için aralarını cem’ etmeye çalışmışlardır. Fakat cem’ konusunda âlimlerin görüşleri oldukça fazladır.

1- İmam Nevevî, Kadı İyâz, İbn Hazm ve bazı âlimler, ölülerin mutlak anlamda işitip, sözü idrak ettikleri görüşündedirler. Bu âlimler hadisi zahirî ve genel manada yorumlamışlardır. Onlara göre, ölüler, ölüm gerçekleşikten sonra hayatta olanların sözlerini işitir ve anlarlar. Bu âlimler, işitmenin söz konusu olmadığını belirten âyetleri de tevil etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre, âyetteki ölülerden kasıt hayattaki kâfirlerdir ve âyet “Allah’ın kalplerini mühürlediği kâfirlere duyuramazsınız” anlamındadır. Yani âyetlerde kâfirler, ölülere benzetilmiştir. Bu görüşe göre, âlimler âyetlere mecazi anlam yüklemişlerdir. Bu görüşü, İbn Kuteybe, Hattâbî, el-Begâvî, Kurtubî ve Suyûti gibi âlimler de benimsemişlerdir.⁴⁰⁶

2- İkinci grup âlimler de İbn Teymiyye, İbnu’l-Kayyım, İbn Receb ve Taberî’dir. Onlara göre, âyetlerde ölülerden maksat, mecaz değil gerçekten de ölmüş

⁴⁰³ Buhârî, Meğâzi, 8.

⁴⁰⁴ Bkz. İbnü’l-Cevzî, Keşfü’l-müşkil, I, 148.

⁴⁰⁵ Kurtubî, Tefsir, XIII, 232.

⁴⁰⁶ Bkz. İbn Hacer, Feth, VII, 301; İbnü’l-Cevzî, Keşfü’l-müşkil, I, 148; Kurtubî, Tefsir, XIII, 232.

olanlardır. Fakat bu ölülerin işitmemesinden murat mutlak anlamda işitmeme değil, bunların durumu kullara faydalı olan işitme yetisinden yoksun olan kâfirler gibidir. Çünkü kâfir doğru sözü işitir ancak bu işitmenin ona faydası olmaz.⁴⁰⁷ Taberî'ye göre âyette geçen “Siz ölülere duyuramazsınız” cümlesi, ölüye faydası olan söz anlamındadır. Çünkü artık sözlerin onlara faydası olmaz. Zira amellerinin vakti dolmuştur ve artık amellerin karşılığının görüleceği yere getirilmişlerdir. Bundan dolayı onlara söz duyurmaya çalışmanın faydası yoktur.⁴⁰⁸

3- Üçüncü grup âlimler İbnu't-Tin, İsmâîlî ve bazılarıdır. Bunlara göre, âyet, “Ölülere kendi gücünüz ve kudretinizle sözünüzü duyuramazsınız. Ancak Allah, kime dilerse ona duyurabilir” anlamındadır. Zira Allah her şeye kadirdir.⁴⁰⁹

Ölülerin kesinlikle işitebileceğini öne süren âlimler, yukarıda zikredilen hadisi delil olarak gösterirler. Onlara göre, hadis son derece açıktır ve Âişe'nin itiraz ettiği ve Kur'an-ı Kerim'deki âyete ters düştüğünü beyan ettiği hadis ile ilgili, onların verdikleri cevap şudur: “Hz. Âişe'nin te'vili nedeniyle sahâbenin sahih ve anlaşılır şekilde rivâyet ettiği hadis reddedilemez. Çünkü usule göre, metoda uygun olan rivâyet, te'vilden dolayı terk edilemez. Ayrıca İbn Hâcer'in *Fethu'l-bârî* adlı eserinde nakledilen rivâyette, Hz. Âişe'nin sahâbenin görüşüne döndüğü de sabittir.”⁴¹⁰ Bu âlimler başka bir hadisi de delil olarak zikretmişlerdir. Buhârî'de geçen rivâyette Enes, Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Kişi kabre konduğunda, akrabaları yanından uzaklaşırken, kabirdeki kişi onların ayak seslerini işitir.”⁴¹¹ Ayrıca *Sahih-i Müslim*'de geçen Ebû Hureyre'den nakledilen hadisi de delil olarak kullanmışlardır. Hadiste Rasûlullah'ın bir kabristana geldiğinde selam verdiği zikredilir.⁴¹² Bu hadiste Rasûlullah'ın ölülere selam vermesi dışında onlarla muhatap olması da ölülerin işittiğine açık bir delildir.

Bu konuyla ilgili ikinci grupta yer alan bazı âlimlere göre, ölü kesinlikle işitmez. Dolayısıyla bu âlimler, işitmenin sabit olduğunu gösteren hadisleri te'vil etmişlerdir. Bedir gazvesi ile ilgili hadiste Rasûlullah'ın ölüyle konuşmasının bir

⁴⁰⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmu'îl-fetâvâ*, IV, 298; İbn Kayyım, *er-Rûh fi'l-keîâm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, trs, s. 141; İbn Receb, *Zeynüddin Abdurrahmân, Ehvalü'l-kubûr* (thk. Atif Sabir Şahin), Mısır: Dârü'l-cedid, 2005, s. 135.

⁴⁰⁸ Taberî, *Tehzibu'l-âsâr* (thk. Ali Rıza b. Abdillâh), Dımaşk: Dârü'l-me'mun, 1995, II, 520.

⁴⁰⁹ İbn Hacer, *Feth*, VII, 302.

⁴¹⁰ İbn Hacer, *Feth*, VII, 304.

⁴¹¹ Buhârî, *Cenâiz*, 68.

⁴¹² Müslim, *Tahâret*, 39.

mucize olduğu, Allah'ın o ölülerini mucize olarak diriltip Rasûlullah'ı işitmelerini sağladığı, ancak bu mucizenin sadece Rasûlullah'a hâs olduğu görüşündedirler. Bu görüşü çok sayıda âlim benimsemiştir.⁴¹³ Buhârî'nin rivâyet ettiği hadisın sonunda Katâde, Allah'ın onları dirilttiğini, hatta onların işittiklerini belirtir.⁴¹⁴ Bu âlimler bahse konu olan hadisten delil getirirler. *Müsned-i Ahmed*'deki bir rivâyette de Rasûlullah şöyle buyurmaktadır: “Allah'a yemin olsun, onlar şu anda benim sözlerimi işitmektedirler.”⁴¹⁵ Bu rivâyette Rasûlullah, onların işitmesini, onlarla konuştuğu vakitle mukayyet kılmıştır. Bundan da ölülerin diğer zamanlarda işitmedikleri anlaşılmamaktadır. Bedir'de ölen müşriklerin önde gelenlerinin ise Allah'ın dilemesi sayesinde Rasûlullah'ın sözlerini işittikleri, bu durumun da Rasûlullah için bir mucize anlamına geldiği yönünde ikaz vardır.⁴¹⁶

İbnü'l-Hümâm, hadiste Rasûlullah'ın müşrikleri muhatap almasındaki amacın onların işitip anladıklarını haber vermek olmadığını, hayattaki insanlara nasihat amacıyla onlarla muhatap olduklarını haber vermek olduğunu beyan etmiştir.⁴¹⁷ Ama bu tevil hadisın zahirine aykırı gözüktüyor. Çünkü hadiste doğrudan müşriklere hitab edilmıştır.

Âyet ve hadislerden, ölülerin işitebilecekleri ve işitemeyecekleri şeklinde anlamlar çıkmaktadır. İbn Teymiyye, İbn Kayyım, İbn Receb ve Taberî gibi bazı âlimler, ölülerin işitebileceği görüşünü benimsemiş ve âyetleri te'vil etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî, İbn Kudâme ve İbnü'l-Hümâm gibi bazı âlimler, ölülerin işitemeyeceği görüşünü benimsemiş ve hadisleri te'vil etmişlerdir. Âlimlerin bu şekilde te'villeri ettiğinde, hadisın sahih olduğu ve âyet ile arasında herhangi bir teâruz durumunun mevcut olmadığı söylenebilir.

28. Ölümü Temenni Etmenin Yasaklanması

Kays şöyle demiştir: “Hastalığından dolayı Habbab b. Eret'i ziyarete gitmişim. Vücudunu yedi yerden dağlamıştı.” Habbab b. Eret dedi ki:

لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا أن ندعو بالموت، لدعوت به.

⁴¹³ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 148; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 352; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 104.

⁴¹⁴ Buhârî, *Meğâzi*, 8.

⁴¹⁵ Ahmed b. Hanbel, II, 32.

⁴¹⁶ Âlûsî, XI, 56-57.

⁴¹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 104.

“Eğer Rasûlullah (s.a.v.) ölümü temenni ve duâ etmekten men etmeseydi, Allah’tan canımı alması için duâ ederdim.”⁴¹⁸

Buhârî’deki başka bir rivâyette Ebû Hureyre Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

لا يتمنين أحدكم الموت: إما محسنا فلعله أن يزداد خيرا وإما مسينا فلعله أن يستعذب.

“Sizden hiçbiriniz sakın ölümü temenni etmesin! Eğer o, salih bir kimse ise salâh ve faziletini artırması umulur. Eğer fena bir kimse ise, onun da tövbekâr olup Allah’ın rızasını kazanması umulur.”⁴¹⁹

Buhârî’de Enes’ten nakledilen rivâyette Rasûlullah şöyle buyurdu:

لا يتمنين أحدكم الموت من ضر أصابه، فإن كان لا بد فاعلا، فليقل: اللهم أحييني ما كانت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيرا لي.

“İçinizden biri bir felâkete uğraması yüzünden ölümü temenni etmesin. Ölümü dileyecek hâle gelenler şöyle desinler: “Yâ Rab! Hayat, hakkımda hayırlı olduğu müddetçe beni yaşat. Hayat hakkımda hayırlı olmadığı anda da ruhumu kabzet.”⁴²⁰

Bu hadislerden ölümü temenni etmenin ya da bunun için duâ etmenin men edildiği anlaşılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’in Yûsuf suresinin 101. ‘Ey Rabb’im! Mülkten bana verdin ve bana olayların yorumunu da öğrettin... Beni müslüman olarak öldür ve beni salihler arasına kat’ ve Meryem suresinin 23. ‘Doğum sancısı onu (Hz. Meryem) bir hurma ağacına sevketti. “Keşke, dedi, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim’ âyetlerinde ise ölümü temenni etmenin ya da bunun için duâ etmenin caiz olduğu görülmektedir. Ayni’nin belirttiğine göre, bazı âlimler bu hadisi Hz. Yûsuf’un, “Beni müslüman olarak öldür” sözüyle, Hz. Süleyman’ın “Beni kendi rahmetiyle salih kullardan sayı” sözüyle ve Rasûlullah’ın “Ey Allah’ım! Beni katına al”⁴²¹ rivâyetten dolayı mensuh olduğunu söylemişlerdir.⁴²²

Âyetler ve söz konusu hadis arasında var olduğu düşünülen teâruzun giderilmesi konusunda âlimler birbirinden farklı iki görüş ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimler âyetler ve hadis arasında tercihe gitmişlerdir. Onlara göre, hadisla getirilen yasak, âyet ile ortadan kalkmıştır. Bir rivâyette geçtiği üzere: “Rasûlullah vefâtına yakın şöyle buyurdu: “Ey

⁴¹⁸ Buhârî, Temenni, 6; Müslim, Zikr, 12; Nesâî, Cenâiz, 2.

⁴¹⁹ Buhârî, el-Mardâ, 19; Ebû Davûd, Cenâiz, 13; Tirmizî, Cenâiz, 3; Nesâî, Cenâiz, 1.

⁴²⁰ Buhârî, el-Mardâ, 19; Müslim, Zikr, 11.

⁴²¹ Buhârî, el-Mardâ, 19.

⁴²² Bkz. Ayni, XXI, 226.

Allah'ım! Beni katına al.”⁴²³ Bu sözü İbn Battâl nakletmiştir. Fakat hiçbir tarafa dayandırmamış ve bizzat kendisi reddederek şöyle demiştir: “Böyle söylemek doğru değildir. Çünkü nebilere vefât edeceği vakit kendisine sorulurdu. Dolayısıyla Rasûlullah'ın ölümü temenni etmesi gereksizdi.”⁴²⁴

Âlimlerin çoğunluğu ise, âyetlerle hadisi cem' etme yolunu tercih etmişlerdir. Onlara göre, ölümü temenni etmek ve bunun için duâ etmek eğer dünyevi sıkıntı, hastalık ya da meşakkat nedeniyle olursa mekruhtur. Çünkü bunda Allah'ın takdirinden hoşnutsuzluk ve razı olmama durumu söz konusudur. Hafız el-İrâkî, bu konuda âlimlerin ittifak ettiğini nakletmiştir.⁴²⁵ Fakat dini açıdan bir sıkıntı ya da fitne endişesi söz konusuysa, bu durumda ölüm temennisiyle duâ etmekte bir kerahet yoktur.⁴²⁶ Âlimlerin geneli, Ebû Hureyre'nin naklettiği hadiste ölümü temenni etmenin kesin surette yasaklandığının sabit olduğu görüşündedirler. Enes'in rivâyetinde ise dünyevi herhangi bir musibetin, sıkıntı ile mukayyed olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle mutlak anlam, mukayyed anlama hamledilmelidir.⁴²⁷ Fitne sırasında ölümü temenni ya da duâ etmenin caiz oluşu, *Sahih-i Müslim*'deki bir rivâyette de görülmektedir. Bu rivâyette Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “Bir kimse bir kabrin yanından geçerken o mezara meyledip de: “Keşke bu kabir sahibinin yerinde ben olsaydım” demedikçe dünya bitmeyecektir. Hâlbuki bu sözü ona söyleten din değil, ancak belâ olacaktır.”⁴²⁸

Hadis ve tefsir âlimleri, ilk bakışta ölümü temenni etmenin caiz olduğu izlenimi veren âyetler üzerinde pek çok yorumlar yapmışlardır. Bu âlimlere göre, âyette Yûsuf , Allah'a şöyle duâ etmiştir: “Allah'ım bana iman üzere ölmeyi nasip eyle.” Burada Yûsuf , ölümü temenni etmemiş ve bunun için duâ da etmemiştir. Çünkü İslam üzere ölmeyi temenni etme konusunda herkes böyle bir duâ edebilir.⁴²⁹ İkinci âyette, Hz. Meryem'in ölümü temenni etmesinin iki nedeni olabilir:

1. O, insanların onun dini hakkında suizanda bulunacakları ve kötülecekleri, bundan dolayı da fitnenin ortaya çıkacağı endişesi duyuyordu.

⁴²³ Buhârî, el-Mardâ, 19.

⁴²⁴ Bkz. İbn Battâl, IX, 387.

⁴²⁵ İrâkî, Terhu't-tesrîb, III, 253.

⁴²⁶ Bkz. İbn Abdülber, et-Temhîd, VIII, 28; İbn Hazm, el-Muhallâ, III, 396; İbn Hacer, Feth, X, 129; Beğavî, Şerhu's-sünne, III, 197.

⁴²⁷ İrâkî, Terhu't-tesrîb, III, 253.

⁴²⁸ Müslim, Fiten, 157.

⁴²⁹ Bkz. İbn Abdülber, et-Temhîd, VIII, 28; İbn Hazm, el-Muhallâ, III, 396; İbn Hacer, Feth, X, 129; Beğavî, Şerhu's-sünne, III, 197.

2. Hz. Meryem, kavminin kendisi hakkında yalan ve iftiraya düşeceği, kendisine zina suçlaması yöneltecekleri endişesiyle ölümü temenni etti. Zira bu suçlama onun için çok korkunç bir şeydi. Âlimlere göre, bu iki sebepten dolayı ölümü temenni etmek caizdir. Çünkü burada dinde fitne çıkacağı endişesi vardır. İşte böyle bir durumda ölümü temenni etmekte hiçbir sakınca yoktur.⁴³⁰

Yavuz Köktaş, Hz. Yûsuf'un duâsında hiçbir mahzurun bulunmadığını ve hadislerle çelişmediğini ifade etmektedir. Ona göre, herkes rabbinden müslüman olarak canını almasını isteyebilir. Hz. Meryem'in ölümü temenni etmesinde ise iki yön vardır.

1. Dini konusunda ona bir kötülük düşüncelerinden, onu ayıplamalarından ve buna bağlı olarak fitne çıkmasından korkmuştur.

2. Kendisinden dolayı bir toplulukta iftira, yalan ve zina nisbeti olmasından korkmuştur.

Köktaş'a göre, bu iki yön sebebiyle bir kişinin ölümü istemesinde bir sakınca yoktur. Zira bunlar, din konusunda ortaya çıkabilecek fitnelerdir. Dolayısıyla nehiy hadisleriyle bir ihtilaf söz konusu değildir. Sonuç olarak Hz. Yûsuf, müslüman olarak ölmeyi istemiştir. Hz. Meryem ise dininde bir fitne çıkmasından korktuğundan dolayı ölümü temenni etmiştir. Hadislerde ise, dinde maruz kaldığı bir fitneden dolayı değil, dünyevi bir musibetten dolayı ölümü temenni etmenin yasaklanması söz konusudur.⁴³¹

Hadiste ölümü temenni etmek ya da bunun için duâ etmekle ilgili âyetlerin tefsiri konusunda müfessirlerin görüşleri ve hadis hakkında âlimlerin beyanlarından, âyet ve hadisler arasında teâruzun olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü âyetle Hz. Yûsuf'un İslam üzere vefât etme temennisinde bulunması zikredilmektedir. Böyle bir temennide bulunmak ittifaken caizdir. Hatta müstahaptır. İkinci âyetle ise, Hz. Meryem'in temenni ettiği ölüm, dinde fitne çıkacağı endişesiyledir. Bu şekilde bir ölüm temenni etmek de caizdir. Ayrıca Hz. Meryem burada öldür demiyor. Bu durumdan daha önce ölseydim diyor. Dolayısıyla burada temenni yok. Hadislerde ise herhangi bir dünyevi sıkıntı ve musibet için ölümü temenni etmek men edilmiştir. Dolayısıyla âyet ve hadisler arasında teâruz kalmamaktadır. Bazı âlimlerin de hadisin mensuh olduğu yönündeki iddîaları doğru değildir. Zira ikisini cem' etmek mümkün değilse ya da nesh hakkında başka bir delil varsa nesh durumuna bakılır. Fakat burada cem' mümkündür. Dolayısıyla nesh iddiâsında bulunmak yanlıştır.

⁴³⁰ Bkz. Kurtubî, Tefsir, IX, 176; İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-kadîr, III, 469.

⁴³¹ Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Hadisler, s. 79-80.

29. Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzulü

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد.

“Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, Meryem oğlu İsa’nın adalet sahibi olarak inmesi yakındır. O, haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracaktır. O zaman, mal o kadar artacak ki, onu kimse kabul etmeyecek.”⁴³²

Başka bir rivâyette Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم، وإمامكم منكم.

“İmamınız kendinizden olduğu halde, Meryem oğlu sizin içinizde indiği zaman sizler nasıl olursunuz?”⁴³³

Alimler hadiste geçen “İmam” kelimesi hakkında üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bazıları, “İmam”dan muradın namaz imamı olduğunu belirtmiş, bazıları da halife anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bazıları ise, burada “İmam”dan muradın Kur’an olduğunu belirtmişlerdir. Yani o (Hz. İsa) hükmü İncile göre değil, Kur’an’a göre verecektir.⁴³⁴

Hz. İsa’yı yahudilerin öldürmediği ve asılmadığı Kur’an’da açıkça belirtilmektedir. Akıbeti, ölüp ölmediği ve semaya ref’inin nasıl meydana geldiği konusu müslümanlarla Hristiyanlar arasında olduğu gibi müslümanların kendi aralarında da tartışılmıştır.

Seyyid Ahmed Han’a göre, Hz. İsa bir daha dünyaya gelmeyecektir. Ancak bu husustaki rivâyetlerin sabit değildir ve çoğu uydurmadır.⁴³⁵

Niyaz Fethpurî’ye göre, Hz. İsa’nın kıyâmet kopmadan önce dünyaya inmesiyle ilgili akidesi hristiyanlarda olduğu gibi müslümanlarda da devam etmektedir. Ayrıca bu hususta çok sayıda hadisler uydurulmuştur.⁴³⁶

⁴³² Buhârî, Buyu’, 101; Müslim, İmân, 242; İbn Mâce, Fiten 33; Tirmizî, Fiten 54.

⁴³³ Buhârî, Enbiyâ, 50; Müslim, İmân, 244. Müslim’in bir rivâyette “Sizler 10 alameti görmedikçe hiçbir zaman Kıyâmet kopmaz... Biri de İsa’nın inmesidir” geçmektedir. (Bkz. Müslim, Fiten, 39). Müslim’in başka bir rivâyette “Meryem oğlu, Feccu’r-Ravha adlı yerde, hac veya umre yapmak, ya da her ikisini de yapmak için telbiye getirecektir” geçmektedir. (Bkz. Müslim, Hac, 216)

⁴³⁴ Ayni, Umde, XVI, 40; İbn Hacer, Feth, I, 81.

⁴³⁵ Ahmed Han, Seyyid, Makâlât, Hint, 1952, I, 142-143.

Hüseyin Aydın, Kur'an'dan Hz. İsa'nın nüzulünün çıkarılamayacağı görüşündedir. Ona göre, konuyla ilgili hadisler de akide oluşturacak derecede kesin bir bilgi ifade etmez, ancak herkes istediğine inanmakta serbesttir. Buna dayanarak kimse kimseyi küfürle, bid'atle ve doğru yoldan çıkmakla suçlamaya hakkı yoktur. Ona göre, Hz. İsa'nın nüzulüne delil getirilen hadislerin bir kısmının içerikleri akla ve tarihî gerçeklere ters düşmektedir.⁴³⁷

Mahmud Şeltut, Hz. İsa'nın eceliyle vefât ettiğini, onun bedeniyle canlı bir şekilde semaya yükseldiği konusunda da Kur'an ve sünnette kalbi tatmin edecek açıklıkta bir bilginin olmadığını, dolayısıyla bu olayı kabul etmeyip inkar etmenin itikadi manada kişiyi bir sıkıntıya düşürmeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, Allah'ın Hz. İsa'ya olan "Seni onlardan temizleyeceğim" şeklindeki vaadini, Hz. İsa'nın öldürülmeksizin ve asılmaksızın normal bir ölümle vefât ettiğinin bir işareti olarak almak gerekir.⁴³⁸

Şeltut'a göre, inanç hususunda Hz. İsa ile ilgili hadislere, ahad haber olduklarından dolayı itibar edilmemektedir. En azından hadisleri te'vil etmek mümkün olduğundan dolayı, Hz. İsa'nın ref'ini ve nüzulünü inkar etmek kişiyi küfre götürmemektedir.⁴³⁹

Şeltut, konuyla ilgili icmâ bulunduğu iddiâsını kabul etmemektedir. Ona göre, icmâ'nın delil olup olmadığı bile tartışılırken, bundan hareketle bir görüşün kesin bir inanç oluşturduğunu söylemek doğru olmaz.⁴⁴⁰

Cumhur âlimlerine göre, Hz. İsa, düşmanları tarafından öldürülmek istenince "ruh maa'l-cesed" olarak yani ruhlu-bedenli olarak ilahi huzura yükseltilmiş, kıyâmet kopmadan önce dünyaya inecek, Rasûlullah'ın getirmiş olduğu vahye tabi olup onun ümmeti olacak ve deccali öldürüp yeryüzünde adaleti hakim kılacaktır.

Mustafa Sabrî *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min rabbi'l-âlemîn* adlı eserinde, Şeltut'un fetvasını delilleriyle birlikte reddetmiştir. O, Al-i İmran suresinin 55. ve

⁴³⁶ Niyaz Fethpuri, İstifserât ve cevabât, s. 337.

⁴³⁷ Aydın, Hüseyin, "Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. İsa'nın Akıbeti Meselesi", Kelam Araştırmalar Dergisi, 2008, s. 17-46.

⁴³⁸ Şeltut, Mahmud, el-Fetâvâ, Mısır: Dârü's-şuruk, trs. s. 62.

⁴³⁹ Şeltut, Mahmud, s. 65.

⁴⁴⁰ Şeltut, Mahmud, s. 67.

Maide suresinin 117. âyetinde geçen “teveffi” kilmesinin, Şeltut’un söylediğinin tam tersine ilk anlamının “ölüm” değil, “kabzetme ve alma” olduğunu ifade etmektedir. Mustafa Sabrî, bu kelimenin, ölüm manasını da barındıran ancak bu manayla sınırlı olmayan bir anlam ifade ettiğini savunmaktadır.⁴⁴¹ Ona göre, “müteveffi” kelimesine vefât ettirme anlamı verildiğinde başka sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Buna göre, aceba Allah’ın onun canını alması ne zaman gerçekleşecektir? Şâyet inkarcıların onu öldürmek istediğinde gerçekleşecekse bu durum onun güven içerisine alındığını ifade eden âyetin içeriğine aykırı olmaz mı? Yine bu durum onu öldürmek isteyenlerin tuzaklarının bir şekilde meydana gelmesi anlamına gelmez mi? Şâyet bu vefât ettirme hadisesi sonraki bir zamanda meydana gelecekse, onun güven içerisinde olduğunu gösteren âyetin bu durumu bir netliğe kavuşturması gerekmez mi?⁴⁴² Ona göre, Maide suresindeki “felamma teveffeyteni” cümlesi “ne zamanki beni onların arasından aldın (göğe yükselttin)” anlamındadır. Şeltut’un belirtmiş olduğu gibi “Ne zamanki benim canımı aldın” manasında değildir.⁴⁴³

Mustafa Sabrî’ye göre, Şeltut nezdinde Hz. İsa’nın nüzulü konusunda nakledilen yetmiş hadisin râvîleri yalancı, bu hadislerden yola çıkarak onun nüzulünü kıyâmet alameti olarak kabul eden kelimat âlimleri ve konuyla alakalı âyetleri Hz. İsa’nın ref’i ve nüzulü yönünde yorumlayan tefsir âlimleri hatalı, onların zıttına görüş bildiren bir kişi olarak kendisi de doğru yoldadır.⁴⁴⁴

Kevserî (ö. 1352/1932), Hz. İsa’nın ref’i ve nüzulüyle alakalı Şeltut’un itirazlarını ele almış ve *Nazaratü abiretün fi mezaimi men yunkiru nüzul-i İsa aleyhissem kable’l-ahire* isimli eserinde detaylı olarak incelemiştir.

Kevserî’ye göre, Hz. İsa’nın ref’i ve nüzulü konusu halku’l-Kur’an, ve Allah’ın sıfatları gibi tartışılan meselelerden birisi değildir. Mesele, sarîh âyet ve mütevatir hadisle sabittir. Kur’an, sünnet ve icma delillerini kabul etmemek de mümkün değildir.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ Sabrî, Mustafa, *Mevkifu’l-akl ve’l-ilm ve’l-âlim min rabbi’l-âlemîn*, Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1981, IV, 172.

⁴⁴² Sabrî, Mustafa, IV, 172-174.

⁴⁴³ Sabrî, Mustafa, IV, 175.

⁴⁴⁴ Sabrî, Mustafa, IV, 170-171.

⁴⁴⁵ Kevserî, *Nazaratün abiretün fi mezaimi men yunkiru nüzule İsa aleyhissem kable’l-ahire*, Kahire: Matbaatü Emin Abdurrahmân, 1943, s. 54-55.

Kevserî, Hz. İsa'nın canlı olarak semaya yükseltildiğini, kıyâmete yakın bir zamanda yeryüzüne ineceğini söyler. Bunun dışındaki görüşlerin delile dayanmayan hayallerden ibaret olduğunu, mütevatir hadislerin de Hz. İsa'nın semaya canlı olarak yükseltilip kıyâmete yakın bir zamanda ineceğini belirttiğini ve ümmetin de aynı minval üzere süregeldiğini belirtir.⁴⁴⁶

Muhammed b. Cafer el-Kettânî (ö. 327/938) İbn Rüşd (ö. 595/1198), İbn Atıyye, İbn Hacer, İbn Kesir (ö. 774/1373), Taberî ve Şevkânî gibi bazı ulema, nüzul-i İsa hakkındaki hadislerin mütevatir olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁷

Bekir Topaloğlu, Rasûlullah'ın haber verdiği ve bize kadar sahih nakille gelen her şeye inanmanın gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, duyularımızla algılayabileceğimiz ve algılayamayacağımız nakledilmiş konuların doğru ve gerçek olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca bunlar arasında aklımızla anlayabileceğimiz veya anlayamayıp mahiyetini idrak edemeyeceğimiz şeylerin bulunması da sonucu değiştirmemektedir. İsrâ ve Mi'raç hadisesini buna örnek verebiliriz. Detayına girilmeden iman edilmesi gereken konulardan bir kısmı kıyâmet alametleridir. Hz. İsa'nın kıyâmete yakın zamanda inmesi de onlardan bir tanesidir.⁴⁴⁸

Yavuz Köktaş, Hz. İsa'nın nüzülü hakkındaki hadislerin mütevatir olmadığı iddiâsının doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre, bu hadisler, pek çok sahabiden nakledilmiş ve manen mütevatir hali almıştır. Ahad olsa bile sıhhati sabit olduktan sonra ona inanmak gerekir. Zira bu hadisler, kalpte bilgi ve itminan hasıl edecek dereceye ulaşmıştır. Yavuz Köktaş, metinlerin müztarib olduğu iddiâsının doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, konuyla alakalı bazı hadislerde ayrıntı; bazısında ihtisar olabilir. Bu, onların muztarib olduğu anlamına gelmez. Ümmet hadislerin delalet ettiği Hz. İsa'nın nüzul konusunda ittifak sağlamıştır.⁴⁴⁹ Yavuz Köktaş, Hz. İsa'nın nüzülüyle alakalı hadislerin inkarının bazılarına göre kişiyi kafir kılacağını, bazılarına göre ise kafir kılmasa da bid'at ve delalet sahibi kılacağını aşikar olduğunu belirtmektedir. Ona

⁴⁴⁶ Kevserî, Nazratün abire, s. 105.

⁴⁴⁷ Bkz. Keşmirî, Muhammed Enver Şah, et-Tasrîh bimâ tevâtera fî nüzûli'l-Mesîh (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep, 1965, 56-65.

⁴⁴⁸ Topaloğlu, Bekir, Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler, İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi, Yayınları, 2004, s. 96-7. Ayrıca bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Topaloğlu, İslâm'da Kadın, İstanbul: Nesil Yayınlar, 1997, s. 243-246.

⁴⁴⁹ Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Hadisler, s. 151.

göre, gerekçesiz inkar eden kafir olur; ancak herhangi bir te'ville (Kur'an'a aykırı, İsrailiyyat vb.) reddeden bid'at işlemiş olur.⁴⁵⁰

İbrahim Bayram, “*Mustafa Sabrî Efendi'nin Mahmut Şeltut'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzulü Hakkındaki Fetvasına Eleştirisi*” adlı makalesinde, Mahmut Şeltut'un Hz. İsa'nın ref' ve nüzulü hakkındaki fetvasına ve Mustafa Sabrî tarafından verilen cevapları ele alıp değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre, Mahmud Şeltut bu fetvasında daha çok reddetme; bu fetvasına karşılık getirilen eleştirilere cevap vermede ise savunma konumunda kaldığı için kendi görüşünü ispatlama bağlamında çok fazla delil getirememiştir. Buna karşılık Mustafa Sabrî, hem Hz. İsa'nın ref' ve nüzulüyle ilgili geçmiş ilmi anlayışın ve birikimin hem de kendi mantıksal sonuçlarının yardımıyla görüşü doğrultusunda farklı kuvvette pek çok delil sunmuştur. Sonuç olarak Mahmud Şeltut, Hz. İsa'nın ref' ve nüzulünü reddederken meseleye getirdiği açıklamalarda belirli bir şeklin dışına çıkamamış ve kendisiyle aynı şekilde fikir yürüten kişilerin düşüncelerinden yararlanmış; buna karşılık Mustafa Sabrî yaptığı açıklamalarda geçmiş ilmi birikimin mahsullerini kullanmakla birlikte bu hususta muhatabının savunmuş olduğu görüşlerin ortaya çıkarması muhtemel zararlara ve kendi görüşünün destekleyicisi olabilecek akli ve mantıki deliller getirerek klasik bir inanca orjinal katkılar sunmuştur.⁴⁵¹

Hz. İsa'nın ref' ve nüzulü meselesi hakkında büyük hadis ulemasından Muhammed Enver Şah el-Keşmirî, *et-Tasrih bima tevatera fi nüzulî'l-Mesih* adlı çalışmasında, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, İbn Mesûd, Enes, Âişe, Abdullah b. Amr, Safiye ve İbn Abbas başta olmak üzere toplam otuz iki sahâbeden yetmiş beş hadisi rivâyet etmekle birlikte, Hasen el-Basri, Mücahit, Katâde ve İbn Zeyd gibi toplam yirmi beş sahâbe ve tabiinin asarlarına (sözlerine) yer vermiştir.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Köktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Hadisler, s. 152.

⁴⁵¹ Bayram, İbrahim, “Mustafa Sabrî Efendi'nin Mahmut Şeltut'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzulü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri” İMAD, Sayı: 1, 2014, s. 110-135.

⁴⁵² Bkz. Keşmirî, Enver Şah, *et-Tasrih bimâ tevâtera fi nüzulî'l-Mesih*, s. 91-300. Hz. İsa'nın nüzulünden detaylı bahseden ve doğrudan nüzul hadislerini toplayan müstakil eserler şunlardır: 1: Hz. İsa'nın nüzulüne dair hadisleri müstakil bir çalışmada ilk olarak Celâleddin es-Süyutî toplamıştır. Eserinde 40'ya yakın merfu rivayetlerle birlikte toplam 69 rivayet zikretmiştir. Bkz. Süyutî, Nüzulü İsâ b. Meryem âhire'z-zemân (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985; 2. Nüzul hadislerinin mütevatir olduğuna dair müstakil bir risâle halindeki ilk çalışma Ebu Abdullah eş-Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) aittir. Müellif, *et-Tevzih fi tevâtüre mâ câe fil-Mehdî'l-muntazari ve'd-deccâli ve'l-Mesih* adlı risâlesinde Hz. İsa ile ilgili toplam 29 rivayetten bahsetmiştir; 3. Abdullah b. Muhammed b. Sıddik

Hız. İsa'nın ref' edildiğini ve tekrardan dünyaya geleceğini savunanlar ve Onun eceliyle öldüğünü ve ahir zamanda ineceğini reddedenler şeklinde iki farklı anlayış bulunmaktadır. Akaid ile ilgili eserlerin birçoğunda "kıyâmet alametlerinden nüzul-i İsa haktır" cümlesinin bulunduğunu görüyoruz. Bize göre, Hız. İsa'ya benzeyen birinin öldürüldüğü ve ref' konusu yani Allah'ın onu hemen veya sonra yanına alması konusu rivâyetlerle sabit olduğundan dolayı haktır, doğrudur. Dolayısıyla bazılarının Hız. İsa'nın nüzulü hakkındaki hadislerin mütevatir olmadığı iddiâlarına gelince; bu, doğru değildir. Çünkü bu hadisler, yaklaşık otuz iki sahabiden nakledilmiş ve âlimlerin belirttiğine göre manen mütevatir derecesine ulaşmış ve bunlar haber-i vahid olsa bile doğruluğu sabit olduktan sonra ona inanmak gerekmektedir. Ayrıca Hız. İsa'nın nüzulü hakkında ümmetin ittifakı bulunmaktadır. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, sahih rivâyetlere göre ilahi huzura alınmış olan Hız. İsa, ahir zamanda kıyâmet kopmadan önce dünyaya inecek, Rasûlullah'ın getirmiş olduğu vahye tabi olacak ve O'nun ümmeti olup Deccal'ı öldürerek yeryüzünde adaleti hakim kılacaktır.

30. Kadınların Aklının Eksik Olması

Ebû Said el-Hudrî şöyle demiştir:

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء، فقال: "يا معشر النساء تصدقن فإنني أريتكن أكثر أهل النار" فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: "تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن"، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: "أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل" قلن: بلى، قال: "فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم" قلن: بلى، قال: "فذلك من نقصان دينها".

el-Gumârî (ö. 1413/1993) *İkâmetü'l-burhân alâ nüzulî İsâ fi âhiri'z-zamân* adlı eserinde toplam 61 merfu rivayete yer vermiştir. Bkz. Gumârî, Muhammed b. Sıddîk, *İkâmetü'l-burhân alâ nüzulî İsâ fi âhire'z-zamân*, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1990; 4. Mustafa Abdülkadir Atâ *el-Mesîh İsâ (a.s.) nüzulühü âhire'z-zemânî ve kitâluhu li'd-deccâl* adlı eserinde toplam 110 rivayete yer vermiştir. Bkz. Mustafa Abdülkadir Atâ, *el-Mesîh İsâ (a.s.) nüzulühü âhire'z-zemânî ve kitâluhu li'd-deccâl*, Kahire, Mektebetü et-türasi'l-İslâmî, trs; 5. Muhammed Halil Herras'ın *Faslü'l-makâl fi ref'i İsâ (a.s.) hayyen ve nüzulihî ve katlihi'd-deccâl* adlı eserinde toplam 15 hadise yer vermiştir. Müellif eserinde nüzulî İsâ meselesinden çok detaylı olarak bahsetmiştir. Bkz. Herras, Muhammed Halil, *Faslü'l-makâl fi ref'i İsâ (a.s.) hayyen ve nüzulihî ve katlihi'd-deccâl*, Kahire, Mektebetü's-sünne, 1993; 6. İbrâhim Muhammed Ali *el-Ehâdisü's-sahiha ve kısasi'l-enbiyâ aleyhimü's-selâm* adlı çalışmasında Hız. İsa ile ilgili toplam 70 tane hadis nakletmiştir. Bkz. İbrâhim Muhammed Ali, *el-Ehâdisü's-sahiha ve kısasi'l-enbiyâ aleyhimü's-selâm*, Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1995; 7. İsmâil Said Rıdvan "*el-Ehâdisü'l-merfua fi nüzulî'l-Mesîh (a.s.) fi'l-Kütübî's-sitte ve Müsnedi Ahmed cem'an ve tahrîcen ve dirâseten*" adlı makalesinde toplam 22 rivayete yer vermiştir. Bkz. Rıdvan, İsmâil Said, "*el-Ehâdisü'l-merfua fi nüzulî'l-Mesîh (a.s.) fi'l-Kütübî's-sitte ve Müsnedi Ahmed cem'an ve tahrîcen ve dirâseten*", Gazze: Mecelletü'l-Câmiti'l-İslâmiyye, 2000, cilt: 9, sayı: 2, s. 1-60. Ayrıca bu konuyla ilgili Türkçe yazılmış tezler için bkz. Çetinkaya, Ahmed, *Hadis Kaynaklarında Hız. İsa Hakkındaki Rivayetlerin İncelenmesi*, İstanbul: İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013 (Basılmamış Doktora Tezi). Kiraz, Seydi, *Türk İslam Edebiyatında Hız. İsa*, Sivas: CÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

“Bir Ramazan ya da Kurban bayramında Rasûlullah (s.a.v) yanımıza, namaz kılınacak musâllaya çıktı. Kadınların yanına uğradı da: “Ey kadınlar topluluğu, sadaka veriniz. Çünkü sizler bana cehennem ahalisinin çoğu olarak gösterildiniz” buyurdu. Bunun üzerine kadınlar: “Ya Rasûlullah neden?” diye soru sorunca: “Çünkü siz çokça la’net eder ve kocalarınıza karşı nankörlükte bulunursunuz. (Ne gariptir ki kendini zabt eden) tam akıllı ve tecrübeli bir adamın aklını, sizin kadar dini noksan hiçbir kimsenin çelebileceğini görmedim” buyurdu. Kadınlar tekrar: “Aklımızın ve dinimizin noksanlığı nedir, Ya Rasûlullah?” diye sordular. Rasûlullah (a.s.v.): “Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı değil midir?” diye sordu. Kadınlar “Evet” dediler. Rasûlullah izah etti ve tekrar sordu: “İşte bu aklın eksikliğindendir. Hayız olduğu zaman günlerce bekler, namaz kılmaz, oruç tutmaz değil mi?” Kadınlar, “Evet” dediler. Rasûlullah (s.a.v) “İşte bu kadınların dininin eksikliğidir” buyurdu.⁴⁵³

Bazı âlimler hadisi, Kur’an’a⁴⁵⁴ muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.⁴⁵⁵ Çünkü hadiste kadınların din ve akıl yönünden eksik olduklarından bahsetmektedir. Âyetlerden ise erkek ve kadının yaratılış, akıl ve mükellefiyet açısından eşit oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kadın, erkeğe göre akıl ve din bakımından nasıl noksan olabilir? Bu nedenle Salih Ebû Bekir, kadın ve erkeğin yaratılış ve akıl bakımından eşit olduklarına Şems suresinin 7 ve 8, Kiyâmet suresinin 38 ve 39 ‘Sonra bu, alaka olmuş, derken Allah onu (insan biçiminde) yaratıp şekillendirmiştir. Ondan da iki eşi, yani erkek ve dişi var etmiştir’ ve Nisa suresinin 124. ‘Erkek olsun, kadın olsun, her kim de mümin olarak iyi işler yaparsa, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar’ âyetlerinden deliller getirmiştir. O, bu âyetlerden yola çıkarak Rasûlullah’ın Kur’an-ı Kerim’deki âyete muhalif söz sarf etmeyeceğini beyan etmiştir. Salih Ebû Bekir, erkek ve kadının mükellefiyette aklî bakımdan eşit olduklarına Ahzab Suresinin 35. âyetinden delil getirmiştir. Çünkü bu âyette Allah, her ikisinin de eşit şekilde mükellef olduklarını buyurmuştur. İlave olarak, Mümtehine suresinin 10. âyetinden de delil getirmiştir. Bu âyette de Allah her ikisinin eşit şekilde imtihana tabi olduklarını buyurmuştur. Salih Ebû Bekir, bu hadis üzerinde ayrıntılı şekilde durmuştur. O aşağıdaki nedenlerden dolayı hadisi reddetmiştir:

⁴⁵³ Buhârî, Hayz, 6, Zekât, 44; Müslim, İmân, 86; İbn Mâce, Fiten, 19; Ahmed b. Hanbel, II, 66-67.

⁴⁵⁴ Âyetler için bkz. Nisa, 4/124, Kiyâmet, 75 /38-39.

⁴⁵⁵ Bkz. Salih Ebû Bekir, s. 129; İbn Firnas, s. 371.

1. Âyetler, erkek ve kadının fıtrat ve akıl yönünden eşit olduklarına delalet ederler.

2. Âyetlerle erkek ve kadının eşit mükellefiyete sahip oldukları sabittir. Bundan dolayı mükellef olma konusunda eşitlerse, akıl bakımından da eşittirler.

3. Kadının şahitlik konusunda erkeğe göre yarım olması, onun dini yönden noksan olmasına delil teşkil edemez. Çünkü âyette, kadının şahitlik edeceği zaman ikinci bir kadının şahitliğinden şunun için bahsedilmiştir: Kadının fıtratında hassasiyet ve merhamet duygusu üstün gelir. Zira o, bazen el kesme ya da kısas gibi cezai uygulamalara baktığında, korku ve hassasiyet nedeniyle şahitlik etmekten çekinebilir. Bundan dolayı kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine eşit olabilmesi için ikinci bir kadının şahitlik ederek birincinin şahitliğini güçlendirmesi gerekmektedir.⁴⁵⁶

Hidâyet Tuksal, hadisin râvîlerinin bir rivâyet hariç hepsinin neden erkeklerden oluşmakta olduğu sorusunu dile getirmiş ve kadınların eksikliği hakkındaki rivâyetlerin asıl muhataplar olan kadınlar tarafından değil de (Abdullah b. Mesud'un zevcesi Zeyneb'in nakli hariç) erkekler tarafından nakledilmesini, bu hadisin reddedilmesi hususunda bir delil saymıştır.⁴⁵⁷

Muhammed b. el-Ezrak, cehennemliklerin çoğunu oluşturanların kadınlar olduğunu haber veren, dinlerinin ve akıllarının eksikliğinden bahseden tüm rivâyetlerin senedlerinin zayıf olduğunu ve metinlerinin uydurma olduğunu ifade etmektedir. Ona göre doğru olan, cehennemliklerin çoğunluğunu oluşturanların müşrik kadınlar olmasıdır. O râvîlerin rivâyeti tahrif edip ekleme yaptıklarını ve fıtraten, aklen ve dinen kabul görülmeyecek bir rivâyetle ortaya çıktıklarını belirtmiştir.⁴⁵⁸

Kırbaçoğlu, iki bayanın şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olduğu, buna binaen İslam'da erkeğin kadından daha üstün olduğu iddiâsının gerçeklerle alakası olmayan asılsız bir iddiâ olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu iddiâyı ispatlamak için “iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine bedeldir”⁴⁵⁹ âyetini öne sürmek ise,

⁴⁵⁶ Salih Ebû Bekir, s. 129-130.

⁴⁵⁷ Tuksal, Hidâyet Şefkatli, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Ankara: Otto Yayınları, 2012, s. 126-127.

⁴⁵⁸ Muhammed b. el-Ezrâk, “el-Mer’etü leyset nakisata’l-akl ve’d-din”, <http://www.hespress.com./writers/271359.html> (22.04.2018).

⁴⁵⁹ Bakara, 2/282.

gerçekleri örtbas etmek amacıyla ileri sürülmüş bir kandırmacadan başka birşey değildir.⁴⁶⁰

Salih Akdemir, Kur'an'ın kadın erkek eşitliğini şiddetle savunduğunu belirtmektedir. Ona göre, kadını aşağılayan Buhârî hadisinin Kur'an'a zıt düştüğünü ve dolayısıyla bunun gibi bir sözü Rasûlullah'ın söylemesinin mümkün olamayacağını kabullenmek mecburiyetindeyiz demektedir.⁴⁶¹ İlgili hadisleri nakleden râvîlerin biri hariç hepsinin erkeklerden oluşmasını illet göstererek hadislerin sıhhatinde şüphe meydana getirmek, rivâyet ilmi açısından doğru değildir. Hadis rivâyet ilminin çoğunda müslüman hanımların fazla olmaması (bu rivâyette olduğu gibi) hadislerin senedlerinde bir zayıflık veya şüphe oluşturmamaktadır. Kadınlara iltifat edildiği, haklarının muhafaza edildiği ve onlara iyiliğin emredildiği hadislerin râvîlerinin de erkek olduğu bir hakikattir.

Âlimlere göre, Rasûlullah hadiste kadınların din ve akıl yönünden noksan olduklarını belirtirken, noksan olmanın ne anlama geldiğini de açıklamıştır.

Dini yönden noksan olma konusunda, kadınların bazı günlerde namaz, oruç gibi dini ibadetleri eda edemedikleri söylenmektedir. Bu noksanlıkta onların herhangi bir tasarrufu yoktur. Kadınların yaratılış yönünden zayıf oldukları beyan edilmiştir. Bunda kadının hafife alınması ve değerinin düşmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde hadiste kadınların akıl yönünden noksan oldukları zikredilmiştir. Rasûlullah bu nedenle iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine eşit olduğunu buyurmuştur. Âlimler, bir erkeğe karşılık iki kadının şahitliğindeki illet ve hikmeti açıklarken, kadının akıl ve hafıza yönünden zayıf olduğunu beyan etmişlerdir: Ali Salih, “*Da’va teâruzi’l-ayâti’l-Kur’an’iye min ehadis’s-Sahihayn*” adlı makalesinde Salih Ebû Bekir ve bazı âlimler tarafından bu hadisler üzerine yapılan itirazlara cevap verirken, itiraz edenlerin, hadisin anlamını bilmediklerini ve Kur'an-ı Kerim’i iyice anlamadıklarını belirtmektedir. Zira onlar âyetleri kendilerince tefsir etmişlerdir. Bundan dolayı onlara âyet ve hadisler arasında teâruz varmış gibi görünmektedir. Hâlbuki âyetlerde iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine eşit olmasıyla, erkeğin kadına üstün geldiği anlamı çıkmaz. İbn Hazm’a göre şâyet Ebû Bekir ve Ömer bir zina konusunda şahitlik edecek olsa, karşı taraftan da dört erkek şahitlik etse, onların şahitliği yerine, dört erkeğin yapacağı

⁴⁶⁰Kırbaçoğlu, “Kadın konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler” İslamî Araştırmalar, Cilt: 3, Sayı: 4, Ekim 1991.

⁴⁶¹Akdemir, Salih, “Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim’de Kadın”, İslamî Araştırmalar, Cilt: 10, Sayı: 4, 1997.

şahitliğin tercih edilmesi gerekmektedir. Fakat bu, o dört adamın Ebû Bekir ve Ömer'den daha üstün oldukları anlamına gelmez. Aynı şekilde kadınların şahitliği konusunda da erkeğin daha üstün olması gerekmez. Fakat Kur'an-ı Kerim'de geçtiği ve Rasûlullah'ın da illet ve hikmetini anlattığı üzere kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısına eşit olması, kadının akıl yönünden noksanlığı anlamına gelip gelmeyeceği konusundan hadiste yeterince bahsedilmiştir. Dolayısıyla itiraz edenler açısından bu anlamı, kadının aklının her yerde ve alanda noksan olacağına hamletmek uygun değildir. Çünkü böyle bir iddiâ ortaya atmak hadisın üslup ve mefhumuna aykırıdır.⁴⁶²

İkinci yoruma göre, erkek ve kadın her ikisi de cinsiyete özgü mükellefiyetler yönünden eşittir. Ayrıntıda ise elbette fark vardır. Tevhid, namaz, oruç ve benzeri gibi amellere her ikisi de ortaktır. Cihat, cuma namazı ve benzeri gibi bazı amellere ise sadece erkek muhataptır. Aynı şekilde tesettür, çocukların büyütülmesi gibi bazı amellere de sadece kadın muhataptır. Dolayısıyla erkek ve kadının mükellefiyet bakımından eşit olduğu yönündeki bazı âlimlerin beyanları doğru değildir. Ayrıca itiraz edenlerin, adalet ve eşitliğin her iki cinse de gerekli olduğu yönünde anlam çıkartmış olmaları mümkündür. Fakat bu da doğru değildir. Çünkü adalet birbirlerine denk olan iki şeyin arasında eşitliği öngörür. İki farklı şey arasında eşitlik sağlamaya çalışmak zulümdür. Zira bazı şeyler, birine uygunken diğerine uygun olmayabilir. Bu nedenle erkek ve kadın arasında her konuda eşitlik olamaz.⁴⁶³

Bir diğer yoruma göre, itirazda bulunanların, kadının şahitliğini sadece dini konularda geçerli, muamelat ve diğer konularda geçerli değilmiş gibi düşünüp noksanlığı sırf din üzerine hamletmeleri de doğru değildir. Çünkü fıkıh âlimlerinin benimsediği görüş, kadının şahitliğinin mali konularda da geçerli olduğu yönündedir. Fıkıh âlimleri mali konuları dini konulara kıyas etmişlerdir. Elbette had ve cinâyetlerde kadının şahitliği makbul değildir. Çünkü hadler şüphe nedeniyle sâkıt olurlar. Emzirme, kadın bedenindeki ayıpları vesaire gibi bazı konularda ise sadece kadının şahitliği kabul edilir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim şahitlikle ilgili işlerde erkek ve kadın arasındaki farkı anlatırken, insanlar arasındaki kavga ve benzeri diğer konularda kadının hatırlama ve doğruyu söyleme konusunda nefesine hâkim olma bakımından erkeğe göre zayıf olduğu, dolayısıyla noksanlığın, burada insanlar arasındaki muamelatı idrak edebilecek

⁴⁶² Ali Salih, "De'va teâruzu'l-ayâtî'l-Kur'aniyye min ehâdis's-Sahihayn", Ürdün, 2010 s. 19-13.

⁴⁶³ Ali Salih, s. 14-16.

muhakeme gücüne hâs olduğu anlaşılmaktadır. Akıl yürütmenin başka yönlerine dair Kur'an-ı Kerim âyetlerinde herhangi bir işaret yoktur. Dolayısıyla Kur'an ve hadis anlatımlarında herhangi bir farklılık ortaya çıkmamaktadır. Zira Rasûlullah bazı muhakeme ve akıl yürütme yöntemlerini kapsayan akıl noksanlığını, belli bir noksanlığa hamletmiş ve hadiste itiraz sahiplerinin düşündükleri gibi kadınların dikkat ve düşüncede zayıflık gösterdikleri ya da kıvrak zeka ve akılda zayıf kaldıklarına dair hüküm ortaya koymamıştır. Rasûlullah'ın "Ben akıllı ve tecrübeli birinin aklını sizlerden daha fazla çelen başka birini görmedim" buyurdıkları gibi, hadisten bir bakıma kadının zeki olduğu anlaşılmaktadır. Salih Ebû Bekir'in, erkek ve kadının akıl yönünden eşit olduğuna delil gösterdiği ve bundan dolayı da hadisi reddettiği âyetlerdeki ifadeler sarih değildir. Çünkü birinci âyette, erkek ve kadının sevap ve günah bakımından eşit derecede mükellef oldukları açıktır. Yani Şems suresindeki ve aynı şekilde Kıyâmet suresindeki âyetlerde müzekker veya müennes ayrımı yapılmadan bebeğin anne karnındaki gelişim evrelerinden bahsedilir. Üçüncü âyette, Allah'a itaat edenlere erkek kadın ayrımı yapmaksızın cennet verileceği geçmektedir. Dolayısıyla bu âyetler akıl bakımından eşitliğe nasıl delil gösterilebilir?⁴⁶⁴

Yavuz köktaş'a göre, Rasûlullah'ın sözleri bir varlık olarak kadının aklının eksik oluşunu değil, sadece kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şahitlik meselesinde Rasullah'ın aklın eksikliğini "unutkanlık" olarak yorumladığını anlamak mümkündür. Zira âyette iki kadının şahitlik yapmasının nedeni olarak, birisi unuttuğu esnada diğerrininin hatırlatması gösterilmektedir. Hadislerdeki akıl eksikliği, kıt akıllı ve akılsız olmaları manasına gelmemektedir. Tam aksine "tecrübesi eksik" gibi bir anlam söz konusu olabilir. Zira akıl tecrübe anlamında da kullanılmaktadır. Şahitliğin söz konusu olduğu yerlerde de kadınların tecrübesiz oldukları görülmektedir. Kadınların din yönünden eksik olmalarının mahiyeti de hadiste açıklanmıştır. Buna göre onlar, hayızlı oldukları günlerde namaz ve oruç gibi ibadetlerini yerine getirememektedirler. Bu durum onların din yönünden eksik olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla kadınların özel günlerinde namaz ve oruç gibi ibadetlerini yerine getirmemeleri, dinin emri olduğundan dolayı,

⁴⁶⁴ Ali Salih, s. 17-22.

burada gerçek manada eksikliğin kastedilmesi mümkün değildir. Bu, olsa olsa Rasûlullah'ın kadınlara karşı yapmış olduğu bir latifeden ibarettir.⁴⁶⁵

Bazı âlimlere göre, bu hadisten kasıt; akıl ve dinleri eksik olduğu için kadınları kötülemek değildir. Çünkü eksiklik onların yaratılışları gereğidir. Akıl ve din bakımından eksiklikle vasıflandırılmaları, erkekleri kadınların fitnesine düşmekten sakındırmak içindir. Bilindiği üzere, Rasûlullah, fitri nizamın temsilcisi ve mübelliğidir. Rasûlullah (s.a.v.), kadınların fitratları bakımından erkeklere göre daha noksan olduklarını beyan etmiştir.⁴⁶⁶

Kamil Çakın bu hadisi detaylı olarak ele almıştır. Konuyla ilgili 7 sahâbeden (Ebu Said, İbn Abbas, Zeyneb (İbn Mesûd'un hanımı), Ebû Hureyre, İbn Ömer, Hakim b. Hizam ve İbn Mesûd) nakledilen toplam 26 adet hadisi zikredip, bu hadisler hakkında âlimlerin görüşlerini beyan ettikten sonra netice olarak, bu sözlerin (Kadınların akıl ve dinindeki eksikliği) Hz. Peygamber'e ait olmayıp Abdullah b. Mesûd'un kişisel görüşünü yansıtan cümlelerden ibaret olduğu ifade etmiştir.⁴⁶⁷ Çakın, Darîmî ve İbn Hibban'ın, İbn Mesûd'dan nakledilmiş olan rivâyetten⁴⁶⁸ dolayı, konuyla ilgili hadislerin, başlangıçta mevkuf iken sonradan merfu' hale geldiğini ifade etmektedir. Rivâyetlere baktığımızda, Çakın'ın birkaç sebepten dolayı böyle bir sonuca varması doğru değildir:

1. Ebu Said, Ebû Hureyre, İbn Ömer ve İbn Mesûd'dan nakledilen rivâyetlerde bu sözlerin Rasûlullah'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Said'in rivâyeti Buhârî ve Müslim'de geçmektedir. İbn Ömer, Ebû Hureyre ve İbn Mesûd'dan nakledilen rivâyetler, Müslim,⁴⁶⁹ Tirmizî (ö. 279/892),⁴⁷⁰ Ebu Davûd,⁴⁷¹ İbn Mâce⁴⁷² ve Ahmed b.

⁴⁶⁵ Koktaş, Yavuz, Kur'an'a Aykırı Hadisler, s. 218-222.

⁴⁶⁶ Çelik, Mustafa, Uydurma Hadislerle Kadın Alayhtarlığı, İstanbul: Ölçü Yayınları, 1995, s. 164.

⁴⁶⁷ Bkz. Çakın, Kamil, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", Ankara: Dini Araştırmalar, 1998, s. 6-28.

⁴⁶⁸ Rivâyet ise; İbn Mesûd, Rasûlullah'ın (s.a.v.) kadınlara hitaben şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Sadaka veriniz. Çoğunuz cehennemliksiniz. Eşraftan olmayan bir kadın "niçin, ya Rasûlallah" dedi. Hz. Peygamber: "Siz çok lanet ediyorsunuz. Kocalarınızın yaptığı iyiliklere nankörlük ediyorsunuz." İbn Mesûd şöyle dedi: İşini sağlam tutan erkeklere, işlerinde galebe çalabilen, akli ve dini eksik, Kadınlardan başka bir varlık yoktur." (Râvî Vail) Dedi ki: İbn Mesûd'a "Kadınların aklının ve dininin noksanlığı nedir" denildi. İbn Mesûd: "Aklının noksanlığı, iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğidir" dedi. Kadınların dininin noksanlığı ise, belirli gün ve gecelerde namaz kılmadan beklerler" dedi. (İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed, Sahih, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988, VI, 116; Dârimî, Vudu', 103).

⁴⁶⁹ Bkz. Müslim, İmân, 86.

⁴⁷⁰ Bkz. Tirmizî, İmân, 6.

⁴⁷¹ Bkz. Ebû Davûd, Sünne, 16.

⁴⁷² Bkz. İbn Mâce, Fiten, 19.

Hanbel'in *Müsned*'inde⁴⁷³ geçmektedir. Dolayısıyla bu hadisler en başından beri merfu'dur. Çakın'ın dediği gibi daha sonradan merfu' olmamışlardır.

2. Dârimi ve İbn Hibban'ın *Sahih*'inde, bu sözlerin ilk bakışta İbn Mesûd'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Fakat burada İbn Mesûd, bu sözleri bir kişinin sorusuna cevap olarak zikretmiştir. Zira Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde İbn Mesûd'dan bu rivâyeti aynı râvîden (Vâil) 5 farklı tarikle Rasûlullah'a ait olarak nakletmiştir.⁴⁷⁴ Fakat bu rivâyeti Çakın, kendi makalesine almamıştır. Dolayısıyla bu sözler, İbn Mesûd'a ait değil, Rasûlullah'ın sözleridir.

3. Çakın dışında hiç kimse bu sözlerin Rasûlullah'a ait olmayıp, bilakis İbn Mesûd'a ait olduğunu söylememiştir.

4. Bu rivâyetleri nakledenlerden birisi de İbn Mesûd'un hanımı Hz. Zeynep'tir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin rivâyetinde, Rasûlullah'a soru soran kadının Hz. Zeynep olduğu görülmektedir.⁴⁷⁵ Dolayısıyla rivâyetler aslen merfu'dur ve kadınların akıl ve din bakımından noksanlığıyla ilgili sözlerin İbn Mesûd'a değil, aksine Rasûlullah'a ait olduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur.

Hadiste kadınların akıl ve din konusundaki noksanlığı ile ilgili rivâyeti anlamada yapılan en temel yanlışlık, hadisteki "nakıs" (ناقص) kelimesinin genel anlama hamledilmesidir. Bundan dolayı "nakıs" kelimesinin anlamı "nakıs" (kıt) ve "kusurlu" şeklinde anlaşılmaktadır. Burada ise başka bir anlamda, yani "miktarda azlık" şeklindedir. Her ikisi arasındaki fark, keyfiyet ve miktardadır. İşte bu nedenle hadiste geçen dindeki noksanlıktan maksat, kadınların bazı günlerde dini açıdan amelde bulunamadıkları, namaz kılamayıp, oruç tutamadıkları, dolayısıyla da dini amellerinde azalma olduğudur. Bu eksiklik ise fitridir. Bu nedenle hadiste geçen dini noksanlığı genel anlama hamletmek doğru olmaz. Aynı şekilde hadiste geçen akıl noksanlığı konusunda Allah'ın iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliğine denk olarak tayin etmesinden maksat kemiyettir, keyfiyet değildir. Zira iki yarım, bir tama denk gelebilmektedir. Fakat iki kusurlu yarım, bir tama denk gelemeyiz. Kadınların akıl bakımından eksik olması ve şahitlikte iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması, kadınların kötülenmesi anlamını taşımaz. Dolayısıyla hadisin anlamını, kadınların her anlamda akıl bakımından noksan oldukları şeklinde düşünmek tamamen

⁴⁷³ Ahmed b. Hanbel, II, 66-67.

⁴⁷⁴ Bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 491, IV, 118.

⁴⁷⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, II, 373.

yanlış ve hadisin anlam ve mefhumuna terstir. İlgili hadisleri nakleden râvîlerin biri hariç hepsinin erkeklerden oluşmasını illet göstererek hadislerin sıhhatinde şüphe meydana getirmek, rivâyet ilmi açısından doğru değildir. Ayrıca sened hakkında râvîleri tühmet altında tutmak, olmayan bir şeyi onlara hamletmek, sahih olan rivâyetleri inkar etmek ve ayrıca hadisin müşrik kadınlar hakkında olduğunu savunarak olmayan bir rivâyet iddiâsında bulunmak hadis tekniği açısından kabul görülemez.

31. Kişinin Başkasının Günahından Dolayı Sorumlu Olması

Abdullah b. Mesûd Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

لا تقتل نفس إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها.

“Haksızca öldürülen her nefsin öldürülme günahından muhakkak bir pay ilk Adem (a.s) oğlu üzerine de olur.”⁴⁷⁶

Başka bir rivâyette de İbn Mesûd şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) haksız yere öldürülen her insan için, Kâbil'e de bir günah yazılır” buyurdu. Bazı yerlerde Süfyan “Onun döktüğü kan” şeklinde beyan etmiştir. Çünkü o ilk önce haksız yere kan dökme gibi kötü bir işi başlatmıştır.⁴⁷⁷

Sahihi-i Müslim'de geçen bir rivâyette: “Kim İslam'da güzel bir çıkır açarsa, kendisinden sonra o güzel şeyle amel edenlerin sevabının bir misli de ona yazılır. Amel edenlerin sevaplarında da bir noksanlaşma olmaz. Kim de İslam'da kötü bir çıkır açarsa kendisinden sonra o kötü şeyle amel edenlerin günahının bir misli de ona yazılır. Amel edenlerin günahlarında da bir noksanlaşma olmaz” ifade edilmektedir.⁴⁷⁸

Başka bir rivâyette de “*Bir iyiliğe öncülük eden kimseye o iyiliği yapanın ecri gibi sevap vardır*” şeklinde geçmektedir.⁴⁷⁹ Bu hadislerden açıkça anlaşılacağı üzere her kim bir iyiliğe ya da kötülüğe bir kapı aralar, veya iyiliğe ya da kötülüğe çağırırsa, bu yolda amel edenlerin sevap ya da günahlarının aynısından kapı aralayana ve o ameli

⁴⁷⁶ Buhârî, Diyât, 2, Enbiyâ, 1, I'tisâm, 15; Müslim, Kasâme, 27; Tirmizî, İlim, 14; İbn Mâce, Diyât, 1; Nesâî, Tahrimi'd-dam, 1.

⁴⁷⁷ Müslim, Kasâme, 27. Bu hadislerden açıkça anlaşılacağı üzere her kim bir iyiliğe ya da kötülüğe bir kapı aralar, veya iyiliğe ya da kötülüğe çağırırsa, bu yolda amel edenlerin sevap ya da günahlarının aynısından kapı aralayana ve o ameli ilk başlatana da verilir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de İsrâ suresinin 15. âyetinde görüleceği gibi ‘Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü çekmez’ ifade edilmektedir. Bkz. İsrâ, 17/15. Dolayısıyla ilk bakışta âyetle hadis arasında teâruz olduğu izlenimi doğmaktadır. Ayrıca Ankebût suresinin 12. ve 13. âyetlerinde ise kişinin kendi günahlarının yanında başkalarının günahlarını da yükleneceği görülmektedir. Nahl suresinin 88. âyetinde de kişinin kendi günahlarının yanında diğer kimseleri de yoldan çıkardıkları için azap üstüne azap tadacakları geçmektedir. Nisa suresinin 85. âyetinde, Allah şöyle buyurmuştur: ‘Kim güzel bir işte aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir şeyde aracılık yaparsa, ona da o kötülükten bir pay vardır.’

⁴⁷⁸ Bkz. Müslim, İlim, 15.

⁴⁷⁹ Bkz. Ebû Davûd, Edeb, 22; Tirmizî, İlim, 14.

ilk başlatana da verilir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de İsrâ sûresinin 15. âyetinde görüleceği gibi *'Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü çekmez'* ifade edilmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta âyetle hadis arasında teâruz olduğu izlenimi doğmaktadır. Ayrıca Ankebût suresinin 12. ve 13. âyetlerinde ise kişinin kendi günahlarının yanında başkalarının günahlarını da yükleneceği görülmektedir. Nahl suresinin 88. âyetinde de kişinin kendi günahlarının yanında diğer kimseleri de yoldan çıkardıkları için azap üstüne azap tadacakları geçmektedir. Nisa suresinin 85. âyetinde, Allah şöyle buyurmuştur: *'Kim güzel bir işte aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir şeyde aracılık yaparsa, ona da o kötülükten bir pay vardır.'*⁴⁸⁰

Caved Ahmed Gamedî'ye göre, bu tür hadisler Kur'an'ın *"Kimse kimsenin yükünü (günahını) yüklenmeyecek"* âyetine aykırı olduğu için kabul edilemez.⁴⁸¹

Aynî hadiste geçtiği üzere, Hz. Âdem'in oğlu Kabil'in günahını yüklenmesi ile ilgili olarak onun haksız yere kan dökme gibi kötü bir yol açtığından bahseder. Zira o yeryüzünde ilk kanı akıtandır. Ona göre, şâyet Allah'ın Kur'an'da buyurduğu üzere *"Kimse kimsenin yükünü (günahını) yüklenmeyecek"* denirse, bu cezânın, kötülüğe kapı açıp, bu kötülüğün devam etmesine neden olması sebebiyle verildiği şeklinde cevap verilir.⁴⁸²

Nevevî, bu konu hakkında, herhangi bir kötülüğe başvuran ve şer kapısını aralayan kişilerin kıyâmete kadar bu şer kapısından geçenlerin işledikleri günahların aynısını yükleneceklerini belirtmektedir. Dolayısıyla her kim de iyiliğe bir kapı aralarsa ona da bu iyilik kapısından geçenlerin sevaplarının aynısı ulaşır.⁴⁸³

Kadı İyâz, Nisa suresindeki âyetten, iyiliğe kapı aralayanlara sevap, kötülüğe kapı aralayanlara da günah verileceğinin anlaşıldığını nakletmektedir. Aynı şekilde Allah, Maide suresinin 2. âyetinde günaha ve isyana yardım etmeyi yasaklamıştır. Dolayısıyla iyiliğe öncülük eden o iyiliği yapan gibidir. Kötülüğe öncülük eden de o günahı işleyen gibidir. İmam Şafî'ye göre, Kabil'in eylemi öğrenme boyutuyla öne çıkmaktadır. Yani biri diğerinden görmüş ve öğrenmiş, bunun ucu da Hz. Âdem'in oğlu Kabil'e kadar uzanmıştır. Aynı şekilde bid'at ve yoldan çıkma eylemleri de öğrenmeyle

⁴⁸⁰ Nisâ, 4/85.

⁴⁸¹ Caved Ahmed Gamedî, Kur'an, sünnet ve hadis, (<http://www.javedahmadghamidi.com/questions/view/quransunnt>).

⁴⁸² Aynî, Umde, XV, 215.

⁴⁸³ Nevevî, el-Minhâc, VI, 166.

ilgilidir. Yani o günahı ilk kim işlediyse, günah işte onu da bulacaktır. Kadı İyâz, Rasûlullah'ın bu konuya diğer hadislerde ayrıntılı şekilde değindiğini belirtmiştir.⁴⁸⁴

Bir kimseyi öldüren katilin günahının aynısının Hz. Âdem'in oğlu Kabil'e de ulaşacağı hadiste ifade edilmiştir. Bu hadisi sırf âyetin zahirî anlamından yola çıkarak reddetmek bir yanlışlık olur. Zira âyetin anlam ve mefhumu, hiç kimsenin kendi müdahalesinin olmadığı bir iş ve eylem nedeniyle günahkâr olamayacağı şeklindedir. Yani kişi günah işlemeye sebep ve aracı olmamışsa, sadece kendi işlediği günahının yükünü çekecektir. Hadiste geçen başkalarının günahını yüklenmek ya da başkalarının işlediği günaha ortak olmanın anlamı ise, kişinin hak olmayan yolu ilk açan olması ya da bir kimsenin günah işlemesine yardımcı olmasıdır. Böyle bir amele ittiba eden kişinin günahının bazısı, bu eylemi ilk ortaya atan kişiyi de bulur. Hadisteki (كفل من دمه) ifadesindeki (من) kelimesi baziyet anlamını içermektedir. Bu, eylemi ilk ortaya koyan kişinin tüm günahları alacağı manasında değil, bazılarından bir pay alacağı manasındadır. Dolayısıyla âyet ve hadis arasındaki anlam ve mefhumda fark vardır ve ikisinin de anlamı ayrı ayrıdır. İkisi arasında teâruz yoktur. Bu nedenle hadis kendi bağlamında doğrudur.

32. Kadının Kocasından İzin Almadan Oruç Tutmaması

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

لا تصوم المرأة وبعلمها شاهد الا بإذنه.

“Hiçbir kadın kocası evde olduğu vakitlerde ondan izin almadan oruç tutmasın.”⁴⁸⁵

Bu rivâyetin zahirinden anlaşılacağı üzere kadının oruç tutmadan önce kocasından izin alması gerekmektedir.

İbn Firnas, eserinde bu hadisi, “Kadının, eşinden izinsiz ibadet etmesi kabul olmaz” konu başlığıyla zikretmiştir. Zira ona göre, bazı hadislerden kadınların hastalığı, bazı hadislerden ise kadının fitne sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Bazı yerlerde kadının önde durması durumunda namazın bozulacağı belirtilmiş, bazı yerlerde de kocanın izni olmadan kadının orucunun kabul olmayacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla bütün bunlar belki de Allah'ın erkeği öne çıkarttığı anlamına gelir. Hâlbuki Allah böyle şeylerden beridir. Ayrıca ibadet sırf Allah için yapılır ve Allah'a ibadet etmek için mahlûkattan izin almaya gerek yoktur. Mümtehine suresinin 12. âyetine dikkat edilirse, orada

⁴⁸⁴ Bkz. İbn Hacer, Feth, III, 153.

⁴⁸⁵ Buhârî, Nikâh, 83; Müslim, Zekât, 84; Ebû Davûd, Sevm, 74.

kadınların ibadet için kocalarından izin almaları gerektiği değil, iyilikle muamele etmeleri, Allah’a itaatsizlik edecek amellerden uzak durmaları emredilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de kocaya itaat etmenin Allah’a itaat etmek anlamına geldiğini, sarahaten ve işareten gösteren bir ifade mevcut değildir.⁴⁸⁶

Bu konuda İbn Battâl, hadiste kadınların tutmaktan men edildikleri orucun nafilâ oruç olduğunu belirtmiştir. Zira kocanın karısını farzların edasından alıkoymaya hakkı olamayacağı konusunda âlimler icmâ halindedir. Diğer yandan, hadiste geçen, Rasûlullah’ın “kadın oruç tutmaz” ifadesindeki mana, menduba hamledilmiştir. Yani müstahap olan, kadının kocasına sormasıdır. Yoksa hüküm vacip değildir. Rasûlullah toplum ve ev ortamını güzel hale getirmek ve eşler arasında olası bir tartışmadan sakındırmak için böyle buyurmuştur. Yoksa farzların ve vaciplerin edası için kocanın izni gerekmediği gibi, koca bunu engelleyemez. Kocanın bu konudaki haklarının nafilâ ibadetlerle sınırlı olduğu sabittir.⁴⁸⁷

Âlimlerin belirttiğine göre, hadiste kadının nafilâ orucu tutacağı zaman kocasından izin alması gerektiği ifade edilmektedir. Eğer koca evdeyse kadının nafilâ oruç tutmadan önce kocasından izin alması âlimlere göre müstehaptır. Fakat İbn Firnas’ın, hadisi genel anlama hamletmesi, farzları ve vacipleri de dâhil etmesi, kitabında “Kadının, eşinden izinsiz ibadet etmesi kabul olmaz” şeklinde başlık açması ve bu şekilde ifade kullanması, insanları hadis hakkında olumsuz düşünmeye ve reddetmeye sevk etmektedir. Zira hiçbir âlim, İbn Firnas ile aynı görüşte değildir.

33. İsrâ ve Mi’rac Olayı

Rasûlullah’ın Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya, oradan da semaya yaptığı İsrâ ve Mi’rac yolculuğu, İslam’da beş vakit namazın farz kılınışı ile anılır. Ruh veya beden beraberliği, uyku ve uyanıklık halinde yükselme konusu tartışılmış meselelerdendir. Mi’rac ve İsrâ olayı ile ilgili hadisleri, Buhârî başta olmak üzere yaklaşık bütün hadisçiler tahrir etmiştir.⁴⁸⁸ Biz burada sadece örnek olması hasebiyle Buhârî’de geçen birkaç tane hadisi zikredeceğiz.

Mi’rac olayı ile ilgili uzun bir hadiste Enes şöyle demiştir:

⁴⁸⁶ İbn Firnas, s. 375.

⁴⁸⁷ İbn Battâl, VII, 315.

⁴⁸⁸ Hadisler için bkz. Tatlı, Bekir, Kütüb-i sitte’de İsrâ ve Mi’rac Hadisleri, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 221-249. Yazar, Arapça metinleri ile birlikte, sadece Kütüb-i sitte’de geçen 96 adet hadisi tahrir etmiştir.

أن نبي الله صلى الله عليه وسلم حدثهم عن ليلة أسري به: " بينما أنا في الحطيم، وربما قال: في الحجر مضطجعا إذ أتاني آت... فقال له الجارود: هو البراق يا أبا حمزة؟ قال أنس: نعم - يضع خطوه عند أقصى طرفه، فحملت عليه، فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا فاستفتح، فقيل من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد...

“Bize Peygamber İsra gecesı hakkında haber verdi: “Ben Hatim’de yatmış bulunduğum sırada-belki Rasûlullah “el-Hıcr’da bulunduğum sırada” demiştir-bana birisi (Cibril) geldi...el-Carud, Enes’e: O Burak mıdır ya Ebu Hamza? diye sordu. Enes de: Evet, o Burak’tır; o, adımını gözünün erişebildiği yerin en sonuna atar, demiştir. Ben (Rasûlullah) onun üzerine bindirildim. Cibril beni götürdü. Nihâyet dünya semasına ulaştı. Cibril göğün kapısının açılmasını istedi. Kimdir o? denildi. Cibril: Cibril’im, dedi. Beraberindeki kimdir? diye sordu. Cibril: Muhammed’dir, diye cevap verdi...”⁴⁸⁹

Başka bir rivâyette İbn Abbas, Yüce Allah’ın “Geceleyin” sana gösterdiğimiz o olayı ve Kur’an’da la’net edilen ağacı biz ancak insanlara bir fitne yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, onlarda büyük bir taşkınlıktan başka birşey arttırmıyor”⁴⁹⁰ sözündeki rüya hakkında şöyle demiştir: “O rüya, gözün gördüğü âyetlerdir ki, Rasûlullah’a Beytu’l-makdis’e sefer ettirildiği gece gösterildi.” İbn Abbas: “Kur’an-ı Kerim’de la’net edilmiş olan ağaç da zakkum ağacıdır demiştir.”⁴⁹¹

Fazlurrahman, Mi’rac hakkında şu görüşleri ileri sürmektedir: “Sünniler tarafından İsa’nın göğe çıkışına benzer bir şekilde geliştirilip, hadislerle desteklenen mi’rac anlayışı, malzemelerini çeşitli kaynaklardan alan tarihî bir kurgudan başka bir şey değildir.”⁴⁹²

Seyyid Ahmed Han’a göre, Mi’rac olayı rüyadayken olmuştur. Ona göre, bu husustaki rivâyetler arasında aşırı derece de ızdırab ve çelişki bulunduğu gibi bazı rivâyetlerin akla ve İslâm esaslarına aykırı olmasından dolayı onlara güvenmek

⁴⁸⁹ Buhârî, Menâkib, 24.

⁴⁹⁰ İsra, 15/60.

⁴⁹¹ Buhârî, Menâkib, 42. Ayrıca Buhârî’de geçen mi’rac ile ilgili diğer hadisler için bkz. Buhârî, Salât, 1, Tevhîd, 37, Bed’u’l-halk, 6, Enbiyâ, 7, 25, 26, 44, Fezâilü’s-sahâbe, 71, Kader, 9, Tefsir, 200, 207, 337, 338, 339, 461, Eşribe, 11, Hac, 75.

⁴⁹² Fazlurrahman, İslam (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara: Selçuk Yayınları, 1993, s. 19. Fazlurrahman, başka bir yerde İsra ve Mi’rac’ın ruhanî olduğunu ifade etmiştir. Öna göre, bu olayda hisedilen durum durum ruhanî olduğu için, tasvir edilen nesneler maddî nesneler olamaz. Bkz. Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur’an (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 152.

mümkün değildir. Ayrıca bunlar arasında cem’ de mümkün değildir. Dolayısıyla bu hususta sadece olayın rüyada vuku bulduğu ilgili hadisler sahihtir.⁴⁹³

Bazı âlimlere göre, bu olay Rasûlullah uyanıkken değil, rüyadayken olmuştur.⁴⁹⁴ Olayın rüyada vuku bulduğunu söyleyenler birkaç delil ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri de Kur’an’daki “Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’an’da lanetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik” âyetidir.⁴⁹⁵ Onlar, bu âyetteki “rüya” kelimesinin kullanılmasının, olayın rüyada gerçekleştiğinin bir delili olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁹⁶

Diğer bir delil ise, Şerik b. Abdillâh’ın Enes’ten rivâyetinde,⁴⁹⁷ hadisin başında geçen “O, Mescid-i Haram’da uyurken...” ifadesi, aynı rivâyetin sonunda geçen “...Uyandığımda baktım ki Mescid-i Haram’dayım...” lafızları ve Beyhakî’nin *Delailü’n-nübüvve*’sinde geçen, İsrâ’nın başlangıcından bahsederken kullanılan “Ben uykudayken...”⁴⁹⁸ ifadesidir.

İbn Dîhye, İbnü’l-Kelbi’nin bu görüşü öne sürdüğünü ve onun, bu görüşün Ebu Salih tarikiyle İbn Abbas’tan nakledildiğini iddiâ ettiğini ifade etmektedir.⁴⁹⁹ Fakat o, İbnü’l-Kelbi’nin hadis uyduran ve yalancı bir kişi olduğunu, onun söylediklerinin kabulünün caiz olmadığını ve naklettiği hadis ile delil getirilemeyeceğini, yine Ebu Salih’in de yalancı bir şahıs olduğunun söylendiğini belirtmektedir.⁵⁰⁰

Hiz. Muaviye’nin de bu görüşte olduğu söylemiştir.⁵⁰¹ Ona Rasûlullah’ın gece yolculuğu sorulduğunda, onun sadık bir rüya olduğunu söylediği rivâyet edilmiştir.⁵⁰²

İbn İshâk’ın (ö. 218/833) da aynı görüşte (rüya halinde gerçekleşmesi) olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰³

Zahid el-Kevserî, yukarıda zikri geçen delilleri reddetmektedir.⁵⁰⁴

⁴⁹³ Ahmed Han, Seyyid, Makalat, XI, 715-717.

⁴⁹⁴ Bkz. İbn Dîhye, Ebu’l-Hattâb, el-İbtihâc fi ehâdisi’l-Mi’râc (thk. Rif’at Fevzi Abdulmuttalib), Kahire: Mektebetü’l-hancı, s. 14.

⁴⁹⁵ İsrâ, 15/60.

⁴⁹⁶ İbn Hacer, Feth, VIII, 218; İbn Dîhye, s. 14.

⁴⁹⁷ Bkz. Buhârî, Tevhîd, 37.

⁴⁹⁸ Beyhakî, Delâilü’n-nübüvve, II, 369.

⁴⁹⁹ Bkz. İbn Dîhye, s. 60.

⁵⁰⁰ Bkz. İbn Dîhye, s.60.

⁵⁰¹ Bkz. İbn Dîhye, s. 14.

⁵⁰² Bkz. Taberî, Tefsir, IX, 22; Zemahşerî, Keşşâf, II, 622.

⁵⁰³ Bkz. Taberî, Tefsir, IX, 22.

⁵⁰⁴ Bkz. Öztürk, Yener, “Muhtelif Yönleriyle Mi’rac Mucizesi”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 16, Sayı, 2, 2014, s. 100-102.

İsrâ ve Mi'rac olayının aynı gecede meydana gelip gelmediği ve ne zaman gerçekleştikleri hususunda kısa bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Cumhur âlimleri, İsrâ ile Mi'rac'ın aynı gecede meydana geldiği görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁰⁵ İbn Hacer, selefın, varid olan rivâyetlerin farklı olması sebebiyle ihtilafa düştüklerini belirtmiştir.⁵⁰⁶

Müslim'in Enes ve Hz. Sabit tarikiyle nakletmiş olduğu rivâyet, Mi'rac'ın İsrâ'nın hemen akabinde aynı gecede vuku bulunduğunu desteklemektedir.⁵⁰⁷

Mi'rac olmaksızın İsrâ'nın tek başına meydana geldiğini iddiâ edenler ise delil olarak Taberânî (ö. 360/970) ve Bezzar'ın tahrir ettikleri ve Beyhakî'nin *Delailü'n-nübüvve*'sinde sahih olduğunu söylediği, Şeddad b. Evs'ten rivâyet edilen hadisi göstermektedirler. Bu rivâyetle Rasûlullah'a , İsrâ gecesi nasıl götürüldüğü sorulmuş, o da yatsı namazını Mekke'de eda ettikten sonra Cibril'in kendisine bir binek hayvanı getirdiğini söylemiştir.⁵⁰⁸

Bizim kanaatimize göre, İsrâ suresi ve bazı rivâyetlerde, İsrâ olayından bahsedildikten sonra Mi'rac'dan bahsedilmemesi, ikisinin aynı gecede olmadığının delili olarak gösterilemez. Zira, bazı râvîler olayın tamamından bahsederken, diğerleri belli bir bölümü veya aklında kaldığı kadarını aktarmış olabilir.

İsrâ ve Mi'rac olayının vuku bulduğu zamana gelince, bunların ne zaman olduğu hususunda âlimler arasında birçok ihtilaf vardır.⁵⁰⁹

1- İbn Hacer, bu olayın hicretten önce meydana gelmesinde ihtilaf olmadığını belirtir.⁵¹⁰

2- Bazıları, bu olayın hicretten bir sene önce, hatta ondan da önce olduğunu belirtmektedir.⁵¹¹

3- Nevevî, bu olayın peygamberliğin beşinci veya altıncı yılında meydana geldiğini söylemiştir.⁵¹²

⁵⁰⁵ Bkz. İbn Dıhye, s. 19; Râzî, Tefsir, X, 148; Süyûtî, el-Âyetü'l-kübrâ fi şerhi kıssati'l-İsrâ, Beyrut: Dârü'l-hadis, trs, s. 68-69.

⁵⁰⁶ İbn Hacer, Feth, VIII, 197.

⁵⁰⁷ Bkz. Müslim, İmân, 259.

⁵⁰⁸ Bkz. Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir, VII, 282; Bezzaz, Ebu Bekir Ahmed b. Amr, Müsned, Beyrut, 1409, VII, 409; Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, II, 355.

⁵⁰⁹ Bkz. İbn Dıhye, s. 69.

⁵¹⁰ İbn Hacer, Feth, II, 4.

⁵¹¹ İbn Sa'd, I, 214.

⁵¹² Nevevî, el-Minhâc, I, 53.

4- İbn Dıhye, Vakıdî'nin naklettiği bir hadiste, onun hicretten bir sene evvel rebiulevvel ayının onyedinci gecesinde meydana geldiğinin belirtildiğini söylemektedir.⁵¹³

5- İbn İshak, namazın farz oluşundan bahsederken onun, hicretten onaltı ay önce İsra gecesinde Beytü'l-Makdis'te farz kılındığından bahseden bir rivâyeti nakletmiştir.⁵¹⁴

6- Beyhakî'de (ö. 458/1066) geçen bir rivâyette bu olayın, hicretten onaltı ay önce vuku bulduğu söylenmektedir.⁵¹⁵

7- Bazılarına göre, bu olay hicretten onsekiz ay önce ramazan ayının onyedinci günü cumartesi gecesine meydana gelmiştir.⁵¹⁶

8- Kadı İyâz, İsra hadisesinin hicretten beş sene önce meydana geldiğini belirtmiştir.⁵¹⁷

9- Bazı âlimlere göre, hicretten iki sene veya üç sene önce meydana geldiği söylenmektedir. Fakat yaygın olan görüş, hicretten yaklaşık birbuçuk sene önce meydana gelmiş olmasıdır.⁵¹⁸

Tüm bu rivâyetleri gözden geçirdikten sonra İsra ve Mi'rac hadisesinin nübüvvetten sonra ve hicretten önce meydana geldiği kesinlik kazansa da, bu olaya net olarak bir tarih belirlemek zordur.

Cumhur âlimleri bu olağanüstü olayın Rasûlullah uykudayken değil, uyanırken meydana geldiğini söylemişlerdir. Onlara göre, şâyet rüyada meydana gelmiş olsaydı, hiç kimsenin Rasûlullah'ı yalanlamasının bir anlamı olmazdı. Çünkü rüyada seyahatin, hatta insanın aklına gelmeyecek şeylerin görülmesinin mümkün olduğunu, bu sebepten dolayı kimsenin alaya alınmadığını belirtmişler ve hakikatte Kureyş'in aşırı tepki göstermesini bunun bir delili olarak ileri sunmuşlardır.⁵¹⁹

⁵¹³ Bkz. İbn Dıhye, s. 69.

⁵¹⁴ Bkz. İbn İshâk, Siret, s. 277.

⁵¹⁵ Bkz. Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, II, 355.

⁵¹⁶ İbn Sa'd, I, 213.

⁵¹⁷ Bkz. Kadı İyâz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musâ, Kitabu's-şifâ bi ta'rifi hukukî'l-Mustafa, Beyrut, 1996, s. 151.

⁵¹⁸ Bkz. İbn Dıhye, s. 482.

⁵¹⁹ Bkz. Süyûtî, Âyetü'l-kübrâ, 54-57; Kadı İyâz, Şifâ, I, 149-151. Ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, Mucizatü'n-nübüvve (thk. Hamza en-Neşreti, Abdulhafız Ferağlı), Kahire, 1996; Süyûtî, el-İsra ve'l-Mü'raç, Beyrut: Darü'l-hadis, trs; Köksal, Mustafa Asım, Mi'rac Gecesi, Ankar: Diyanet İşleri Yayınları, 1955; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, Mi'rac Gerçeği, İstanbul: Akbel Yayınları, 1991;

Kadı İyâz, İsra ve Mi'rac olayının uyanıkken meydana geldiğini açık bir şekilde savunmuş, hatta kitabında onun uykudayken olduğunu savunanların delillerini iptal etmek için bab şeklinde ayrı bir bölüm açmıştır.⁵²⁰

İbn Kesir doğru olan görüşün, Rasûlullah'ın Mekke'den Beytül-Makdis'e uykudayken değil, uyanıkken götürüldüğünü belirtmiştir.⁵²¹

Süyûti, İsra suresinin ilk âyetinde kullanılan "sübhan" kelimesini delil olarak sunmuş, "tesbih"ın büyük işler için kullanıldığını, şâyet İsra ve Mi'rac uykuda meydana gelmiş olsaydı bunda tesbihi gerektirecek herhangi bir büyüklüğün olmadığını belirtmiş, dolayısıyla bu hadisenin uyanıkken vuku bulduğunu söylemiştir.⁵²²

İbn Dihye'ye göre, İsra ve Mi'rac hadisesi, sahabilerden birçok kişinin naklettiği mütevatir bir hadisedir. Rüyada değil, uyanıkken ve ruhla beraber bedenle birlikte meydana gelmiştir.⁵²³

Kirmânî'ye göre, İsra ve Mi'rac olayı uyanık halde meydana gelmiş, hadislerde de bu olayın uykuda meydana geldiğini gösteren herhangi bir ifade yer almamıştır.⁵²⁴

Süleyman Uludağ, Mi'rac olayının mahiyeti hakkında fazla kafa yorulmaması ve onu ilmin dar kalıplarına sokarak akli ve mantıki izhanın yapılmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, ruh ve beden ile birlikte Mi'rac haktır. Fakat bunun şekli ve hakikati insanlar tarafından bilinir ve kavranır cinsten değildir. Zira Mi'rac bir mucizedir ve mucizenin asıl özelliği aklın ve tabiat kurallarının üstünde bir olay oluşudur. Dolayısıyla akla ve tabiata uygun bir te'vil yapmak, Mi'rac olayını mucize olmaktan çıkarmaktadır. Bu itibarla Mi'rac'ın tafsilatına ve teferruatına girilmemesi gerekmektedir.⁵²⁵

İsmâil Lütfi Çakan, insanların olayı kabullenmedeki farklılıklarının, Mi'rac'ın, Allah'ın isteği ile meydana gelmiş olağanüstü bir olay (mucize) olmasına rağmen, onu sırf akıllarıyla anlamaya ve açıklamaya çalışmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Olayın meydana geliş biçimini ve hakikatini açıklama ve yorumlama

Bulut, Halil İbrahim, "Mucizenin İmkan ve Delaleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 4, 2001, s. 173-196; Konyalı, İbrahim Hakkı, "Peygamberin Mü'racı", Tarih Hazinesi, Yıl 1, Sayı 1, İstanbul, 1950.

⁵²⁰ Kadı İyâz, Şifâ, I, 149.

⁵²¹ İbn Hacer, Feth, III, 22.

⁵²² Süyûti, Âyetül-kübrâ, s. 54.

⁵²³ İbn Dihye, s. 68.

⁵²⁴ Bkz. Kirmânî, Muhammed b.Yusuf b.Ali, el-Kevâkibu'd-derârî, Beyrut, 1981, XXV, 204.

⁵²⁵ Uludağ, Süleyman, Taftazânî Kelâm İlmi ve İslam Akaidi Şerhu'l-akaid, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991, s. 307-308.

gayretleri, bu açıdan bakıldığında gereksiz bir uğraşından ibarettir. Başlangıç zamanı ve yeri, vuku bulma şekilleri gibi içeriğinin detayları hususunda bazı rivâyet farklılıkları bulunsa da, olayın yaşanmışlığı hakkında ihtilaf bulunmamaktadır. Çakan, Mi'rac'ın Rasûlullah'ın peygamberlik süresinin tam orta zamanında, hem kendisine hem de ümmetine yönelik büyük bir ilahi ikram olduğunu belirtmektedir.⁵²⁶

İsra ve Mi'rac olayının nasıl meydana geldiği konusu İslam uleması tarafından geniş bir şekilde ele alınmış, tartışılmıştır. Fakat dikkatimizi çeken şey, bu olayın nasıl meydana geldiği hakkında farklı görüşler ileri sürenlerin genellikle son zaman âlimleri olmasıdır. Sahâbe ve selef âlimleri gibi eski dönem âlimlerinin bu konuda detaya girmediklerini görmekteyiz. Buradan yola çıkarak, ilk devir âlimleri, İsra ve Mi'rac olayını hadisleri işittikleri gibi kabullenmiş ve onun keyfiyeti hakkında herhangi bir yoruma gitmemişlerdir, şeklinde değerlendirebiliriz. Buna karşılık daha sonra gelen âlimler, konuyu geniş bir şekilde tartışmışlardır. Mi'rac olayının mahiyetini kesin olarak tespit etmeye hiçkimsenin imkanı yoktur. Fakat Kur'an'da bahsi geçmese de, birçok sahih hadislerde ifade edilmektedir. Bizim için önemli olan husus, böyle bir

⁵²⁶ Çakan, <http://www.sonpeygamber.info/mi-rac-hadisleri>. (24-04-2018). İsra ve Mi'rac'la ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, Mucizatü'n-nübüvve (thk. Hamza en-Neşretî, Abdülhafız Ferağlı), Kahire, 1996; Süyûtî, el-İsrâ ve'l-mi'rac, Beyrut: Darü'l-hadîs, trs; İbn Hacer, el-İsrâ ve'l-mi'rac, Kahire: Dârü'l-hadîs, 2002; İbn Dıhye, Ebu'l-Hattâb, *el-İbtihâc fî ehâdisi'l-Mi'rac* (thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1996; Abulmun'im, Amr, es-Sahih min kıssatü'l-isrâ ve'l-mi'rac, Beyrut: Dârü's-sahâbe li't-türâs, 1993 ve ed-Daif min kıssatü'l-isrâ ve'l-mi'rac, Beyrut: Dârü's-sahâbe li't-türâs, 1993; Useyli, Amilî Ali, el-İsrâ ve'l-mi'rac nazraten âmme, Beyrut, 1988; Esved, Musâ, el-İsrâ ve'l-mi'rac el-mu'cize elleti haraka'l-lâhu bihâ nevâmise'l-kevni ve sünne'l-hayât, Beyrut, 1997; Fevzi, Ref'at Abdülmuttalib, Ehâdisu'l-isrâ ve'l-mi'rac ve dirâse tevsikiyye, Kahire, 1980; Ğaytî, Necmuddîn, el-İsrâ ve'l-mi'rac, Beyrut, 1994; Herek, Ebu'l-Mecîd, el-İsrâ ve'l-mi'rac dirâse mevzuuiyye, Kahire, 1991; Müderrisî, Hâdî, el-Mi'rac rihle fî umukî'l-fezâ ve'z-zemen, Beyrut, 1981; Nu'mânî, Ebu İshâk eş-Şafîî, es-Sirâcu'l-vehhâc fî hakâiki'l-isrâ ve'l-mi'rac, Beyrut, 1994; Seyyid Ali, Hâlid, el-İsrâ ve'l-mi'rac mu'cize ve hakâik esrâr ve fevâid, Beyrut, 1998; Köksal, Mustafa Asım, Mi'rac Gecesi, Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 1955; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, Mi'rac Gerçeği, İstanbul: Akbel Yayınları, 1991; Bulut, Halil İbrahim, "Mucizenin İmkan ve Delaleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 4, 2001, s. 173-196; Konyalı İbrahim Hakkı, "Peygamberin Mü'racı", Tarih Hazinesi, Yıl 1, Sayı 1, İstanbul, 1950. İsra ve Mi'rac konusunda yazılmış bazı diğer müstakil eserler de vardır. Ancak onlar zamanla kaybolmuştur. Onlardan bazıları şunlardır: Ahmed b. Hüseyin el-Beyhekî'nin (ö. 458/1066) Kitâbu'l-İsrâ, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) Kıssatü'l-mi'rac, Ebu Şame Abdurrahmân'ın (ö. 665/1268) Nûru's-serâ fî tefsiri âyeti'l-İsrâ, İzzeddin b. Abdisellâm el-Mekdisî'nin (ö. 678/1279) Kitâbu'l-mi'rac ve'l-İsrâ, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Ayetü'l-kubrâ, Muhammed b. Abdurrahmân el-Bekrî'nin (ö. 950/1561) Kitâb fî mi'raci'n-nebî, Muslihiddîn Mustafa b. Nüreddîn Ahmed'in (ö. 981/1576) Risâle fî hakkı'l-mi'rac, Câfer b. Hasen el-Barzancânî'nin (ö. 1101/1689) Kıssatü'l-mi'rac adlı eserleridir. Bkz. Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, Keşfü'z-zünun an esâmi'l-kütübi ve'l-fünun, 1992, I, 136, 892, II, 1360, 1982. Ayrıca, muhtelif konuları kapsayan ve bu konuların içinde İsra ve Mi'rac'a yer veren eserler de vardır. Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ'sı ile İbn Kayyım'ın Zâdü'l-meâd adlı eseri bunlardandır. Bununla birlikte Asr'ı saâdet döneminden günümüze kadar muhtelif devirlerde telif edilen yüzlerce tefsir kitabında Mi'rac olayı ele alınmış, başta Taberî, Nesefî, İbn Atıyye, Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, İbn Kesîr, Beğavî, Alusî gibi meşhur müfessirlerin tefsirlerinde ilgili âyetler açıklanmış ve olayla alakalı haberlerin ışığı altında çeşitli sonuçlar çıkarılmıştır.

olağanüstü olayın meydana gelmesindeki hikmet ve sebepleri anlamaya çalışmak ve üzerimize düşenleri yerine getirmektir.

34. Faziletli ve Üstün Olan Mescitler

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومسجد الأقصى.

“(İbadet için) şu üç mescidden başkasına yolculuk edilmez: Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksa.”⁵²⁷

Bazıları bu hadisi ‘Allah kimseye insafsızlık yapmaz’⁵²⁸ âyetine aykırı olduğu için reddetmişlerdir. Onlara göre, bazı mescitlerin diğerlerine olan üstünlüğü ve fazileti, insafsızlıktır. Dolayısıyla Mescid-i Haram’daki namazın fazileti insanlar için uğrayacak yer, kible ve hac eda etmek için bir yer kılındığı içindir. Yoksa bu mescidin diğerlerine göre herhangi bir üstünlüğü ve fazileti yoktur.⁵²⁹

Bazı kişiler bu hadisi israiliyâtandır diyerek reddetmektedir. Ebû Reyeye’ye göre, İslam’ın başlangıcından beri Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî hakkında hadisler vardı; ama taştan yapılmış bu tepeden sonra (yani Aksa mescidinin kubbesi) Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî ile beraber Aksa mescidinin de fazileti hakkında hadisler ortaya çıkmıştır. Buhârî ve Müslim de geçen rivâyete göre Rasûlullah’ı şöyle buyurduğunu rivâyet edilmiştir: "Mescid-i Nebevî’de namaz kılmak Mescid-i Haram hariç bütün mescitlerden bin kat daha faziletlidir." İbn Abbas’tan nakledilen bir rivâyette: “Bir kadın hastalıktan şikâyet ederek "eğer iyileşirsem Aksa mescidinde namaz kılacağım" dedi. O kadın iyileşerek oraya gitmek için hazırlık yaptı. Bu esnada Hz. Meymune selam vererek içeri girdi ve kadının hikayesini dinledi. Bunun üzerine Hz. Meymune ona oturup hazırladıklarını burada yemesini ve Mescid-i Nebevî’de namaz kılmasını söyleyerek Rasûlullah’tan "Mescid-i Nebevî’de namaz kılmak Mescid-i Haram hariç bütün mescitlerden bin kat daha faziletlidir" şeklindeki işittiğini beyan etti.” Bu rivâyetlerden hareketle Ebû Reyeye, “Şâyet Aksa mescidi hakkında da

⁵²⁷ Buhârî, Salât, 1, Savm, 67, Sayd, 26; Müslim, Hac, 415, 511, Ebû Davûd, Menâsik, 94, Tirmizî, Salât, 126, Nesâî, Mesâcid, 10, Ahmed b. Hanbel, II, 234, 238.

⁵²⁸ Yunus, 11/44.

⁵²⁹ İbn Firnas, s. 70.

hadisler olsaydı Hz. Meymune onu adağını yerine getirmekten alıkoymazdı” demiştir.⁵³⁰

Goldziher’e göre, Abdülmelik b. Mervan, Abdullah b. Zübeyir’in onun Şamlılardan hacdayken biat almasından korkuyordu. Bunu önlemek için bir hile yaptı. Abdülmelik hac vazifelerini Mekke’de yapmamaları için Kudüs’te taştan bir kubbe yaptırdı. Daha sonra İmam Zührî’den yardım isteyip Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî ile birlikte Mescid-i Aksanın da bahsedildiği bir rivâyet nakletmesini söyledi. Sonra insanlara mescitlerin (Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksa) üç tane olduğunu ve buralarda hac eda etmenin mümkün olduğunu yaymasını da söyledi. Böylece Abdülmelik insanları hacdan men edince onlar “bizi haccı eda etmekten nasıl menedersin?” diye kızdılar. O da, “bu sizin oğlunuz (İmam Zührî) Rasûlullah’tan (s.a.v) "yolculuk ancak üç yere yapılır" şeklinde rivâyette bulunuyor. Onun için Mescid-i Aksa da Mescid-i Haram gibidir ve gördüğünüz bu taş da Rasûlullah’ın (s.a.v) Mi’rac gecesinde bastığı taştır” demiştir. Sonra Abdülmelik o taşta kubbe yaptırıp çarşafarla örttürdü. Daha sonra insanlara bunu tavaf etmelerini söyledi. Böylece bu ilk uygulama, Beni Ümeyye zamanında başladı.⁵³¹ Mustafa el-A’zamî’ye göre, Goldziher bu kıssa’yı Yakubi’nin⁵³² târihinden nakletmiştir.⁵³³

Mustafa el-A’zamî, Goldziher’in bu hadise yaptığı bütün itirazları târihî referanslara dayalı olarak reddetmiştir. Ona göre, İmam Buhârî *Târihu’s--sağır*’de İmam Zührî’nin h. 81’den önce Abdülmelik ile buluşmadığını belirtmiştir. Filistin bölgesini ise h. 68’de Emeviler ele geçirmişlerdir. Bu yüzden bundan, Abdülmelik’in Kudüs’te kubbe yapmaya h. 68 den sonra karar verdiği anlaşılmaktadır. Târihî rivâyetlerden ise, kubbe inşaatı’nın h. 69’da başlatıldığı anlaşılmaktadır. İmam Zührî o zamanlarda on ve onsekiz yaş arasındaydı. Dolayısıyla bir çocuk veya gencin bu kadar küçük yaşta o kadar meşhur olması aklen mümkün değildir. Hatta insanlar onun

⁵³⁰ Ebû Reyne, s. 141

⁵³¹ Goldziher, İgnaz, Müslim Studies, Almanyadan çevr. C.R. Barber ve S. M. Stret London george allen, unvin ltd ruskin house meseum street, II, 44-45.

⁵³² Ya’kubî üç mescit hadisi ile ilgili şunları söylemiştir: “Abdülmelik b. Mervan, birtakım siyasi gerekçelerle Suriyelileri hac yapmaktan alıkoymuştu. Abdullah b. Zübeyr’in Mekke’de insanları kendisine biat etmeleri için zorlaması üzerine, Abdülmelik b. Mervan Suriyelilerin hac ibadeti maksat Kudüs’e yönelmeleri için Zührî’den bir hadis rivâyet etmesini istedi. Bu amaçla Kubbetü’s-Sahra’yı yaptırdı ve Emevi dönemi boyunca burada yapılan tavaflar devam etti.” Ya’kubî, “Bu hadis, Emevilerin zorlaması üzerine Zührî tarafından uyduruldu” demiştir. Ya’kubî’nin sözlerini onun eserinde bulamadığından dolayı bkz. A’zamî, Mustafa, Menhecü’n-nakd, s. 261.

⁵³³ Bkz. A’zamî, Mustafa, s. 127-132.

sözünden dolayı hac için Mekke'ye gitmek yerine Beytü'l-makdis'e gitmeye karar vermişlerdir. Bu mümkün değildir. Bunun dışında o zamanlarda Şam bölgesinde sahabiler ve büyük tabiinler vardı ve onlar Kur'an ve hadisin sarîh hükmüne karşı gelmede sessiz kalamazlardı. Dolayısıyla İmam Zührî'ye atfedilen şeylerin aslı yoktur. İkincisi husus ise, bu hadisi sadece İmam Zührî rivâyet etmemiştir. Bilakis Zührî'nin dışında tabiinden ondokuz kişi bu hadisi rivâyet etmiştir. Aynı şekilde hadisin râvîsi sadece Ebû Hüreyre de değildir. Bu hadisi Ebû Saîd el- Hudrî, İbn Ömer, Ali, Abdulah b. Amr, Ebi Busra vs. gibi sahabiler de nakletmiştir.⁵³⁴

İbn Hacer, ibadet amacıyla sadece bu üç mescide gidilebileceğini; ticaret, ilim ve seyahat gibi amaçlarla bunun haricindeki mescitlere de gidilebileceğini belirtmiştir.⁵³⁵

Kastalânî, bu üç mescit dışındaki diğer mescitlere ibadet niyetiyle yolculuğa çıkılamayacağını ifade etmiştir.⁵³⁶

Ebû Şehbe, Ebû Reyze'nin itirazlarını reddederek "Mescid-i Aksa ve kubbe hakkındaki birçok rivâyetin uydurma olduğunu biz de itiraf ediyoruz. Fakat bahsedilen hadis ile ilgili herhangi bir şüphe söz konusu değildir" şeklinde görüşlerini ifade etmiştir. Zira Ebu Şehbe'ye göre, Mescid-i Aksa'nın fazileti Kur'an'da zikredilmiştir.⁵³⁷ Müslümanlar hicretten sonra 16 ay Mescid-i Aksa'ya doğru namaz kılmıştır. Bu rivâyet, İmam Buhârî ve Müslim'in dışında İbn Hibban'ın *Sahihi*'nde ve *Sünen-i Erbaa*'da da rivâyet edilmiştir. Ayrıca bu hadisi ümmet ittifakla kabul etmiştir. Dolayısıyla bunu isrâîliyyâtan olduğu gerekçesiyle reddetmek mümkün değildir.⁵³⁸

İsmâil Lutfî Çakan'a göre bu üç mescit diğer mescitlerden ve mabetlerden daha üstün ve faziletlidir. Bu mescitler için yolculuk yapmak meşrudur ve buna hadiste bizzat teşvik edilmektedir. Ayrıca daha çok sevap almak ve fazilet kazanmak amacıyla bu mescitlerden başka herhangi bir mescit için yolculuk yapmak gereksizdir. Bu

⁵³⁴ A'zamî, Mustafa, s. 127-132.

⁵³⁵ İbn Hacer, Feth, III, 65.

⁵³⁶ Kastalânî, III, 343.

⁵³⁷ Ebu Şehbe'nin Mescid-i Aksa'nın fazileti Kur'an'da zikredilmesinden muradı İsra suresinin ilk ayeti kastedilmiş olması mümkündür. Çünkü Rasulullah'ın Mekke'den Mescid-i Aksa'ya gitmek fazilet anlamındadır.

⁵³⁸ Ebû Şehbe, s. 77

mescitlerin diğer mescitlerden daha faziletli ve üstün olduğu konusu ise tartışma dışıdır.⁵³⁹

Yukarıda zikrettiğimiz âlimlerin görüşleri doğrultusunda, bu hadisin sened ve metin açısından sahih olduğunu söyleyebiliriz. Ya'kubî ve Goldziher'in iddiâlarının tutarlı görülmesi mümkün değildir. Çünkü bu mescidin (Mescid-i Aksa) müslümanların Kabe yerine hac ibadetlerini ifa etmeleri için inşa edildiğine dair hiçbir rivâyet bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadise yönelik Ebû Reyze ve Goldziher'in itirazlarına ve âlimlerin cevaplarına bakıldığında, bu itirazların vehme dayandığını anlaşılabacaktır. Yaklaşık bütün hadis kitaplarında nakledilmiş bir hadisi sadece bir olaydan dolayı reddetmek hadis usullerine göre yanlıştır. Ayrıca İmam Zührî'ye bu sözleri nisbet etmek isabetli değildir.

35. Şeytanın Çocuklara Dokunması

Ebû Hüreyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

كل بني آدم يطعن الشيطان في جنبه بإصبعه حين يولد، غير عيسى ابن مريم، ذهب يطعن فطن في الحجاب.

“Şeytan Meryem oğlu İsa dışında, Âdem'in bütün çocuklarına doğduğunda parmağıyla dokunur. Şeytan (İsa'ya) dokunmaya gitti fakat perdeye dokundu.”⁵⁴⁰

Ebu Reyze ve bazıları hadisi “Şeytan benim iyi kullarımı zorlayamaz ve onları sapıtamaz” âyetine⁵⁴¹ dayanarak reddetmişlerdir. Ebu Reyze'ye göre hadisten anlaşılan, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musâ ve Rasûlullah gibi peygamberlerin bile şeytanın dokunmasından kurtulamamalarıdır. Bu hadisi Hristiyanlar insanlığın zirvesinde olan Hz. İsa hariç Hz. Âdem'in bütün çocuklarının günahkar olduğuna dair delil getirmişlerdir. Aynı şekilde sonradan gökten inerek insanlar arasında insaf ve adalet ile hüküm ve karar kılacağı inancını ispatlamaya çalışmışlardır. Zemahşerî ve Râzî, kendi tefsirlerinde bu hadise itiraz etmişler ve bunun haber i-vahid olduğunu söylemişlerdir.⁵⁴²

Kurtubî'ye göre âlimler, bu hadisten Hz. Meryem'in annesinin duâsının⁵⁴³ kabul olduğunu anlamışlar ve buradan hareketle onun faziletinin ispatlanacağını belirtmişlerdir. Onlara göre, bu hadiste geçen "Şeytanın çocuğa dokunması"

⁵³⁹ Çakan, [\(http://www.sonpeygamber.info/en-faziletli-uc-mescid\)](http://www.sonpeygamber.info/en-faziletli-uc-mescid).(25/04/2018)

⁵⁴⁰ Buhârî, Bedu'l-halk, 11.

⁵⁴¹ El-Hicr, 15/39,40.

⁵⁴² Ebû Reyze, s. 157.

⁵⁴³ Bkz. Al-i İmran, 3/36.

cümlesinden kesinlikle hiçbir şekilde şeytanın çocuğu yoldan saptıracağı anlaşılmaz. Çünkü böyle bir sonuç çıkartmak fasid bir zandır. Şeytan ne kadar peygamberleri ve Allah'ın dostları çeşitli yönlerden saldırmıştır ama Allah onlara şeytandan korumuşlardır. Dolayısıyla Hz. İsa (a.s) ve Hz. Meryem'in çocukken şeytanın dokunmasından korunması Meryem'in annesinin duâsının bereketindendir.⁵⁴⁴

Taberî kendi tefsirinde bu hadisle ilgili birçok hadisi senedleriyle beraber zikrederek "Hz. İsa (a.s) ve Hz. Meryem'in şeytanın dokunmasından korunması Meryem'in annesinin duâsının bereketindendir" demiştir. Zira ona göre, Hz. İsa doğduğunda onun annesinin duâsının bereketiyle onlar ve şeytan arasına bir perde çekilmiş, şeytan da onlara değil, perdeye dokunmuş ve böylece onlar şeytandan korunmuşlardır.⁵⁴⁵

Râzî, Kadı Abdülcebbâr'ın bu hadisi haber-i vahid olduğundan dolayı reddettiğini söylemiştir.⁵⁴⁶ Ayrıca İmam Râzî de hadiste birkaç şüphe olduğunu ifade etmiştir: Birincisi; şeytan, iyilik ve kötülük bilenleri günaha çağırır, halbuki çocuğun durumu böyle değildir. Eğer şeytan dokunma gibi bir şeye kadir olsaydı o zaman çok sayıda dindâr insanları helâk ederdi. İkincisi; Hz. İsa ve Hz. Meryem'i tahsis etmesinin özelliği nedir? Üçüncüsü ise şayet dokunma olsaydı bunun eserini de bâki kılardı ve sürekli ağlamalar olurdu. Halbuki böyle bir şey yoktur. İmam Râzî'ye göre, bunun gibi şüpheler ve itirazlar mümkündür. Fakat bundan dolayı da hadisi reddetmek doğru ve uygun değildir. Daha sonra Râzî, "ne kadar acayıptır ki bazı ehl-i sünnet âlimleri de mu'tezilenin itirazlarına meylettiler. Hâlbuki hadisin sözlerine bakıldığında görünürde hiçbir problem yoktur" demiştir.⁵⁴⁷ Râzî'nin sözlerinden anlaşılan, Kadı Abdülcebbâr'ın şüphelerini nakledip reddetmesi ve hadisin sahih olduğunu belirtmesidir. Ama Ebû Reyze kendi kitabında Râzî'ye yalan isnad ederek bu hadisi kabul etmeyip reddettiğini belirtmiştir. Oysa İmam Râzî hadisi kabul etmektedir.

Ebû Şehbe, *Difa' anı's-Sahihayn* adlı eserinde Ebû Reyze'nin itirazlarını ele alıp detaylı bir şekilde cevaplar vererek reddetmiştir. Zira ona göre, hadis doğrudur ve Buhârî dışında diğer âlimler de bu hadisi nakletmiştir. Rivâyette Hz. Meryem'in

⁵⁴⁴ Kurtubî, Tefsir, IV, 68.

⁵⁴⁵ Taberî, Tefsir, VI, 341.

⁵⁴⁶ Râzî, Tefsir, VIII, 205.

⁵⁴⁷ Râzî, Tefsir, VIII, 205.

annesinin duâsının kabul olması geçmektedir. Ancak bu hadisle Hz. İsa'nın Rasûlullah'a mutlak olarak üstün olduğunu ispatlamak mümkün değil, bilakis burada Hz. İsa ve onun annesi (ikisi de) Hz. Meryem'in annesinin duâsının bereketiyle korunmaları vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu hadisin hristiyanların yanlış inançlarıyla hiçbir alakası yoktur ve onlarla bağdaştırmak isabetli değildir. Hadiste hiç bir şekilde akıl ve nakille çelişecek durum söz konusu değildir. Bu yüzden bazılarının hadisi kabul etmekte tereddüt göstermesi onların vehimlerinden kaynaklanmaktadır. O kişiler arasında mu'tezile âlimi Kadı Abdülcebâr ve Zemahşerî de bulunmaktadır. Onların "Şâyet bu hadis doğru olsaydı dünyada her zaman şeytanın çimdiklemesiyle çocuklardan ağlama ve bağırma sesleri gelirdi" demeleri onların vehimlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca şeytanın dokunması sadece doğma vaktinde olup, daha sonra olmayabilir. Ebû Şehbe "Zemahşerî bir tefsir imamıdır, o ricalü'l-hadis alanında diğer âlimler gibi ilim sahibi değildir" demektedir. Ona göre, Zemahşerî bizzat kendisi *el-Keşşaf* adlı tefsirinde birçok yalan olayı nakletmiştir. Dolayısıyla Zemahşerî'den dolayı üzerine ittifak edilmiş sahih hadise itiraz ederek reddetmek hiç akıllıca değildir.⁵⁴⁸

Şirbînî *Reddüş-şübühat havle ismeti'n-nebi* adlı eserinde de hadise yönelik itirazlara cevaplar vererek şöyle demiştir: "Rivâyet ve dirâyet bakımından hadis doğrudur. Akıl ve nakil ile de çelişmiyor. Bilakis hadisten Hz. Meryem'in annesinin duâsının kabul olduğu anlaşılmaktadır ve aynı şekilde bu hadis âyetin teyit ve beyanıdır. Ayrıca şeytanın ne salih insanlara galip geleceğini beyan eden âyet-i kerime ile çelişir ne de bu hadis peygamberlerin ismetine zıttır. Çünkü hadiste açıkça şeytanın her çocuğa doğduğunda dokunması beyan edilir." Ona göre, bu hadiste Hz. İsa'nın diğer peygamberlere nazaran daha faziletli olduğunun beyanı söz konusu değildir. Bilakis bir insanda olan herhangi bir özelliğin başka bir insanda olmaması da mümkündür.⁵⁴⁹

Hadise yönelik Ebû Reyze'nin ve diğerlerinin itirazlarına karşı âlimlerin verdikleri cevaplardan bahsettikten sonra hadis ve âyet arasında çelişki olmadığını ve hadiste aklın kabul edemeyeceği bir şey olamayacağını söylemek mümkündür. Çünkü hadiste sadece Hz. Meryem'in annesinin duâsının kabul olduğunun ispatı vardır. Aynı şekilde hadis, peygamberlerin ismetine de zıt değildir. Çünkü şeytanın dokunması

⁵⁴⁸ Ebû Şehbe, s. 86.

⁵⁴⁹ Şirbînî, s. 285.

sadece çocuğun doğuş anında söz konusudur. İnsanların bütün hayatında etkili olması söz konusu değildir. Dolayısıyla hadisi zahirine bakarak reddetmek hatadır. Ebû Reyeye, çoğu zaman mütekaddimun âlimlerinin görüşlerini değiştirerek onları kendi düşüncesini ispatlamak için kullanmıştır. O, Râzî'nin de bu hadisi haber-i vahid olduğu gerekçesiyle reddettiğini belirtmiştir. Hâlbuki Râzî, Abdülcebbar'ın görüşünü zikredip onu reddetmiştir. Aynı şekilde Ebû Reyeye, İbn Hacer'in görüşünü eksik bir şekilde naklederek, onun da aynı görüşte olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

36. Rasûlullah'a Sihir Yapılması

Âişe şöyle demiştir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم سحر، حتى كان يخيل إليه أنه صنع شيئاً ولم يصنعه.

“Rasûlullah'a (s.a.v) sihir yapıldı. Hatta yapmadığı şeyleri yapmış gibi tahayyül ediyordu.”⁵⁵⁰

Kaynaklar ittifakla Rasûlullah'a (s.a.v) Medine'de 1 Muharrem hicri yedinci yılda ve yahudi olan Lebîd b. A'sam tarafından sihir yapıldığını göstermektedir.⁵⁵¹ Aynı şekilde kaynaklarda geçtiği üzere, Rasûlullah (s.a.v) sihrin etkisiyle yemekten, içmekten ve hanımlarıyla ilgilenmekten geri kalmıştır. Hatta hanımlarına gitmediği halde gittiğini zannetmiştir.⁵⁵²

Sihir ile ilgili hadisler, Buhârî başta olmak üzere birçok sahih kaynaklarda geçmektedir. Bu konuda âlimler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bazıları, Rasûlullah'a sihrin yapıldığını kabul etmektedirler. Onlara göre, Rasûlullah diğer insanlardan farkı bulunmamaktadır. Diğer insanlar gibi Rasûlullah da (s.a.v) hastalanabilir ve bazı sıkıntılara maruz kalabilir. Rasûlullah'ın diğer insanlarla beşer olmakta müşterektir. Onun beşerî yönü etkilenebilir fakat peygamberlik yönü asla etkilenmez. Çünkü Rasûlullah, Allah'ın emirlerini ümmetine ulaştırma hususunda vahyin kontrolü altındadır. Onun nübüvvetine asla hâlel gelmez. Diğer âlimler ise, Rasûlullah'a (s.a.v) sihir yapıldığını reddetmektedirler. Onlara göre, Rasûlullah diğer insanlardan farklıdır. Dolayısıyla ona insanlar ve şeytanlar zarar veremezler. Şeytanların ona zarar vermesi

⁵⁵⁰ Buhârî, Cizye, 14. Ayrıca diğer rivâyetler için bkz. Buhârî, Tıb, 47, 48, 49, Edeb, 56, Bedu'l-Halk, 11; Müslim, Selâm, 43, 44, Ahmed b. Hanbel, IV, 57, 63, İbn Mâce, Tıb, 45.

⁵⁵¹ İbn Sa'd, II, 152; İbn Hacer, Feth, X, 237.

⁵⁵² İbn Kesîr, Tefsir, IV, 917; İbn Sa'd, 153.

kabul edilirse bu durum nübüvvet ile bağdaşmaz. Dolayısıyla bu olayın kabulü sonucunda nübüvvete halel gelmektedir. Ayrıca onlar bu tür hadisleri ahad oldukları gerekçesiyle itikadi konularda delil olarak kabul etmemektedirler. Bu iki fırka birçok noktada farklı düşünseler de, bu olayın ne suretle olursa olsun nübüvvete asla zarar veremeyeceği, Rasûlullah'ın tebliğ konusunda Allah'ın koruması altında olduğu, şeytanların ve insanların ona zarar veremeyeceği konusunda aynı düşünmektedirler.

Sihirle ilgili hadisleri peygamberliğe engel ve şüphe getirdiğini düşündüklerinden dolayı reddeden alimler şunlardır:

İbn Hazm'a göre, sihir bir hayal ve hileden ibarettir. Onun hiçbir aslı bulunmamaktadır. Allah, Taha suresinin 66. âyetinde şöyle buyurmuştur: 'Büyüleri sayesinde ipleri ve sopaları koşuyormuş gibi görünüyor.' Dolayısıyla sahih olan, hayal ürünü olan şeylerin hakikati yoktur. Sihri ve tesirini caiz gören kişiler küfre düşmektedirler.⁵⁵³

Kadı Abdülcebbâr'a göre, herhangi bir sihirbazın bir olayı meydana getirmesi mümkün değildir. Zira birşeyi yaratmak, Allah'a hastır. Sihirbazların havada uçmaları, su üzerinde yürümeleri, dağları yürütmeleri ve ölüleri diriltmeleri mümkün değildir. Bu gibi olaylara inananların nübüvvet ile alakalı bilgileri olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁵⁴

Muhammed Abduh, bu hadislerin ahad yoluyla geldiğini ifade etmiştir. Ona göre, bu konuda sahih bir delil bulunmamaktadır. Konuyla ilgili zan ifade eden rivâyetlerin alınması uygun değildir. Dolayısıyla bu hadisler inanç konusunda delil olarak kabul edilemezler. Kur'an-ı Kerim ise peygamberlerden büyüü nefyetmektedir.⁵⁵⁵ O halde Rasûlullah (s.a.v) da kesin olarak büyülenmemiştir.⁵⁵⁶

Seyyid Kutub, bu tür rivâyetlerin var olduğunu ancak pergamberliğin ismet sıfatına zıt düştüğünü ifade etmektedir. Ona göre, Rasûlullah'ın her sözü ve fiili sünnet ve şeriattir. Bu inanç esasıyla o hadislerin bağdaştırılması ise mümkün değildir. Müşrikler Rasûlullah'a sihir yapılmış bir kimse nazarıyla bakınca, Allah hemen âyet indirerek onda büyü ve sihir gibi şeylerin bulunmadığını haber vermiştir. Zikredilen

⁵⁵³ İbn Hazm, el-Muhallâ, I, 46.

⁵⁵⁴ Kadı Abdülcebbâr, Mütешâbihu'l-Kur'an, Kahire, 1969, I, 291.

⁵⁵⁵ Bkz. el-Furkân, 25/8.

⁵⁵⁶ Abduh, Muhammed, Tefsiru cüz-i amme, Mısır: Dâru'l-meârif, 1332, 181, 182.

hadis, Kur'an'daki bu ayete zıt düşmektedir. İşte bu yüzden ilgili rivâyetler peygamber'in ismetine uzaktır. İnanç ve akaid ile ilgili konularda bu tür ahad hadislerle hükümlenmesi doğru değildir. En sahih kaynak Kur'an'dır. Hadis kaynaklarında ise, akaid konusunda ancak mütevatir olan hadislerle amel edilmelidir.⁵⁵⁷

Peygamberlerin sihirden etkileneği kabul eden alimler şunlardır:

Râzî, Felak ve Nas surelerinin Medeni olduklarını ifade etmekle birlikte, Rasûlullah'a sihir yapılması neticesinde indiklerini belirtmiştir.⁵⁵⁸

Kadı İyâz, sihrin, hastalık ve illetlerden bir ârız (bulaşma) olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Rasûlullah'ın başına hastalık durumlarında gelen şeylerin mümkün olduğunu inkar etmemek gerekmektedir. Ancak bu durum, onun peygamberliğine etki etmemektedir.⁵⁵⁹

Kirmânî ve Nevevî, sihrin Rasûlullah'ın bedenine etkide bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre, sihrin, onun itikadına, kalbine ve aklına etkisi yoktur. Risalet ile alakalı olan hususlarda sihrin tesiri söz konusu olamaz. Zira peygamberler, dünya ile ilgili konularda diğer beşer gibidirler.⁵⁶⁰

Mevdudî, sihir ile ilgili rivâyetlerin mütevatir derecesine ulaştığını ifade etmiştir. Onun nazarında sihir, sadece Rasûlullah'ın bedeniyle sınırlıdır. Hatta diğerleri Rasûlullah'ın bu durumunun farkına varmamışlardı. Peygamberlik görevini yerine getirme konusunda O'na herhangi bir engel meydana gelmemiştir. Bu rivâyetlerden, sihrin tesiriyle Rasûlullah'ın peygamberliğinde noksanlık meydana geldiği neticesine varılması mümkün değildir. Rasûlullah'ın bir beşer olarak attan düşerek incinmesi, Uhud savaşında yaralanması ve akrep tarafından sokulması peygamberlik görevine tesir etmediği gibi, Allah'ın onu muhafaza etmiş olması ilkesine de aykırı düşmemektedir. Zira Allah, onun risaletini muhafaza altına almıştır. Rasûlullah'ın bedeni yönü sihir altında kalarak hastalanabilir. Yani O'na sihrin etki etmesi mümkündür. Peygamberlerin bedeni açıdan sihirden etkilenmesi Kur'an'da⁵⁶¹ sabittir.⁵⁶²

⁵⁵⁷ Seyyid, Kutub, Fi Zilâli'l-Kur'an, Kahire: Dâru's-şuruk, trs, VI, 445-446.

⁵⁵⁸ Râzî, Tefsir, VIII, 762-763.

⁵⁵⁹ Kadı İyâz, Şifâ, II, 186.

⁵⁶⁰ Kirmânî, XXI, 41; Nevevî, el-Minhâc, VII, 175.

⁵⁶¹ Bkz. A'raf, 7/116.

Muhammed Taki Osmanî'ye göre, sihrin etkisi diğer normal hastalıkların etkisi gibidir. Peygamberlerin de hastalıklardan ve dış etkenlerden etkilenemeyeceklerini söylemek mümkün değildir. Ama bu hastalıklar ve dış etkenler onların risaletine etkide bulunamaz. Hastalıkların ise gizli ve açık olmak üzere birçok sebepleri vardır. Dolayısıyla peygamberlerin de sihirden etkilenmelerine bir mani bulunmamaktadır. Fakat bu etki, onların risaletine zarar vermez. Çünkü Allah, onları nübüvvet konusunda koruma altına almıştır. Sonuç olarak sihir hakkındaki sahih hadisleri reddetmek doğru değildir.⁵⁶³

İhsan Arslan, “*Rasûlullah’a Yapılan Sihir Rivâyeti Hakkında Bir Araştırma*” adlı makalesinde detaylı bir inceleme yaptıktan sonra, bu hadisin sahih olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre, bir insanın sihirden etkilenmesi çok doğaldır. Rasûlullah’da aynı şekilde sihirden etkilenmiştir. Fakat bu sihir, Rasûlullah’ın sadece bedenine etkide bulunmuştur. Onun risaletine ve itikadına hiçbir etkisi olmamıştır.⁵⁶⁴

Ebu Şehbe, Rasûlullah’ın dini olmayan konularda tahayyüle uğramasının, dini hususlarda da aynı şekilde vehme kapılacağı anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre, sihir Peygamber’in aklına etki etmemiş, sadece bedenine etki etmiştir. Rasûlullah’ı iki yönüyle yani bir peygamber ve beşer olarak değerlendirmek gerekmektedir. Peygamberlik yönünden, onun risaletini ihlal edecek bir durum onun için caiz değildir. Çünkü masum olduğuna dair aklî ve naklî deliller mevcuttur. Beşer olması bakımından ise, diğer insanlar hakkında söz konusu olan tüm hususlar onun için de geçerlidir.⁵⁶⁵

Hadislerden anlaşıldığı üzere, sihir sadece Rasûlullah’ın (s.a.v) zatıyla sınırlı kalmaktadır. Nübüvvet görevini yerine getirme bakımından ona bir halel gelmemiştir. O devirde Rasûlullah’ın bir âyeti unuttuğu ya da yanlış okuduğuna, vaaz, hutbe ve sohbetlerde yanlış bir talimat verdiğine, hakkında vahiy bulunmayan bir konuda vahiy ileri sürdüğüne ve aynı şekilde Rasûlullah’ın namaz kılmadığı halde kıldığını zannettiğine dair bir rivâyet bulunmamaktadır. Sonuç olarak sihir, Rasûlullah’ın kalbine, aklına ve inancına herhangi bir etkide bulunmamıştır.

⁵⁶² Mevdudî, VII, 320-322.

⁵⁶³ Osmanî, Taki, IV, 265.

⁵⁶⁴ Arslan, İhsan, “*Rasûlullah’a Yapılan Sihir Rivâyeti Hakkında Bir Araştırma*”, Ekev Akademi Dergisi, sayı 53, 2012, s. 91-111.

⁵⁶⁵ Ebu Şehbe, 359.

37. Deve İdrarında Şifa Bulunması

H. Enes şöyle demiştir:

قدم أناس من عكل أو عرينة، فاجتووا المدينة فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم، بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها فانطلقوا، فلما صحوا، قتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم، واستاقوا النعم، فجاء الخبر في أول النهار، فبعث في آثارهم، فلما ارتفع النهار جيء بهم، فأمر فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمرت أعينهم، وألقوا في الحرة، يستسقون فلا يسقون. قال أبو قلابة: فهؤلاء سرقوا وقتلوا، وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله.

“Ukl veya Ureyne kabilelerinden bazıları Medine’ye geldiler. Medine’nin havası onların karınlarını ağrıttı. Bunun üzerine Rasûlullah onlara yeni doğum yapmış develerin idrarlarından ve sütlerinden içmelerini önerdi. Onlar da develerinin bulunduğu yere gittiler. İyileştiklerinde Rasûlullah’ın (s.a.v) çobanını öldürdüler ve develeri alıp kaçtılar. Sabahın ilk saatlerinde bu haber Rasûlullah’a ulaşınca onları takip etmeleri üzere adam gönderdi. Bu kişiler güneş yükselince adamları yakalayıp getirdiler. Rasûlullah el ve ayaklarının kesilmesini emretti. Onların gözlerine mil çekildi ve “Harre” adında bir yere atıldılar. Su istemelerine rağmen onlara su verilmedi.” Ebu Kilâbe şöyle demiştir: “Bunlar hırsızlık yaptılar, adam öldürdüler, iman ettikten sonra inkar ettiler, Allah ve Rasulü’ne karşı savaş ilan ettiler.”⁵⁶⁶

Bazıları bu hadisi Araf suresinin “onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar”⁵⁶⁷ âyetine aykırı olduğu için reddetmişlerdir. Onlara göre, akıllı bir insan bevlın ve bunun gibi olan insan veya hayvan bevlının pis olduğu konusunda tereddüte düşmez. Dolayısıyla bu, Rasûlullah’ın sözü olamaz.⁵⁶⁸

Bu hadis, *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere birçok eserde yüzlerce farklı tarikle nakledilmiştir. Bu rivâyetler Âişe, Cerir b. Abdullah, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Seleme b. Ekva, Câbir b. Abdullah, Enes b. Malik gibi sahâbilerden nakledilmiştir. Enes b. Malik, Âişe ve Abdullah b. Ömer’in rivâyetleri *Kütüb-i Sitte*’ye girmiştir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Buhârî, Vudu’, 70, Zekât, 68, Muharibin, 16-17-18, Hudud, 16, Cihâd, 152, Tıb, 6-29, Meğâzi, 36, Diyât, 22, Müslim, Kasâme, 9, Tirmizî, Tahâret, 55, Et’ime, 38, Ebû Davûd, Hudud, 3, Nesâî, Tahrimü’d-dem, 7, İbn Mâce, Hudud, 20.

⁵⁶⁷ Araf, 7/157.

⁵⁶⁸ Hassâm Abdülkerim, Makâlât, http://againstmyth.blogspot.com.tr/2013/10/blog-post_29.html, 24/05/2018.

⁵⁶⁹ Rivâyetler hakkımda detaylı bilgi için bkz. Fatma Kızıl, Müşretek Râvî Teorisi Ve Tenkidi, Ankara: İsam Yayınları, 2013, s. 258-500.

Kaynaklar, Uraniler'in hicretin altıncı senesinde meydana geldiği konusunda ittifak halinde olmakla birlikte, bu olayın senenin hangi ayında vuku bulduğu konusunda farklı bilgiler barındırmaktadır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakat*'i⁵⁷⁰ ve Vâkıdî'nin (ö. 207/822) *Meğazi*'sindeki⁵⁷¹ rivâyetlerde bu olayın Şevval ayında gerçekleştiği belirtilmektedir. İmam Buhârî'nin rivâyetinde Zilkade ayında yapılan Hudeybiye Gazvesi'nin hemen akabinde gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁵⁷²

Caner Taslaman, çıkmış olduğu bir televizyon programında deve idrarında şifa bulunduğunu reddederek tam aksine bazı insanlara zarar verdiğini belirtmiştir. Ona göre, bu tür şeyleri Rasûlullah'a nisbet etmek ona iftira atmaktır.⁵⁷³

Bu hadisten dolayı İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasen, Zührî ve İbn Sirîn gibi bazı âlimler eti yenen hayvanların idrarlarının temiz olduğunu belirtmişlerdir. İmam Ebu Hanife, İmam Şafîi, Ebu Yûsuf ve bazı âlimler affedilen (yani idrarın çok küçük damlalar gibi) idrarlar hariç tüm idrarların necis olduğunu belirtmişlerdir. Bu âlimler, deve idrarı hadisine ise orada zaruri bir durumun söz konusu olduğu şeklinde cevap vermişlerdir. Onlara göre, bu hadiste zaruri durumlar dışında idrarın temiz olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Zira bazı şeyler, zaruri durumlarda mübah olabilmektedir. Bu duruma, savaş ve kaşıntı durumları haricinde ipeğin erkeklere haram olması örnek olarak verilebilir. Aynî'ye göre, bu hadis konusunda "Rasûlullah devenin idrarında şifa olmasını vahiy ile bildirmiştir" diyerek ikna edici bir cevap verilebilir. Şifânın meydana gelmesinin mümkün olabileceği yerlerde de haram bir şeyle tedavi caizdir. Ayrıca Serahsî'ye göre, Katâde'nin Enes'den rivâyet ettiği hadiste Urenîlere, deve idrarının içilmesine değil, sütünün içilmesine ruhsat verilmiştir.⁵⁷⁴ Burada ise Rasûlullah'ın özellikle onlara ruhsat vermesi vahiyden dolayıdır. Aynî'ye göre, devenin idrarı bizim zamanımızda tedâvi yöntemi olarak kullanılamaz. Ona göre, onlar Allah ve Rasulü'nün ilminde kafir olduklarından ve vahiy yoluyla mürted olarak ölecekleri bilindiğinden dolayı böyle bir şeye maruz bırakılmışlardır. Kafirlerin ise necis bir şeyle tedavi olmaları gayet doğaldır.⁵⁷⁵

⁵⁷⁰ İbn. Sa'd, II, 89.

⁵⁷¹ Vâkıdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, Kitabu'l-Meğâzi, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1984, II, 568.

⁵⁷² Buhârî, Meğâzi, 35, 36.

⁵⁷³ Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=obriogq1wxa>, (20/07/2017).

⁵⁷⁴ Buhârî, Tıb, 5.

⁵⁷⁵ Aynî, Umde, V, 92-93.

Haram şeylerle tedâvi yolları hakkında Celaledin Umrî *Sihhat, maraz ve İslam-i talimat* adlı bir eser yazmıştır. Müellif bu eserinde harâm yollarla tedâvi hakkında bahsetmiştir. Deve idrarının ise bazı hastalıklara şifâ olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁵⁷⁶

Ahlâm Ahmed el-İvazî tarafından Suudî Arabistan’da *et-Tedâvi bi elbani’l-ibil ve ebvaliha* adlı bir doktora tezi yazılmıştır. Fakat biz bu teze ulaşamadık. Ayrıca müellif “*Acaib ve esrarü’l-ilac bi ebvali’l-ibili*” adlı makalesinde devenin idrarının çeşitli hastalıklara şifâ olduğu hakkında detaylı bir inceleme yapmıştır. Bu inceleme sonucunda devenin idrarında şifâ olduğu hakkındaki hadisin sahihliği kanaatine varmış ve bu tedâvi yönteminin günümüzde de kullanıldığını belirtmiştir.⁵⁷⁷

Şihâb b. el-Bedrî, *et-Tedavi bi elbani’l-ibil ve ebvaliha* adlı bir eser yazmıştır. Müellif süt ve idrar ile çeşitli tecrübeler elde etmiş, süt ve idrarın ciğer hastalıkları ve karın şişmesi gibi hastalıklara şifâ olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵⁷⁸

Bu konuyla ilgili Enes’in rivâyet ettiği hadisin şu unsurlardan müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır:

1. Ukl ve Urayne kabilesinden bir grubun Rasûlullah’ı ziyaret etmeleri ve müslüman olmaları.
2. Medine’nin havasının onlara ağır gelmesi sonucunda hastalanmaları.
3. Rasûlullah’ın onlara deve sürüsü ve çobanla birlikte şehir dışına çıkarak, deve sütü ve bevli içmelerini önermesi.
4. Dinden dönmeleri ve çobanı öldürmeleri.
5. Deve sürüsünü kaçırmaları.
6. Rasûlullah’ın grubun izini takip edecek bir topluluk göndermesi.
7. Yakalandıklarında ellerinin ve ayaklarının kesilerek, gözlerinin kör edilmesi, yaralarının dağlanması.

⁵⁷⁶ Umrî, Celâleddîn, *Sihhat, Meraz ve İslâmî Talimât, Hint, Mektebetü’l- İslâmî*, 2007, s. 285-322.

⁵⁷⁷ İvazî, Ahlâm Ahmed, “*Acaib ve esrârü’l-ilac bi ebvâli’l-ibili*”, Dubai: İcâzü’l-ilmi fi’l-Kur’ani ve’s-sünne, 2004, s. 1-19.

⁵⁷⁸ Şihâb b. el-Bedrî, *et-Tedâvi bi elbâni’l-ibil ve ebvâlihâ*, Kahire, y.y, 2003, s. 65-68.

8. Harre’de yaralı bir şekilde ölüme terkedilmeleri.

Hadislerde bu kişilerin ne tür bir hastalığa yakalandıkları hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat hadislerde hastalığın tam olarak ne olduğu açıkça belirtilmese de, karın şişmesi veya ten renginin değişmesi gibi belirtilerin bu hastalığın alametleri olduğu anlaşılmaktadır. Devenin idrarında şifâ olması hakkında Rasûlullah’ın hükmünün o zamana has olduğu ve daha sonra neshedildiğine dair bir bilgiye rastlamadık. İbn Kayyım bu konudan detaylı bir şekilde bahsettikten sonra, bu olayın hükmünün devam ettiğini ve neshedilmediğini belirtmiştir.⁵⁷⁹ Biz, incelemelerimiz neticesinde böyle bir olayın ilk olarak Rasûlullah’ın döneminde meydana geldiği ve daha sonra sahâbenin hayatında böyle bir olayın tekrar yaşanmadığı sonucuna vardık. Dolayısıyla bu olayın Rasûlullah’ın dönemine ve o zaman hasta olanlara has olması muhtemeldir. Ayrıca devenin idrarının tedâvi olarak kullanılması zaruri durumlara özeldir. Zira zaruri haller dışında necis şeylerin tedâvi olarak kullanılması caiz değildir. Öte yandan bazı rivâyetlerde de görüldüğü gibi Rasûlullah’ın onlara idrar değil, sadece süt içmelerini tavsiye etmiş olması da muhtemeldir. Sonuç olarak bu hadis, her ne kadar umumi bir hüküm ifade etmese de kendi bağlamında sahihtir.

38. Rasûlullah’ın Oğlu İbrahim’in Vefât Etmesi

İsmâil b. Ebi Hâlid şöyle demiştir:

قلت لابن أبي أوفى: رأيت إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: مات صغيراً، ولو قضي أن يكون بعد محمد صلى الله عليه وسلم نبي عاش ابنه، ولكن لا نبي بعده.

“Ben Abdullah b. Ebu Evfâ’ya “Sen Peygamberin oğlu İbrahim’i gördün mü?” dedim. O, “O küçük bir çocukken öldü. Eğer Muhammed’den sonra bir peygamber olmasına hükmedilseyde, oğlu İbrahim yaşardı. Lakin Muhammed’den sonra hiçbir peygamber yoktur” dedi.⁵⁸⁰

Başka bir rivâyette İbn Abbas şöyle demiştir:

لما مات إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن له مرضعاً في الجنة، ولو عاش لكان صديقاً نبياً.

⁵⁷⁹ İbn Kayyım, Zadü’l-meâd, III, 682.

⁵⁸⁰ Buhârî, Edeb, 109.

“Rasûlullah’ın oğlu İbrahim ne zaman ki öldü, Rasûlullah şöyle dedi: “Onun için cennette bir emzirici vardır. Şâyet yaşasaydı sıddık bir nebi olurdu.”⁵⁸¹

Suyutî bu hadisi, *el-Camiu’s-sağir* adlı eserinde “Şâyet İbrahim yaşasaydı sıddık bir nebi olurdu” şeklinde rivâyet etmiştir ve bu hadisi Barudî’nin Enes’ten, İbn Asâkir’in (ö. 571/1175) de Câbir, İbn Abbas ve İbn Ebi Evfâ’dan rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁵⁸²

Nevevî, bu hadisin batıl ve geçersiz olduğunu söylemiş ve gaybî bir konu hakkında düşünmeden söz söylemeye cüret etmek anlamına geldiğini belirtmiştir.⁵⁸³

İbn Abdülber, bu hadisi sıhhat açısından makbul görmemiş ve şöyle demiştir: “Bu nasıl bir söz anlamıyorum. Nuh’tan sonra da çocukları vardı, ama peygamber değillerdi. Nasıl ki peygamber olmayan birisinin peygamber olan bir çocuğu oluyorsa, peygamber olan birisinin de peygamber olmayan bir çocuğunun olması caizdir. Şâyet her peygamberin çocuğu peygamber olsaydı, bugün hepsi de peygamber olurdu. Çünkü herkes Nuh’un oğullarıdır.”⁵⁸⁴

Bazı âlimler, Ahzab suresinin 40. âyetinin tefsirinde şöyle demişlerdir: “Bu âyet Rasûlullah’tan sonra herhangi bir çocuğun erginlik yaşa kadar yaşamayacağını ima etmektedir. Şâyet yaşasaydı ve kırk yaşına ulaşarak peygamber olsaydı, o zaman Rasûlullah Peygamberlerin sonuncusu olmazdı.”⁵⁸⁵

İbn Hacer, bu gibi sözleri sahâbenin kendi görüşü ile söyleyemeyeceğini belirtmiş ve bazı sahâbenin bunu rivâyet ettiğini ifade etmiştir. İbn Hacer, hadise yönelik Nevevî ve İbn Abdülber’in eleştirilerinin yersiz olduğunu ifade etmiş ve bu rivâyetin sahih olduğuna işaret etmiştir.⁵⁸⁶

Bizim araştırmalarımıza göre, bu hadis Enes, Câbir, İbn Abbas ve İbn Ebi Evfâ’dan rivâyet edilmiştir. Bize göre, hadise yönelik İbn Abdülber ve Nevevî’nin itirazlarının bir yere kadar doğru olduğu görülmektedir. Zira her peygamberin oğlu nebi olsaydı, Nuh’un ve diğer peygamberlerin çocuklarının da peygamber olması gerekirdi. Ayrıca Rasûlullah’ın İbrahim’in dışında başka çocukları da vardı. Şâyet böyle bir durum söz konusu olsaydı, diğer çocukları hakkında da olabilirdi. Dolayısıyla bu

⁵⁸¹ İbn Mâce, Cenâiz, 27.

⁵⁸² Süyutî, *el-Camiu’s-sağir*, I, 9401.

⁵⁸³ Nevevî, *Tehzibü’l-esmâ ve’l-lugât*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, trs, I, 103.

⁵⁸⁴ İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma’rifeti’l-ashâb*, I, 20.

⁵⁸⁵ Aclunî, *Keşfü’l-hefâ*, II, 185.

⁵⁸⁶ İbn Hacer, *Feth*, X, 582.

rivâyetlerin problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu hadis gaybî konularla ilgili olduğundan dolayı sahâbenin bunu Rasûlullah'tan duymuş olma ihtimalleri de muhtemeldir.

39. Büyükleri Emzirme Meselesi

Buhârî'de Kur'an'a aykırılık sebebiyle reddedilen hadislerden biri, Aîşe'den nakledilen Ebu Huzeyfe'nin hanımı Sehle bnt. Süheyl'in ergenlik çağına gelmiş olan Sâlim'i emzirmesi ile ilgili rivayettir.

Aîşe şöyle demiştir:

أن أبا حذيفة بن عتبة، وكان ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم، تبني سالما... حتى أنزل الله "ادعوهم لأبائهم" إلى قوله "ومواليكم" فردوا إلى آبائهم، فمن لم يعلم له أب، كان مولى وأخا في الدين " فجاءت سهلة بنت سهيل بن عمرو القرشي ثم العامري - وهي امرأة أبي حذيفة بن عتبة - النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إنا كنا نرى سالما ولدا، وقد أنزل الله فيه ما قد علمت.

Ebu Huzeyfe b. Utbe- ki bu Ebu Huzeyfe, Rasûlullah (s.a.v) ile beraber Bedir Gazvesinde bulunmuştur, Salim'i oğul edinmişti... Allah "Evladlıklarınız (neseb) babaları adıyla çağırınız" "ve dostlarınızdır..." sözünü indirdi. Onlar nesebi babaları adına döndürüldüler. Bunlardan babaları bilinmeyenler de dinde dost ve kardeş oldu. Bunun üzerine Kureyş'li sonra Amir'li olan Suheyl bnt. Amr'ın kızı Sehle ki Ebu Huzeyfe'nin karısıdır, Rasûlullah'a (s.a.v) geldi ve: Ya Rasûlullah! Biz Salim'i oğul edinmiştik. Halbuki Allah evladlık hakkında bildiğiniz ayeti indirdi, diye sordu.⁵⁸⁷ *Sahih-i Müslim*'deki rivayet Rasulullah (s.a.v.) Sehle'ye "onu emzir" buyurdu. Hz. Sehle; bu büyük bir adam, onu nasıl emzireceğim? Diyence, Rasulullah tebessüm etti ve "onun büyük adam olduğunu biliyorum" dedi.⁵⁸⁸

Bazı âlimler hadisi 'Anneler çocuklarını iki tam yıl boyunca emzirirler...' âyetine⁵⁸⁹ ve Nur suresinin 30. âyetine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.⁵⁹⁰

Cumhur âlimlerine göre, hadiste söz konusu hüküm, umumî olmayıp Sâlim'e mahsustur.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Buhârî, Nikâh, 16. Ayrıca bkz. Müslim, Redâ, 27, 32.

⁵⁸⁸ Bkz. Müslim, Rîdâ, 26.

⁵⁸⁹ Bakara, 2/233.

⁵⁹⁰ Bkz. İbnu'l-Hatîb, Muhammed Abdullatif, Hakaikun sabitatun fi'l-İslam, İran: Mektebetü'l-ufuk, 1974, s. 101-102; Salih el-Verdânî, Difa' anî'r-Rasul, Kahire: Dârü'r-ra'ye, 1998, s. 259.

İbn Kesir, Hz. Aişe, Leys b. Sa'd ve bazı âlimlerin Sâlim'in olayındaki hükümün umumi olduğunu, dolayısıyla büyükleri emzirmekle mahremiyetin sabit olduğunu belirtmiştir.⁵⁹²

İrâkî, Hattâbî ve bazı âlimlere göre, hadiste söz konusu hüküm, umumî olmayıp Sâlim'e mahsustur veya sonradan mensuh olmuştur.⁵⁹³

Serahsî'ye göre, Sâlim'in olayındaki hüküm diğer hadislerden dolayı mensuh olmuştur.⁵⁹⁴

İbn Teymiyye ve bazı âlimler, konuyla ilgili farklı hadislerin arasını uzlaştırmak üzere, "Esas hüküm olarak emzirme süresinin iki yaşla sınırlı olduğunu, fakat Sâlim olayındaki gibi, zorunlu bir ihtiyaç söz konusu olduğunda özel bir nitelikle büyükler için de geçerli olabileceğini" ifade etmişlerdir.⁵⁹⁵

Bize göre, hadis sahihtir. Alimlerin, hadiste açıklamış olduğu gibi söz konusu hüküm, umumî olmayıp Sâlim'e mahsustur veya sonradan mensuh olmuştur. Çünkü Rasûlullah'ın (s.a.v) Ebu Huzeyfe'nin hanımı Sehle bnt. Süheyl'e, evladlığın haram olmasından dolayı Sâlim'den zorlandıkları için özel izin vermesi mümkündür. Ayrıca Sâlim olayındaki gibi zorunlu bir ihtiyaç söz konusu olamaz. Çünkü evlatlık haram kılınmıştır.

⁵⁹¹ Bkz. İbn Abdülber, et-Temhîd, VIII, 260; İbn Battâl, VII, 197; İbn Hacer, IX, 149; İrâkî, Terhu't-tesrîb, VII, 136; Nevevî, el-Minhâc, X, 30.

⁵⁹² İbn Kesîr, Tefsir, I, 634. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, III, 60.

⁵⁹³ Bkz. İrâkî, Terhu't-tesrîb, VII, 136; Hattâbî, III, 186.

⁵⁹⁴ Bkz. Serahsî, Mabsut, V, 204.

⁵⁹⁵ Bkz. İbn Teymiyye, Fetâvâ, III, 171.

II. MEŞHUR SÜNNETE AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHARİ HADİSLERİ

Hadisin sıhhatini belirlemeye yönelik metin tenkidi faaliyetinde Sünnet, özellikle hicri ilk iki asırda meşhur ve ma'ruf sünnet, hadis metninin otantikliğini tespit ve tenkidde önemli bir yer almaktadır.⁵⁹⁶

A. Meşhur Sünnetin Sözlük ve İstilah Anlamları

Meşhur kelimesi, sözlükte; “insanlar arasında tanınan, bilinen” anlamına gelmektedir. Hadis terimi olarak “meşhur/ma'ruf” en az üç tarikle rivâyet edilen, fakat tevatür derecesine erişmeyen hadislerdir.⁵⁹⁷ Hanefî fıkıhçılara göre, hadis terimi olarak meşhur, sahâbe tabakasında ahad olarak rivâyet edilip, tabiin ve tebe-i tabiin tabakalarında tevatür seviyesine ulaşan hadisler, başlangıçta ahad iken sonradan yaygınlaşan hadisler⁵⁹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Meşhurun bu tarifi Hanefî âlimlere göre mustefiz denilen hadisleri de kapsamaktadır. Cessâs, meşhur hadisi mutevatir hadisin kısımlarından saymıştır.⁵⁹⁹

Sünnet kelimesi sözlükte “sünen” (سُنَن) kökünden gelmiştir. Tabiat, sired, iyi veya kötü yol ve alışılmış yol manalarında kullanılmıştır.⁶⁰⁰ Sünnet kelimesi, sözlük manasıyla birçok rivâyette kullanılmıştır.⁶⁰¹

Kur'an'da sünnet kelimesi “sünnetullah”⁶⁰², “sünnetü'l-evvelîn”⁶⁰³ ve “sünen” şeklinde kullanılmıştır.⁶⁰⁴

Kısaca “sünnet” kelimesi hem Kur'an'da hem hadislerde yol, adet, örf ve yaşayış tarzları manasında kullanılmıştır diyabiliriz.

Şeriatta farz ve vacip olmaksızın “dinde tabi olunan yol” anlamında kullanılmıştır.⁶⁰⁵

⁵⁹⁶ Bkz. Şeybânî, el-Hüce, I, 65, 315-316, II, 399-600.

⁵⁹⁷ Süyûtî, Tedrîbu'r-râvî (thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed), Dâru't-teybe, trs, s. 388.

⁵⁹⁸ Serahsî, Ebu Bekir Muammed b. Ahmed, el-Usûl, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005, s. 1, 292.

⁵⁹⁹ Serahsî, Usûl, 1/292.

⁶⁰⁰ Bkz. İbn Manzûr, II, 123.

⁶⁰¹ Örnek için bkz. Müslim, Zekât, 69.

⁶⁰² Fatır, 35/43; Fetih, 48/23.

⁶⁰³ Enfâl, 8/38; İsrâ, 17/77.

⁶⁰⁴ Al-i İmran, 3/137; Nisa, 4/26.

İstılahi olarak sünnet kelimesi, İslam'ın ilk dönemlerinde Rasûlullah'ın yol ve siretine tahsis olunsa da Hadis, Fıkıh, Usul ve Kelam gibi çeşitli ilim dallarının tedvin edilmesinden sonra her ilmin sünnete yaklaşımına göre sünnete pek çok tanım ve açıklamalar getirilmiştir.⁶⁰⁶

Evzâî'nin düşüncesinde sünnet, Rasûlullah, sahâbe, tâbiûn otoritelerinin ve müslümanların uygulamasıdır. Yani, sünnet; uygulamayı ve fiili geleneği yansıtmaktadır. Nitekim Evzâî, sünnetin “madat es-sünnetü”, (مضت السنة) “madat essünnetü an Rasûlillah” (مضت السنة عن رسول الله) şeklindeki tabirleriyle Rasûlullah zamanından beri devam edegelen müslümanların uygulamasına referansta bulunur.⁶⁰⁷ Örneğin, Evzâî “Sünnet Resulullah'tan, selebin (düşmanın üzerindeki eşya) düşmanı öldürene ait olacağı yönünde gelmiştir. Sonra “Madat essünnetü an Rasûlillah” (مضت السنة عن رسول الله) ve o günden bugüne müslümanların imamaları da bununla amel etmişlerdir” demiştir.⁶⁰⁸ Evzâî, Peygamber sünnetine dikkat çekmekle birlikte bazen “Peygamber sünneti”ne destekleyici olarak müslümanların uygulamasına (lem yezul el-müslimûne alâ zâlik) (لم يزل المسلمون على ذلك) zaman zaman da siyasî otoriteler ve âlimlerin icmasına da işaret eder.⁶⁰⁹ Ona göre sünnet, hadise göre daha geniş ve kapsamlı bir kavramdır. Yine ona göre sünnet; Rasûlullah'tan gelen hadislerle ve uygulamalara, bazen Hulefâ-ı Râşidin'e, bazen de sahâbe ve tâbiûnun davranışlarına dayanır.

İmam Malik *el-Muvattâ* adlı eserinde sünnet kelimesini çeşitli tabirlerle ifade etmiştir. Sünnet tabiri ile ilgili yer alan ifade kipleri şunlardır: (es-Sünnetu indenâ veya es-sünnetu fî zâlike) (السنة عندنا أو السنة في ذلك), (Madat es-sünnetu) (مضت السنة), (el-Emru indenâ), (العمل عندنا), (الأمر عندنا), (el-Amelu indenâ). Mesela, şuf'a konusunda İmam Malik şöyle demiştir: “Bize göre, kendisinde hiçbir ihtilaf olmayan sünnet, bu şekildedir.”⁶¹⁰ Akdiye bölümünde İmam Malik “Bir şahid ve yeminle hüküm vermek, öteden beri sünnette bu şekilde uygulanmıştır” demiştir.⁶¹¹ İmam Malik ameli sünneti, haber-i

⁶⁰⁵ Bkz. Cürcanî, et-Ta'rifât, s. 167.

⁶⁰⁶ Bkz. Mustafa Sıbâî, es-Sünnetü ve mekanetüha fî t-teşrii'l-İslâmî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985, s. 47; Hatib, Muhammed Accâc, el-Muhtasaru'l-veciz fi ulumi'l-hadis, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991, s. 16.

⁶⁰⁷ Bkz. Mervân, Muhammed Şeâr, Sünenü'l-Evzâî, Beyrut, Dârü'n-nefâis, 1953, s.395.

⁶⁰⁸ Bkz. Ebû Yusuf, er-Reddu ala siyeri'l-Evzâî, s.46.

⁶⁰⁹ Bkz. Mervân, Muhammed, Sünenü'l-Evzâî, s. 406.

⁶¹⁰ Malik, Şufa, 1.

⁶¹¹ Malik, Akdiye, 7.

vahide tercih etmiş ve genel tatbikatına aykırı rivâyetleri kabul etmemiştir. *Muvattâ*’da kullandığı tabirlerden ve zikredilen örneklerden anlaşılmaktadır ki, sünneti tek bir materyale indirgemek mümkün değildir. Zira ona göre, merfu hadis de dahil olmak üzere, sahâbenin icthadı, müslüman topluluğunun uygulaması, kendi yorumu, kıyâs ve kendisine sünnet denilen hukukî ve fikhî şartların elde edildiği malzemelerden ibarettir.

İmam Şafii’ye göre, sabit olan her hadis bizatihî sünnettir. Ona göre, Peygamber’den bir hadis sabit olduğu takdirde, şayet ona muhalif başka bir şey (sahâbe kavli, içtihadı, tatbikat vb.) bulunsa bile, o hüccet olamaz.⁶¹² İmam Şafii’nin ifadesine göre, sabit olan bir hadis mutlaka kabul edilmeli ve bununla birlikte sahâbe kavli, içtihadı, tatbikat, müslüman topluluğun uygulaması gibi başka şeylerin onu destekleyip desteklenmemesine bakılmamalıdır.

Ebu Yûsuf *er-Reddu ala siyeri’l-Evzaî* adlı eserinde bir prensip olarak şaz rivâyetlerden kaçınmayı, cemaatin üzerinde bulunduğu, fukahanın bilip tanıdığı, Kur’an ve sünnete muvafık rivâyetleri almayı tavsiye etmekte, Kur’an ve ma’ruf sünnetin rehber edinilmesinin esas olduğunu net bir şekilde vurgulamaktadır.⁶¹³

İmam Muhammed, hadislerin ma’ruf/meşhur olup olmamasını önemser ve *el-Hücce* adlı eserinde pek çok yerde bu hususa dikkat çeker.⁶¹⁴ O, ma’ruf hadisi tarif ederken, “ma’ruf hadis, Rasûlullah’tan geldiğinden şüphe bulunmayan ve her tarafta müslümanların işlerini ona göre düzenledikleri hadistir” demekte ve örnek olarak “Kim bir şeyi görmeden satın alırsa, onu gördüğünde seçim hakkı vardır” hadisini zikretmektedir.⁶¹⁵

Debûsî (ö. 432/1041), meşhur sünneti şöyle tarif etmektedir: “Aslı (ilk rivâyeti) haber-i vahid şeklinde, sonra mütevatir şeklinde olan haberdir.”⁶¹⁶

⁶¹² Şafii, el-Ümm, VII, 178.

⁶¹³ Ebu Yusuf, Ya’kub b. İbrahim el-Ensâri, *er-Reddu ala siyeri’l-Evzaî* (thk. Ebu’l-Vefa el-Efğani), Mısır, 1357, s. 31-32.

⁶¹⁴ Bkz. Şeybânî, el-Hücce, I, 65, 315-316, II, 399-600.

⁶¹⁵ Şeybânî, el-Hücce, II, 672-673. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanife’nin Hadis Anlayış ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara, 1994, s. 126-128; Aktepe, İshak Emin, Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 152-162.

⁶¹⁶ Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvimü’l-edille fi Usûli’l-fikh*, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2001, s. 211.

Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre meşhur sünnet, aslı ahad olup daha sonra yayılan ve sahâbeden sonraki nesilde yalan üzerine ittifak etmeleri düşünülmeyen bir cemaat tarafından ve aynı şekilde onlardan sonra da bir topluluk tarafından nakledilen habere denilir.⁶¹⁷

Hanefî kaynaklarda meşhur/ma'ruf sünnetle meşhur hadis arasında bir ayırım olmayıp, meşhur sünnet,⁶¹⁸ meşhur hadis,⁶¹⁹ ma'ruf sünnet, ma'ruf hadis,⁶²⁰ ma'ruf ve meşhur hadis,⁶²¹ meşhur haber,⁶²² gibi terimler kullanılmaktadır.

Meşhur ve ma'ruf sünnet anlayışının sahâbe döneminde bulunduğunu rivâyetlerde görüyoruz. Meselâ İbn Abbas'la ilgili bir rivâyette Büşeyr el-Adevî, İbn Abbas'ın huzurunda “Hz. Peygamber şunu söyledi, şöyle söyledi” der. Ancak İbn Abbas, ona önem vermeyince Büşeyr el-Adevî, “Ey İbn Abbas; Benim hadislerimi niye dinlemiyorsun? Ben size Rasûlullah'ın hadislerini söylüyorum, ama sen dinlemiyorsun?” demiştir. Bunun üzerine İbn Abbas “Eskiden bir kimse Hz. Peygamber şöyle buyurdu, dediğinde hemen dikkat kesilir ve ona kulak verirdik. Ancak şimdi dileyen dilediği gibi söyler olunca sadece ma'ruf gördüğümüz rivâyetleri kabul ediyoruz” demiştir.⁶²³ İbn Abbas bu “Ma'ruf” ifadesiyle sahâbe ve İslam toplumu içerisinde yaygın ve bilinen hadisleri kastetmiştir. Sahâbeden sonraki dönemlerde bir hadisi veya bir sünneti nitelendirmek için ma'ruf, meşhur ve mütefiz gibi terimleri en çok kullananlar Hanefîler olmuştur. Önceden zikrettiğimiz gibi Hanefîlerden İmam Muhammed eş-Şeybânî ve İmam Ebû Yûsuf, eserlerinde ma'ruf rivâyetlerin ilmi değerine işaret etmiş; onların “reddedilemeyecek”, “şüphe edilemeyecek”, “inkar edilemeyecek”, “hakkında ihtilaf bulunmayan” rivâyetler olduğunu belirtmiştir.⁶²⁴

⁶¹⁷ Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrülsîlâm Ali b. Muhammed, Usûlü'l-Pezdevî, (Abdülaziz Buhârî'nin Keşfü'l-esrar ile birlikte), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabi, 1997, II, 534.

⁶¹⁸ Bkz. Serahsî, Usûl, I, 366.

⁶¹⁹ Bkz. Serahsî, Usûl, II, 64.

⁶²⁰ Bkz. Şeybânî, Muhammed b. Hasen, el-Hücce ala ehli'l-Medine (thk. Mehdi Hasen el-kelani), Beyrut: Âlimü'l-kütüb, 1403, I, 35.

⁶²¹ Bkz. Şeybânî, el-Hücce, I, 65.

⁶²² Bkz. Serahsî, Usûl, I, 269.

⁶²³ Müslim, Mukaddime, s. 4.

⁶²⁴ Örnekler için bkz. Şeybânî, el-Hücce, s. II, 671-672.

Meşhur hadis, aslı ve isnadı bulunsun veya bulunmasın halk dilinde dolaşan hadis anlamında da kullanılmaktadır.⁶²⁵ Bu, sözlük manasındaki “insanlar arasında tanınan, bilinen” anlamına uygun bir kullanımdır.

Ömer Nasuhi Bilmen’e göre meşhur hadis, başlangıçta iki kişiden ziyade fakat belli kişiler tarafından rivâyet edilmişken ikinci ve üçüncü asırlarda şöhret bulup yalan üzerine ittifak etmeleri düşünülmeyen bir topluluk tarafından nakledilen haberdır.⁶²⁶

Çağdaş araştırmacılarından Dumeyni, muhaddislerin “sünnetin sünnete arzı” kriterini, kendilerince “Hz. Peygamber’e ait olduğu kesin olan sünnete aykırı bir hadisi kabul etmemek” şeklinde açıklamaktadır.⁶²⁷

İsmâil Hakkı Ünal, meşhur teriminin diğer hadis terimleri gibi sonradan ıstılahi bir anlam kazandığı görüşündedir. Zira o, Ebû Hanife ve talebelerinin kullandıkları “meşhur/ma’ruf” tabirleri kelimelerin sözlük manalarına uygun olarak o rivâyetin birçok kimse tarafından bilinir ve tanınır olmasını ifade etmektedir.⁶²⁸

Özafşar ise, bu tabirlerin hicri ikinci asırda daha çok kelime anlamlarıyla kullanılmış olsa bile, yavaş yavaş ıstılahi bir mahiyet kazandıkları görüşündedir.⁶²⁹

Mehmet Özşenel, ilk iki asırda sünnetin amelî yönünden, sünnet-i mâziye, amelî mütevâtir, amel-i mütevâtir ve sünnet-i ma’rûfe gibi çeşitli kavramların bulunduğu ve bu kavramların birbiriyle yakından ilgisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, sünnet-i ma’rûfeyi, Peygamber devrinden beri bilinen ve yaygın olarak amel edilen uygulamalar şeklinde anlamak mümkündür. Zira sünnet-i ma’rûfe kavramının da yerleşik uygulamayla yakından alakası mevcuttur.⁶³⁰

B. Hadisin Meşhur Sünnete Aykırılığı Problemi

Sahâbenin, hadisleri tespit ve tenkidte başvurdukları ölçütlerden biri de, hadislerin Hz. Peygamber’in sünnetine ve bu bağlamda sünnet anlayışına arz edilmesidir. Sahâbe, Hz. Peygamber’in vefâtından sonra bir problemle

⁶²⁵ Örneğin; (كنت كنزا مخفيا لا أعرف, من عرف نفسه فقد عرف ربه) gibi haberler.

⁶²⁶ Bilmen, Ömer, Hukukî İslamiyye ve İstılâhâtı Fıkhiyye Kamusu, I, 27.

⁶²⁷ Dumeyni, s. 163.

⁶²⁸ Ünal, İsmail Hakkı, Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı, s. 131.

⁶²⁹ Özafşar, Mehmet, Hadisi Yeniden Düşünmek, Ankara, 1998, s. 252.

⁶³⁰ Özşenel, Mehmet, İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s. 25-34.

karşılaştıklarında, Hz. Peygamber'in çok iyi bilinen ve toplumda yerleşik olan uygulaması varsa Kur'an'a müracaat etmeksizin doğrudan onun sünnetini esas alıyorlar⁶³¹ ve sünnete aykırı buldukları rivâyetleri bazen söz konusu uygulamayı zikrederek reddediyorlardı.⁶³² Nitekim meşhur ve ma'ruf sünnet anlayışının ortaya çıkış sebeplerinden birinin de bu olduğu anlaşılmaktadır. İnsanlar, Rasûlullah'a ait olduğu kesin olan sünnetlere bakarak diğer rivâyetleri onlara göre değerlendirmeye başlamıştır. Doğruluğundan emin oldukları rivâyetlerin meşhur, ma'ruf ve müstefiz olarak terimleşmesinin böylece gerçekleştiği söylenebilir. Ömer, Âişe, Ali ve İbn Abbas gibi fakih sahâbe bu tenkid yöntemini yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Özellikle, Âişe'nin sahâbeye yönelik metin tenkidi ve tashihlerinin genelinde Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanarak bu yöntemi kullandığı görülmektedir. Örneğin, Âişe, "Bir kimse cünüp olarak sabahlarsa oruç tutmasın" diyen Ebû Hureyre'nin rivâyetini, Hz. Peygamber'in uygulamasına şahit olduğu için "Hz. Peygamber (s.a.v) cünüp olarak sabahlar, ama yine de orucunu tutardı" şeklindeki rivâyeti ile reddetmiştir.⁶³³

Ömer, Fatıma bnt. Kays'ın boşanmış kadının nafaka ve sukna ile ilgili rivâyetini "Allah'ın kitabını ve Rasulü'nün sünnetini, unutup unutmadığını bilemediğimiz bir kadının rivâyeti için terk edemeyiz" diyerek reddetmiştir. Fatıma bnt. Kays'ın hadisi sahih olarak nakledilmekle beraber, Ömer, Kur'an ve ma'ruf sünnet sebebiyle bu hadisi kabul etmemiştir.⁶³⁴

Serahsî, Hanefîlerin hadisin meşhur sünnete arzı ile ilgili görüşlerini açıklarken şöyle söylemektedir. "Bid'atlerin ve hevaya tabi olmanın kaynağı, haber-i vahidleri Kur'an ve meşhur hadise arz etmemektir. Bazı kimseler, kesinlik ifade etmeyen haberleri (haber-i vahid) Hz. Peygamber'e isnad ediyorlar ve onu bazı meselelerde esas kabul ediyorlar. İşte bundan da bid'at meydana gelmektedir. En doğru yol ise bizim âlimlerimizin ve selefimizin yoludur ki, bu Kur'an ve meşhur sünneti asıl yapmaktır. Bu asla göre, haberleri değerlendirip ona muvafık olanları kabul etmek, ona muvafık olmayanları ise reddetmek gerekir."⁶³⁵

⁶³¹ Ertürk, Mustafa, "Nebevî Sünnetin Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından "Kur'an İslamî" Söyleminin İlmi Değeri", Hadis Tetkikleri Dergisi, İstanbul, 2003, s. 228.

⁶³² Sahâbilerin metin tenkidi konusundaki örnekler için bkz. Dumeynî, s. 55-108.

⁶³³ Buhârî, Savm, 22.

⁶³⁴ Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", Ankara, 1993, s. 243-245.

⁶³⁵ Serahsî, Usûl, 1, 367-368.

İsa b. Eban ve Debûsî başta olmak üzere, Pezdevî, Neseî, Serahsî ve Teftâzânî gibi diğer bazı Hanefî Usulcüler meşhur hadisin ilm-i yakın oluşturmadığını; (ilm-i tume'ninetü'l-kalb)⁶³⁶, (tume'ninetü'zan) ve (sükunü'n-nefs) gibi kavımlarıyla ifade ettikleri kalbi tatmin eden bir bilgi oluşturduğunu belirtmişlerdir.⁶³⁷

C. Meşhur Sünnete Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler

Sahih-i Buhârî'de namaza başlama tekbiri dışında ellerin kaldırılması, istiska namazı, musarrat hadisi, hurmanın alım ve satımı, erkek çocuğunun idrarının temizlenmesi, kısasın keyfiyeti, misafirin kendi hakkını ev sahibinden zorla alması gibi farklı konularla ilgili toplam on hadisi meşhur sünnete aykırılık gerekçesiyle reddedilmişlerdir. Tenkid edilen hadisler ise şunlardır:

1. İftitah Tekbiri Dışında Ellerin Kaldırılması

Hiz. İbn Ömer şöyle demiştir:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع، رفعهما كذلك أيضا و قال سمع الله لمن حمده ربنا و لك الحمد وكان لا يفعل ذلك في السجود.

“Rasûlullah (s.a.v.) namaz başladığında ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırırdı. Ruku' için tekbir aldığı ve ruku'dan başını kaldırdığında yine ellerini öylece kaldırır, “semi Allahu limen hamide Rabbena ve leke'l-hamd” derdi. Secdelerde ise bu el kaldırmayı yapmazdı.”⁶³⁸

Bir rivâyette Ebû Kılâbe, Malik b. Hüseyin'in namaza başlarken ellerini kaldırdığını ve aynı şekilde rükûya gittiğini ve rükûdan kalkarken de ellerini kaldırdığını ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) böyle yaptığını söylediğini nakleder.⁶³⁹

Başka bir rivâyette Hiz. İbn Abbas şöyle demiştir:

لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن: إذا قام إلى الصلاة، وإذا رأى البيت، وعلى الصفا والمروة، وفي عرفات وفي جمع، وعند الجمار.

“Eller sadece yedi yerde kaldırılacaktır: Namaza başlarken, Beytullah'a bakarken, Safa ve Merve arasında sa'y ederken ve Arafâ'ta, cem' gününde ve cimar esnasında.”⁶⁴⁰

⁶³⁶ İlm-i tume'nine hata olma ihtimali olmakla birlikte, doğruluk tarafının ağır basması nedeniyle, kalbin doğru olduğunu kanaat getirdiği bilgi anlamındadır. Bkz. Serahsî, Usûl, I, 274.

⁶³⁷ Debûsî, s. 212; Pezdevî, II, 536; Neseî, Ebu'l-Berâkât Abdullah b. Ahmmed, Keşfü'l-esrâr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010, II, 7; Serahsî, Usûl, I, 292; Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer, Şerhu't-Telvihi ale't-tavzihi, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, trs, II, 5.

⁶³⁸ Buhârî, Ezân, 83; Ahmed b. Hanbel, V, 406; Nesâî, Tatbik, 21; Malik, Salât, 68.

⁶³⁹ Buhârî, Ezân, 84.

Hanefîler bu hadisten ve bunun gibi diğer hadislerden dolayı Buhârî’de geçen namazda tekbir-i tahrime dışında elleri kaldırma ile ilgili hadisleri meşhur sünnete aykırılık gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Serahsî elleri kaldırma babında İmam Ebû Hanife ve İmam Evzaî arasındaki diyalogu nakleder. İmam Evzaî hikayesinde Mescidü’l-Harâm’da İmam Ebû Hanife ile buluştuğunda ona Iraklılar “ne olmuş da rükûya giderken ve kalkarken ellerini kaldırmıyorlar” demiş. İmam Ebû Hanife de, “bana Hammad, ona İbrahim en-Nehâî, ona Alkame ve ona Abdullah b. Mesûd rivâyet etti ki, Rasûlullah (s.a.v) tekbir-i tahrime anında ellerini kaldırır bir daha kaldırmazdı” demiştir. Evza’i “Ebû Hanife’ye şaşıyorum çünkü ben ona İmam Zührî’nin İbn Ömer yoluyla Sâlim’den gelen hadisi rivâyet etmeme rağmen, Ebû Hanife Hammad’dan, o da İbrahim’den o da Alkame’den rivâyet etmiştir. Hâlbuki Zührî’nin rivâyeti daha üstündür” demiştir. Buna cevap olarak İmam Ebû Hanife şöyle demiştir: “Hammad İmam Zührî’den daha büyük fakihdir, İbrahim en-Nehâî de Hz. Sâlim’den daha büyük fakihdir. Eğer Hz. İbn Ömer sahâbe olmasaydı Alkame’nin ondan daha büyük fakih olduğunu söylerdim.” Dolayısıyla Hz. İbn Mesûd’un rivâyetini, râvîleri fakih oldukları için tercih etmiştir. Çünkü tercih, râvîlerin fakih olmalarından dolayıdır. Senedinin âlî olmasından dolayı değildir. Serahsî, “Rasûlullah’ın bir fiili hakkında farklı rivâyetler mevcut ise, bu meşhur hadise yönelir ve ona göre amel ederiz” demiştir. O hadis “Yedi yer hariç eller kaldırılmayacaktır; namaza başlarken, Beytullah’a bakarken, Safa ve Merve arasında sa’y ederken, Arafe günü, cem’ günü ve cimar esnasında.”⁶⁴¹

Aslında bu konu hakkında bütün mezheplerin âlimleri çok uzun konuşmuşlardır. Her mezhep kendi görüşünü teyit eden rivâyetleri sahih sayıp diğer rivâyetleri tenkid etmiştir. Hanefîlerin elleri kaldırmayla ilgili olan hadisin, meşhur sünnete aykırı olduğunu söyleyerek kabul etmemek doğru değildir. Çünkü ellerin kaldırılmasıyla ilgili hadisler de diğer âlimlere göre sahihtir. Hadis usullerine göre, iki sahih rivâyet arasında çatışma olduğu zaman ilk olarak cem’ yapılır. Cem’ mümkün olmadığı yerlerde ise, diğer farklı kriterlere başvurmak gerekmektedir. Fakat burada cem’ mümkündür. Zira bu konuda ellerin kaldırılmasıyla ve kaldırılmamasıyla ilgili rivâyetler Rasûlullah’ın ameli olarak sabittir. Dolayısıyla elleri kaldırmak ve kaldırmamak ile ilgili bütün rivâyetler sahihtir. Bunlardan birinin sahih olduğunu iddiâ edip, diğerini reddetmek

⁶⁴⁰ Bkz. İbn Ebi Şeybe, Musânnaf, I, 214; Tahâvî, Müşkilü’l-âsâr, II, 176; Beğâvî, Şerhu’s-sünne, VII, 99; Ebû Yusuf, el-Âsâr (thk. Ebû’l-Vefa), Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, trs, s. 21.

⁶⁴¹ Serahsî, el-Mebhut, Beyrut: Dârü’l-mâ’rife, 1993, I, 14.

uygun değildir. Çünkü iki hadis sahihtir ve ikisi de Rasûlullah'ın ameli olarak nakledilmiştir.

2. İstiska Namazı

Hiz. Abbad b. Temim şöyle demiştir:

خرج النبي صلى الله عليه وسلم يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو وحول رداءه، ثم صلى ركعتين جهر فيهما بالقراءة.

“Rasûlullah (s.a.v) istiskâ namazını kılmak için çıktı ve duâ etmek üzere kibleye yöneldi, sonra örtüsünü çevirdi. Sonra kıraati açıktan okuyarak, iki rek'at namaz kıldırdı.”⁶⁴²

Bir rivâyette Hiz. Enes b. Malik şöyle demiştir:

أن رجلاً، دخل المسجد يوم جمعة من باب كان نحو دار القضاء، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً، ثم قال: يا رسول الله، هلكت الأموال وانقطعت السبل، فادع الله يغيثنا، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه، ثم قال: اللهم أغثنا، اللهم أغثنا، اللهم أغثنا.

“Bir kimse cuma günü Rasûlullah (s.a.v.) ayakta hutbe verirken Dâru'l-Kada tarafında bir kapıdan içeriye girdi ve Rasûlullah'ın (s.a.v) ayaktayken hutbe verdiği sırada o Rasûlullah'a yönelip ayakta durdu. Sonra şöyle dedi: “Ya Rasûlullah! Mallar helak oldu, yollar kesildi. Allah'a duâ et de bizlere yağmur ihsan etsin.” Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) elini kaldırdı, sonra: “Allahümme eğisna, (Allahım! Bize yağmur ver) Allahümme eğisna, Allahümme eğisna” buyurdu.⁶⁴³ Bu rivâyette sadece duâ edildiği görülmektedir.

Başka bir rivâyette Şa'bi şöyle demiştir:

خرج عمر بن الخطاب يستسقي بالناس، فما زاد على الاستغفار حتى رجع فقالوا: يا أمير المؤمنين ما رأيناك استسقيت قال: لقد طلبت المطر بمجاذيح السماء التي تستنزل بها المطر: فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا.

“Ömer b. Hattab insanlarla birlikte yağmur duâsı yapmak üzere çıktı. Fakat istiğfardan başka bir şey yapmadan döndü.” Bunun üzerine insanlar: “Ey Emiru'l-mü'minin! Biz sizi yağmur için namaz kılariken görmedik” dediler. Hiz. Ömer şöyle dedi: “Ben gökteki yağmur yağdıran bulutlardan yağmur yağdırmasını istedim.” (Ardından Nuh suresinin

⁶⁴² Buhârî, İstiskâ, 15; Müslim, İstiskâ, 2; Ebû Davûd, İstiskâ, 1; Tirmizî, Safer, 5; Malik, İstiskâ, 3; Dârimî, Salât, 187; Nesâî, İstiskâ, 11.

⁶⁴³ Buhârî, İstiskâ, 6; Müslim, İstiskâ, 8.

10-11.) ‘Dedim ki: Rabb’inizden mağfiret dileyin; çünkü o çok bağışlayıcıdır, üzerinize gökten bol bol yağmur indirsın’ âyetlerini okudu.”⁶⁴⁴

İmam Ebû Hanife, Enes b. Malik'ten nakledilen hadise ve Şa'bi'nin rivâyetine binaen istiskâ namazının sünnet olmadığını söylemiştir. Çünkü Rasûlullah (s.a.v) kuraklıktan şikâyet edilince ne namaz kılar ne de örtüsünü ters çevirirdi. Bundan dolayı istiskâ namazının sünnet olmadığı iddiâ edilir. Ayrıca Rasûlullah çoğu zaman böyle durumlarda namaz kılmazdı. Dolayısıyla imam için namaz kılma veya sadece duâ edip istiğfar etme özgürlüğü de vardır.⁶⁴⁵

İmam Muhammed istiskâ namazının olmadığını söyler. Zira Ona göre, Rasûlullah (s.a.v) istiskâ için çıktı. Fakat sadece duâ etti. Aynı şekilde Ömer minbere çıktı ve sadece duâ etti. İmam Muhammed, kendisine bu babda namazla alakalı bir hadisin haricinde başka bir hadisin ulaşmadığını ve onu da şazz olduğu için almadığını ifade etmiştir.⁶⁴⁶

İbnü'l-Hümmam'a göre bu hadis şazzdır. Çünkü Rasûlullah'ın namaz kılması sabit olsaydı, bu namaz insanlar arasında yaygın olurdu. Aynı şekilde, şâyet bu namaz sabit olsaydı, Ömer de sadece duâ ile yetinmez, namaz kılar ve diğer sahabilere de bu namazı kılmalarını tavsiye ederdi. Zira Ömer, bu ameli birçok sahâbe önünde yapmış, onlarla birlikte dışarı çıkmış ve namaz kılmadan sadece duâ ile yetinerek geri dönmüştür. Dolayısıyla Ömer'in namaz kılması ve diğer sahabilerin sadece duâ edip hiçbir şey dememesi, istiskâ namazının sünnet olduğu rivâyetinin ilk dönemlerde yaygın olmadığına delildir. Ona göre, İbn Abbas ve Abdullah b. Zeyd'in rivâyetleri şazzdır. Çünkü namaz konusu umum husus, büyük küçük meseleleriyle alakalıdır.⁶⁴⁷

Tahâvî, Ebû Yûsuf'un istiskâ namazının sünnet olduğu görüşünü söylemektedir. Ona göre, birçok hadiste görüldüğü gibi, istiskâ namazı sünnettir.⁶⁴⁸

İstiskâ namazı ile alakalı hadis hakkında İmam Muhammed'in şazz olduğunu söylemesi ve bize sadece bir rivâyet ulaştı demesi, istiskâ namazı ile alakalı diğer sahih rivâyetler kendisine ulaşmadığından dolayı olabilir. Aynı şekilde Ebû Hanife'nin Rasûlullah'ın ve Ömer'in sadece duâ ile yetindiği şeklindeki rivâyetlerden dolayı istiskâ

⁶⁴⁴ Bkz. Abdürrezâk, III, 86; Beyhakî, Sünen'l-kübrâ, III, 501.

⁶⁴⁵ Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, Haşiyetü't-Tahtâvî ale merâkiyi'l-felâh (thk. Muhammed Abdilaziz el-Haledî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997, II, 186.

⁶⁴⁶ Bkz. Şeybânî, el-Mebsut (thk. Ebû'l-Vefa el-Afgani), Karaçi: Dâru'l-Kur'an ve'l-ulumi'l-İslâmiyye, trs, I, 447-448.

⁶⁴⁷ İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-kadir, II, 93.

⁶⁴⁸ Tahâvî, Şerhu mea'ni'l-âsâr, I, 323.

namazının sünnet olmadığına ve istiskâ namazı hadisine şazz demesinin nedeni, istiskâ namazı ile alakalı diğer sahih rivâyetler ve sahâbenin uygulamaları ile alakalı haberler kendisine ulaşmadığı içindir. Çünkü bu iki imamın haricinde, Ebû Yûsuf ve diğer müteahhirin Hanefî âlimleri, istiskâ namazının sünnet olduğu kanaatindedirler. Bu yüzden istiskâ namazı ile alakalı hadisleri sadece iki rivâyetten dolayı kabul etmemek uygun değildir. Elbette yağmur için duâ da edilebilir, namaz da kılınabilir.

3. Musarrât Hadisi

Meşhur sünnete aykırı bir diğer hadis, musarrât hadisidir. Ebû Hureyre Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر.

“Deve, keçi ve koyunların sütlerini doldurarak satmayın. Şâyet biri satın alırsa, sütü sağdıktan sonra ister kendisinde tutsun isterse onu geri versin ve yanında bir sa’ da hurma versin.”⁶⁴⁹

Bu hadisi İmam Ebû Hanife ve aynı şekilde Hanefî mezhebinin birçok âlimi, Nahl suresinin 126. ayetine⁶⁵⁰ aykırı olması ile birlikte, bu meşhur sünnete de aykırı olduğu ve “Nimet külfet karşılığındadır” (الخراج بالضمان) rivayetine⁶⁵¹ ters düştüğü için kabul etmemiştir.

Serahsî, musarrât hadisinin sarîh kıyasa aykırı olduğunu söyler. Çünkü zarar görmüş bir şeyi tazmin etmek, aynısı veya fiyatı ile birlikte olur ve bu hüküm (Bir şeyi tazmin etmenin aynısı veya fiyatı ile olması) Kur'an, sünnet ve icmâ'a göre sabittir.⁶⁵²

Tahâvî de musarrât hadisiyle iki meşhur hadis sebebiyle amel etmemiş, bilakis mensuh olduğuna işaret etmiştir. Birinci hadiste Hz. İbn Ömer şöyle demiştir: “Rasûlullah borç almayı borç verme ile birlikte yapmayı yasaklamıştır.”⁶⁵³ Tahâvî bu hadisin musarrât hadisini nesh ettiğini söyler. Çünkü hayvanların memelerinde olan süt satanıdır ve ne kadar olduğu bilinmediği için müşteriye karşı satıcının hakkı borç

⁶⁴⁹ Buhârî, Buyu', 64; Müslim, Buyu', 11; İbn Mâce, Ticâret, 42; Ebû Davûd, İcâre, 12

⁶⁵⁰ Âyet ise: 'Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin. Ama saredrseniz, elbete o, sabredenler için daha hayırlıdır.'

⁶⁵¹ Ebû Davûd, Buyu', 73; Tirmizî, Buyu', 53.

⁶⁵² Serahsî, Usûl, I, 341.

⁶⁵³ Tirmizî, Buyu', 53; Ebû Davûd, İcâre, 37.

gibidir ve satıcı o borcu bir miktar hurma karşılığında vermektedir. Hâlbuki hadiste geçtiği gibi, borç almayı borç verme ile birlikte yapmayı yasaklamıştır. İkinci hadiste Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “Nimet külfet karşılığındadır.”⁶⁵⁴

Ebû'l-Hasen es-Sindi, Buhârî'nin bu hadisinin haşiyesinde şunu ifade etmiştir: “Bu hadis bizim âlimlerimizin usulüne göre hükmen merfu'dur. Çünkü onlar açıkça kıyasa aykırı olan hadisin ve onların usullerine göre kıyasa aykırı mevkuf hadisin hükmen merfu' olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bunu Hz. Ebû Hureyre rivâyet etmiştir ve o fakih değildir. Üstelik fakih olmayan birinin rivâyeti eğer kıyasın tüm çeşitlerine aykırı olursa reddedilir. Hâlbuki herkesin değeri yüksek fakihlerden biri saydığı Hz. İbn Mesûd'dan da mevkufen sabittir. Buna göre, İbn Mesûd'un mevkuf rivâyeti hükmen merfudur. Dolayısıyla Hanefî âlimleri tarafından Ebû Hureyre'nin rivâyetini fakih olmamasından dolayı reddetmek hatadır.”⁶⁵⁵ (Yani bazı Hanefîler, Ebû Hureyre'nin bu rivâyetini, onun fakih sahâbeden olmamasından dolayı reddederler. Hâlbuki bu konuda fakih olan Hz. İbn Mesûd'un fetvası da vardır).

İmam Nevevî, musarrât hadisi hakkında Hanefî ve diğer âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra, cumhur âlimlerine göre Rasûlullah'tan bir sünnet sabit ise akıl yoluyla bir delil sunmanın ve aklen hadisi reddetmenin doğru olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre, hadiste süte karşılık sadece bir miktar hurma zikretmenin hikmeti o dönemde insanların bir miktar hurma vermeye güç yetirmeleri olabilir. Dolayısıyla sonrasında bu bir miktar vermek genel bir hüküm haline gelmiştir. Rasûlullah (s.a.v) ne sütün mislini ne de fiyatını vacib kılmıştır. Bilakis her halükarda bir miktar hurmayı zorunlu tutmuştur. Zira amaç, miktarın belli olması ve kargaşa çıkmamasıdır. Rasûlullah (s.a.v) tartışmaları ve kargaşaları bitirmek için çok uğraşmıştır. Buna ilaveten alım satım konusu çoğu zaman köylerde gerçekleşirdi ve onların belirledikleri bir fiyat miktarı yoktu; Rasûlullah da bir kargaşayı bitirmek için bir miktar tayin etmişti. Bunun örneği diyet gibidir. Diyetle yüz deve verilir, adamın nasıl ve ne şekilde öldürüldüğüne bakılmaz. Sadece diyetle yüz deve tayin edilmiştir.⁶⁵⁶

Muhammed Taki Osmanî, bu hadisten detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Ona göre, Rasûlullah'ın seçim hakkı tanınması peygamberlik açısından değil, devlet başkanı (imam) olması açısından dır. Yani devlet başkanı (imam) böyle bir olayda maslahat

⁶⁵⁴ Tahâvî, Şerhu mea'ni'l-âsâr, IV, 20.

⁶⁵⁵ Sindi, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdi, Haşiye ale'l-Buhârî, Beyrut: Dârü'l-fıkr, trs, I, 383.

⁶⁵⁶ Nevevî, el-Minhâc, V, 165.

görürse, o hayvanın bir sa' hurma ile beraber verilmesini emreder, aksi takdirde de men eder.⁶⁵⁷

Hanefî âlimleri, musarrât hadisinin Kur'an'a ve sünnete aykırı olduğunu söylemişlerdir. Hâlbuki bu hadisle alakalı İbn Mesûd'un fetvası da vardır. Buhârî'de İbn Mesûd'dan nakledilen mevkuf rivâyette şöyle geçmektedir: "Musarrât keçi alan kişi, keçiyi geri vermek isterse iade etme durumunda bir miktar (sa') hurma verecek."⁶⁵⁸

Buhârî'de ve diğer kitaplarda da nakledilen musarrât hadisi hakkında âlimler çok ihtilaf nakletmiştir. Bazı Hanefî âlimler musarrât hadisinin ne Kur'an'a ne de diğer meşhur sünnete aykırı olduğunu söylerler. Bu yüzden iki taraftaki delillerine bakarak bizim için bir karara varmak zordur. Çünkü görünürde musarrât hadisinin diğer hadislere aykırı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat diğer tarafta Hz. İbn Mesûd'un fetvası da bulunmaktadır. Bu yüzden eğer musarrât hadisi diğer hadislere aykırı ise, İbn Mesûd'un fetvasının hükmü ne olacaktır? Çünkü onun fetvası da bir keçi vesaire geri verilirken, bir sa' hurma vermek şeklindedir. Dolayısıyla bizim için birini diğerine tercih etmek zordur.

4. Hurmanın Alım ve Satımı

Meşhur sünnete aykırılık sebebiyle reddedilen Buhârî'deki bir diğer hadis hurmanın alım satımı ile alakalıdır. Hz. Sehl b. Ebi Hasme Rasûlullah'ın (s.a.v) uygulamasına işaretlerle şu hadisi rivâyet etmiştir:

نهى عن بيع الثمر بالتمر، ورخص في العرية أن تباع بخرصها، يأكلها أهلها رطباً.

"Yaş meyveyi kuru hurma ile satmayı nehyetti ve ariyyede⁶⁵⁹ tahmin ile satılmasına izin verdi ki, ehli onu yaş olarak yiyebilsin."⁶⁶⁰

Başka bir rivâyette Ebû Hureyre şöyle demiştir:

رخص النبي صلى الله عليه وسلم في بيع العرايا في خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق.

"Peygamber arâye satışında beş vesk yahûd beş veskten az miktara ruhsat verdi."⁶⁶¹

İmam Ebû Hanife ve Tâhâvi gibi âlimler bu arâya hadisini diğer meşhur hadislere aykırı olduğu için reddetmiş ve şu hadisleri delil getirmişlerdir:

⁶⁵⁷ Osmânî, Taki, I, 334.

⁶⁵⁸ Buhârî, Buyu', 64

⁶⁵⁹ Arâyâ ariyyenin çoğudur. Ariyye, bir kişinin hurma ağacını bir başkasına ariye olarak verip, sonra o kişinin bahçesine girmesinden rahatsız olduğu için, önce verdiği ağacın hurmasını tahmin ederek o kadar hurma karşılığında satın almasıdır. Bkz. Aynî, Umde, XI, 305.

⁶⁶⁰ Buhârî, Buyu', 83; Müslim, Buyu', 67.

⁶⁶¹ Buhârî, Musâkât, 18; Tirmizî, Buyu', 63; Ebû Davûd, Buyu', 21; Nesâî, Buyu', 35.

a. Ubade b. Sabit şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v) altını altına karşı, hurmayı hurmaya karşı satmayı men etmiştir. Fakat eşitlik içinde ve hazır mallar arasında elden ele olursa ancak o zaman caizdir.”⁶⁶²

b. Ömer'den nakledilen rivâyette, Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “Buğdayı buğdayla satmak ribadır, ancak peşin alış verişi müstesnadır. Arpayı arpayla satmak ribadır, ancak peşin olması hali müstesnadır. Hurmayı hurma ile satmak ribadır, ancak peşin olması hali müstesnadır.”⁶⁶³

c. Hz. İbn Ömer'den nakledilen rivâyette; Rasûlullah (s.a.v) müzabene satışından menetmiştir. Müzabene, yaş hurmayı ölçekle kuru hurmaya karşılık satmaktır. Kuru üzümü de ölçekle satmaktır.⁶⁶⁴

Ebû Hanife ve Tâhâvi gibi bazı âlimler, yukarıdaki hadislerden dolayı yaş hurmanın eşit miktarda kuru hurma ile değiştirilmesinde bir sakınca olmadığını benimsemiştir. Onlara göre, yasak bir satış çeşidi, yere düşen hurmaları ağaçtaki hurmalarla değiştirmektir. Yaş hurma ile kuru hurmayı eşit miktarda değiştirmek müzabene⁶⁶⁵ sınıfına dahil değildir.⁶⁶⁶

Hz. Sa'd b. Ebi Vakkas, Rasûlullah'a (s.a.v) yaş hurmaya karşılık kuru hurma satımı hakkında sorduğunda, Rasûlullah (s.a.v.) “yaş hurma kurduğunda azalıyor mu?” diye sormuştur. Hz. Sa'd “evet” demiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) da “O zaman satmak caiz değildir” buyurmuştur. Bu hadisten ve hurmayı, arpayı, buğdayı eşit olarak ve elden ele satmayı caiz kılan meşhur hadisten dolayı Serahsî, İmam Ebû Hanife'nin ariyye hadisini reddettiğini belirtmiştir.⁶⁶⁷

İmam Malik, İmam Şafii, Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed başta olmak üzere bazı âlimlere göre, yaş hurma ile kuru hurmanın eşit miktarda değiştirilmesi caiz değildir.⁶⁶⁸

İbn Kayyım, Hanefî âlimlere hitap ederek “Sahih, sarîh ve muhkem ariyye hadisi, “et-temru bi't-temr” (التمر بالتمر) hadisinden dolayı nasıl reddedilebilir?” demiştir. Ona göre, bu temeli olan hadis, yaş hurmaları içermez. O, üç çeşit hadisi kabul eder ve

⁶⁶² Şafîî, Müsned, I, 180; İbn Ebi Şeybe, Musânnaf, IV, 496; Tahâvî, müşkilü'l-âsâr, IV, 4.

⁶⁶³ Buhârî, Buyu', 74.

⁶⁶⁴ Buhârî, Buyu', 75; Müslim, Buyu', 73.

⁶⁶⁵ Müzabene, “ağaç üzerindeki olgunlaşmış taze hurmanın kuru hurma karşılığında ölçekle satılmasıdır.” Bkz. Aynî, IX, 68.

⁶⁶⁶ Tâhâvî, Şerhu me'ani'l-âsâr, IV, 6.

⁶⁶⁷ Serahsî, Usûl, I, 367.

⁶⁶⁸ Bkz. Tâhâvî, Şerhu me'ani'l-âsâr, IV, 6; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 151; Şevkânî, V, 198.

her sünneti kendi yerine ve muktezasına hamletmektedir. Bir hadisten dolayı diğerini reddetmemektedir. Çünkü burada bir hadis diğer hadise aykırı değildir. Dolayısıyla o, “et-temru bi’t-temr” hadisini, hurmaları fazlalıkla sattığı haline hamledebilmektedir. Ona göre, yaş hurmayı kuru hurmaya karşı satmayı men eden hadis, mutlak olarak kabul edilebilir. Beş veske izin veren ariyye hadisi kabul edilir, fakat bu hadis ile yaş hurma hadisi, genele tahsis edilmektedir. (Yani yaş hurmayı kuruya karşı sadece beş veske kadar satmak caizdir ve fazlası faizdir.) Böylece bütün rivâyetler kendi bağlamında anlamlıdır.⁶⁶⁹ İbn Kayyım böylece Rasûlullah’ın her sünnetine uymuş olduğunu belirtmektedir.

Arâya hadisini, İmam Ebû Hanife ve diğer Hanefî âlimleri, meşhur sünnete “et-temru bi’t-temr”e “hurmayı hurma ile satmaya” aykırı olduğu için reddetmişlerdir. Fakat bize göre, bu hadisi kabul etmemek ve onunla amel etmemek uygun değildir. Çünkü bu konudaki tüm hadisler sahihtir. Dolayısıyla iki sahih hadis arasında herhangi bir çelişki bulunduğu esnada, hadis usullerine göre bu ikisinin arasını cem’ etmek gerekmektedir. Bu konudaki hadislerin arasını cem’ etmek mümkündür. Bu yüzden Hanefîler gibi arâya hadisini reddetmektense, tüm hadislerin kabul edilmesi daha evlâdır. Bu, İbn Kayyım’ın üç türlü hadisi farklı farklı anlamlara hamlederek üçüyle amel etmesine benzer. Sonuç olarak bize göre, bu konudaki hadislerin arasını cem’ etmek mümkünken, birini reddetmek hadis usulüne göre doğru değildir.

5. Erkek Çocuğunun İdrarının Temizlenmesi

Ubeydullah b. Abdillâh, Hz. Ümmü Kays’dan şöyle rivâyet etmiştir:

عن أم قيس أنها "أنت بابت لها صغير، لم يأكل الطعام، إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء، فغسله ولم يغسله."

“Ümmü Kays’dan rivâyet edildiğine göre, o, yemek yemeyen küçük çocuğunu Rasûlullah’a (s.a.v.) getirdi ve Rasûlullah (s.a.v.) onu (çocuğu) kucağına oturttu. Daha sonra o çocuk, Rasûlullah’ın (s.a.v.) elbisesine idrarını yaptı. Rasûlullah (s.a.v.) bunun üzerine su getirilmesini istedi ve bevin üzerine su serpti, onu yıkamadı.”⁶⁷⁰

Hanefî âlimleri, bu hadisi meşhur sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Onlar, bu konuda Amr b. Yasir’in naklettiği, “idrar, dışkı, kusmuk, meni

⁶⁶⁹ İbn Kayyım, İ’lâmu’l-muvakki’in (thk. Ebû Ubeyd Meşhur b. Hasen- Ebû Ömer Ahmed), Riyâd: Dârü İbnü’l-Cevzî, 1423, II, 237.

⁶⁷⁰ Buhârî, Vudu, 61; Nesâî, Tahâret, 189; İbn Mâce, Tahâret, 77.

ve kan gibi beş durumda elbisenin yıkanması gerekir”⁶⁷¹ meşhur hadisini esas almışlar. Meşhur hadiste erkek ve kız idrarı arasında herhangi bir fark olmadığından dolayı da hadisi kabul etmemişlerdir.⁶⁷²

Tahâvî, bu konuda âlimlerin ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre, Rasûlullah’ın “Çocuğun idrarına su serpilir” sözüyle, üzerine suyun dökülmesini kastetmiş olması muhtemeldir. Zira ona göre Araplar, suyun dökülmesini “su serpme” diye isimlendirmektedirler. Ayrıca erkek ve kız çocuklarının idrarları arasında fark vardır. Çünkü erkek çocuğunun idrarı, çıktığı yer dar olduğundan dolayı dar bir alana bulaşırken, kız çocuğunun idrarı ise, çıktığı yer geniş olduğundan dolayı geniş alana bulaşmaktadır. İşte bu yüzden erkek çocuğunun idrarına su serpilmesi emredilmiştir. Bundan maksat ise, suyun bir yere dökülmesidir. Kız çocuğunun idrarının ise iyi bir şekilde yıkanması emredilmiştir.⁶⁷³

Bu konuda âlimler arasında ihtilaf vardır. Şafî ve Hanbelî âlimlere göre, erkek çocuğunun idrarına suyun serpilmesi yeterli olmaktadır. Onlar bunun hikmetini, erkek çocuğun ellerde çok taşındığından dolayı idrarının yıkanmasının zor olduğu, idrarının hafif ve kızın idrarından daha ince olduğu şeklinde beyan etmişlerdir.⁶⁷⁴ Malikî âlimler de bu konuda Hanefî âlimler ile aynı görüştedirler. Yani onlar da aynı şekilde erkek çocuğun idrarının yıkanması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶⁷⁵ Bize göre, erkek ve kız idrarı arasında necis olması açısından bir fark olmadığı için her ikisinin idrarının yıkanması gerekir. Fakat hadiste, Rasûlullah’ın “çocuğun idrarına su serpilir” sözüyle, üzerine suyun dökülmesini kastetmiş olması muhtemeldir. Bundan dolayı hadisi zayıf demek zor olsa bile, hadisin problemli olduğu görülmektedir.

⁶⁷¹ Taberânî, Mucemu’l-evsat, Kahire: Dâru’l-harameyn, trs, VI, 113; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Neylû’l-evtâr, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2011, I, 68.

⁶⁷² Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekir b. Mesud, Bedâiu’s-sanâi fî tertibi’şerâi, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2010, I, 362, 452.

⁶⁷³ Tahâvî, Şerhu mea’ni’l-âsâr, I, 92-93.

⁶⁷⁴ Buhutî, Şeyh Mansûr b. Yunus b. İdris, Keşşafu’l-kînâ (thk. Muhammed Emin ed-Dınnavi), Beyrut: Alemu’l-kütüb, 1997, I, 175.

⁶⁷⁵ Sahnun, Ebu Said Abdüsselam b. Said et-Tenuhi, el-Müdevvenetül’l-kübrâ, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1994, I, 131.

6. Kısasın Keyfiyeti

H. Enes şöyle demiştir:

أن يهوديا قتل جارية على أوضاع لها، فقتلها بحجر، فجيء بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبها رمق، فقال: أقتلك فلان؟ فأشارت برأسها: أن لا، ثم قال الثانية، فأشارت برأسها: أن لا، ثم سألها الثالثة، فأشارت برأسها: أن نعم، فقتله النبي صلى الله عليه وسلم بحجرين.

“Bir yahudi bir cariyeyi gümüş takıları için taşla öldürmüştü. O cariyeye kendisinde hayat belirtisi olduğu halde Rasûlullah’a (s.a.v.) getirildi. Rasûlullah (s.a.v.) “Seni falanca mı öldürdü?” diye sordu. Cariye başıyla “hayır” diye işaret etti. İkinci kere (başka bir isim zikrederek) bir daha sordu. Cariye yine başıyla “hayır” diye işaret etti. Üçüncü kere (başka bir isim zikrederek) bir daha sordu. Cariye başıyla “evet” diye işaret etti. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) o yahudiye iki taşla öldürdü.”⁶⁷⁶

Hanefî âlimleri, diğer meşhur hadislerle aykırı olduğu gerekçesiyle bu hadisle amel etmemişlerdir. Onlar, “Allah Rasulü hutbesinde sadaka vermeye teşvik etti, müsleyi de yasakladı”⁶⁷⁷ şeklinde olan meşhur hadisi delil olarak kabul etmişlerdir. Hanefîler, Enes’in naklettiği rivâyette Rasûlullah’ın (s.a.v.) cariyenin kafasına taş vurarak öldüren yahudi için uygulattığı; başının iki taşla vurularak öldürülmesi şeklindeki olayın müsle olacağını ifade etmişler; Rasûlullah’ın müsleyi yasaklayan bu emrinden ötürü, bu hadisi yukarıda zikredilen meşhur hadise aykırı görerek kabul etmemişlerdir.⁶⁷⁸ Hanefî âlimler, bu konuda “kılıçtan başkası ile kısas yoktur”⁶⁷⁹ hadisini de delil olarak almışlar, hadisteki “kılıç” kelimesinden kastın ise silah olduğunu belirterek, kısasın silahla uygulanması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶⁸⁰

Cessâs, “Hz. Enes’in naklettiği hadis sabit olsa bile, Rasûlullah’ın (s.a.v.) müsleyi yasaklayan meşhur hadisi ile neshedilmiş olabilir” demiştir.⁶⁸¹

Hanefîler, zikri geçen hadise iki şekilde tevil etmişlerdir:

a. Rasûlullah, bu katilin öldürülmesinin ancak yol kesicinin öldürülmesinde olduğu gibi mal üzere öldürdüğü zaman vacip olduğunu belirtmiştir.

⁶⁷⁶ Buhârî, Diyât, 7, 12, 13, Husumat, 1, Vesâyâ, 5, Müslim, Kasâme, 15; Ebû Davûd, Diyât, 10, 14; Tirmizî, Diyât, 6; Nesâî, Kasâme, 11.

⁶⁷⁷ Nesâî, Tahrimu’d-dem, 10.

⁶⁷⁸ Cessas, Ahkâmü’l-Kur’an, I, 227.

⁶⁷⁹ İbn Mâce, Diyât, 25.

⁶⁸⁰ Merğînânî, Ebu’l-Hasen Burhaneddin Ali b. Ebu Bekir, el-Hidaye şerhu bidâyeti’l-mübtedi, Beyrut: Dâru ihyai’t-türâsi’l-Arabi, trs, IV, 445.

⁶⁸¹ Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, Ahkâmü’l-Kur’an, (thk. Muhammed Sadık el-Kamhavî), Beyrut: Dâru ihyai’t-türâsi’l-Arabi, 1405 I, 227.

b. Bu olay, müslenin mubah olduğu zamanlarda idi. Müsle, bundan sonra nesholmuş ve Rasûlullah müsleyi nehyetmiştir.⁶⁸²

Yukarıda zikredilen hadisten iki şey anlaşılmaktadır: Birincisi, erkeğin kadın sebebiyle öldürülmesidir. İkincisi ise, bilerek cinâyet işleyen kişinin öldürmüş olduğu şekilde öldürülmesidir. Kılıç ile öldürmüş ise kılıçla, taş ile öldürmüş ise taşla, odun ile öldürmüş ise odunla öldürülür. Bu konuda bize göre tercih edilen görüş, Hanefî âlimlerinin görüşüdür. Yani bu olayın, müslenin mübah olduğu zamanda gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Ayrıca bunun, devlet başkanının tercihinin bırakılmış olması da muhtemeldir. O, kişinin durumuna göre farklı muamelelerde bulunabilir. İster ibret olması için katile müsle cezası verir, isterse de keskin bir alet ile onu öldürebilir.

7. Misafirin Kendi Hakkını Ev Sahibinden Zorla Alması

Hz. Ukbe b. Amir şöyle demiştir:

قال: قلنا للنبي صلى الله عليه وسلم: إنك تبعثنا، فننزل بقوم لا يقرونا، فما ترى فيه؟ فقال لنا: "إن نزلتم بقوم ، فأمر لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، فإن لم يفعلوا، فخذوا منهم حق الضيف."

“Biz Rasûlullah’a (s.a.v.): “Sen bizi (seriyye halinde) gönderiyorsun. Bize ikram yapmayan bir kavmin yurduna iniyoruz. Bu hususta siz ne düşünüyorsunuz?” diye sorunca; Rasûlullah (s.a.v.) “Siz bir kavme uğradığınızda onlardan misafirperverliğe uygun şeyleri isteyin, kabul ederlerse tamamdır. Şâyet ikram yapmayıp çekinirlerse, onlardan misafir hakkını alınız” buyurmuştur.⁶⁸³

Bu rivâyet görünürde “Müslümanın malı onun rızası olmadığı halde helal değildir”⁶⁸⁴ hadisine ve diğer meşhur sünnetlere aykırıdır. Cafer Subhânî, bu hadisin meşhur sünnetlere aykırı olduğu iddiâsında bulunmuştur. Çünkü hadislere göre, bir müslümanın malı onun rızası olmadan başkasına helal değildir. Dolayısıyla ziyafet hakkının zorla alınmasıyla ilgili hadis zayıftır.⁶⁸⁵

Hadis, diğer meşhur hadislere aykırı görünse de, âlimler hadisle ilgili birçok ihtimal ileri sürmüşlerdir. İbn Battâl’a göre, Amir b. Ukbe’nin hadisi İslam kardeşliğinin vacib olduğu ilk zamanlara aittir. Fakat bu hüküm Allah’ın müslümanlara bolluk ve iyilik verdiği zamanda müstahap olmuştur.⁶⁸⁶

⁶⁸² Aynî, Umde, XII, 253-254.

⁶⁸³ Buhârî, Mezâlim, 19; Müslim, Lukta, 17; İbn Mâce, Edeb, 5; Ebû Davûd, Et’ime, 5.

⁶⁸⁴ Beyhakî, es-Sünenü’l-kübrâ, VI, 166 (Ğasb, 52); Beğavi, Şerhu’s-sünne, XI, 341.

⁶⁸⁵ Subhânî, Cafer, s. 398.

⁶⁸⁶ İbn Battâl, IX, 309.

Cumhur âlimlerine göre, bu durum ancak mecbur kalındığı zaman geçerlidir. İkinci ihtimal ise, hadisin anlamının şu şekilde olmasıdır; cimri insanların şereflerini ve durumlarını insanlara beyan edebilirsiniz, taki onlar ziyafet yapmadığında diğer insanlar onları kötölesinler. Üçüncü ihtimal ise, bu durumun İslam'ın ilk zamanlarına hamledilmesidir. Fakat daha sonra rızık bolluğu olduğunda bu hüküm nesh edilmiştir. Ama bu te'vil zayıf veya batıldır. Çünkü bu görüşü benimseyen bilinmemektedir. Dördüncü ihtimal ise şudur; müslümanlar zımmîlerin yakınından geçtiklerinde ziyafet vermezlerse zımmîlerden zorla alabilirler. Ancak bu görüş de zayıftır. Çünkü zımmîler, Ömer zamanında ortaya çıkmışlardır.⁶⁸⁷

Aynî, hadis hakkında iki ihtimal zikretmiştir: Birinci ihtimal, mecburiyetten dolayı zorla alınmasıdır. İkincisi ise, o esnada mala karşılık ücret teklif edilmesi ancak ücretin istenmesi durumunda karşılığının hemen veya daha sonra verilmesinin gerekliliğidir.⁶⁸⁸

Buhârî'nin yukarıda zikredilen “misafir kendi hakkını ev sahibinden zorla almalı” rivâyetinin açık şekilde meşhur hadislerle aykırı olduğu görülmektedir. Çünkü hadisin zahîrî anlamı, ev sahibinin misafire ziyafet vermemesi durumunda, misafirin kendi ihtiyaçlarını zorla alabileceği şeklindedir. Diğer hadislerden anlaşıldığı üzere bir müslümanın, ev sahibinin izni olmadıkça onun malını alması caiz değildir. Fakat bu hadisin İslam'ın ilk dönemlerine ait olma ihtimali de vardır. Çünkü İslam'ın ilk dönemlerinde müslümanların yolda yiyecek ve içeceklerle ihtiyaçları olma ihtimali yüksekti. Bundan dolayı Rasûlullah'ın (s.a.v) sadece mecburiyetten ötürü böyle bir izin vermiş olması, daha sonra bu iznin mensuh olması muhtemeldir.

8. Rasûlullah'ın Ehl-i Kitabın Yaptıklarını Beğenmesi

Meşhur sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle tenkide uğrayan Buhârî hadislerinden biri, Hz. Abbas'ın şu rivâyetidir:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يسدل شعره، وكان المشركون يفرقون رؤوسهم، فكان أهل الكتاب يسدلون رؤوسهم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء، ثم فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه.

“Rasûlullah (s.a.v.) alın saçlarını, alının üstüne bırakırdı. Müşrikler ise, başlarının iki tarafına ayırırlardı. Ehl-i kitap da alınlarına salıverirlerdi. Rasûlullah (s.a.v), hakkında

⁶⁸⁷ Nevevî, el-Minhâc, VI, 32.

⁶⁸⁸ Aynî, Umde, XXII, 176.

hiçbir şey ile emrolunmadığı hallerde ehli kitaba uygun olmayı severdi. Sonraları Rasûlullah (s.a.v) da saçını iki tarafa ayırıp bıraktı.”⁶⁸⁹

Bazı âlimler, bu hadisten, Rasûlullah'ın (s.a.v.) ehl-i kitabın yaptıklarını beğendiğinin anlaşıldığını, ama bunun doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Zira bu durum Rasûlullah'tan nakledilen "Kim bir kavme özenirse, onlardan olur" (من تشبه بقوم) ⁶⁹⁰ meşhur hadise aykırıdır. Onlara göre, Rasûlullah'ın saçlar hususunda ehli kitaba uymuş olması mümkün değildir. Zira onlar Allah'ın dinine düşmanlardır. Hz. Musâ zamanından Rasûlullah'ın zamanına kadar Maide süresinin 82. âyetinde geçtiği gibi, yahûdiler müslümanlara karşı düşmanlıkta çok katı olacaklardır.⁶⁹¹

İbn Battâl, Rasûlullah'ın ehl-i kitaba tabi olmasını şöyle açıklamıştır: “İslam'ın başlangıcında Rasûlullah (s.a.v), ehl-i kitabı İslâm'a girmeleri için uyardı. Aynı zamanda onlar şeriat ehli idi. Oysa müşriklerin şeriatleri yoktu. Bu sebepten dolayı Rasûlullah, saçlarını sarkıtmıştı. Ayrıca ilk zamanlarda bunu yapmak mubahtı. Yasakladıktan sonra, Rasûlullah (s.a.v.) saçlarını ikiye ayırmaya başladı ve bunu yapmaya hükmetti. Hadisin kelimeleri de bunun sahih olmasına delalet eder. Yani Rasûlullah ilk zamanda onları uyardı. Fakat sonradan Allah men ettiği için onlara uymayı bırakıp karşı çıktı. Sonuç olarak bu hadisin mensuh olduğu anlaşılmaktadır.”⁶⁹²

İbn Hacer de İbn Battâl'ın görüşüne iştirak etmiştir. Ona göre, Rasûlullah'ın (s.a.v) ehl-i kitaba uymasındaki hikmeti müşriklerin bir dinlerinin olmamasıdır. Oysa ehl-i kitabın din ve şeriatı vardı. Rasûlullah onların kalplerini yumuşatmak ve İslam'a rağbet etmeleri için onları uyardı. Fakat müşriklerden birçok insan müslüman olduğunda ve ehl-i kitap küfür halinde durduğu halde Rasûlullah onlara aşure orucunda olduğu gibi muhalif çıkmaya başladı. Rasûlullah onlara uymamak için aşureden bir gün önce veya sonrasında bir gün oruç tutulması gerektiğini buyurmuştur. Aynı şekilde bunun gibi birçok meselede Rasûlullah önce onlara uymuş; daha sonra da onlara muhalif amel etmiştir. İbn Hacer, “Ehl-i kitaba aykırı amelde bulunmanın emredildiği meseleleri topladım” demiştir.⁶⁹³

Aslında yukarıdaki hadis zahire göre diğer meşhur hadislerle aykırı gözükmektedir. Fakat âlimlerin getirdiği yorumlara baktığımız zaman, hadisin zahirine

⁶⁸⁹ Buhârî, Menâkib, 23; Müslim, Fezâil, 90; Ebû Davûd, Tereccül, 9; Ahmed b. Hanbel, III, 172.

⁶⁹⁰ Ebû Davûd, Libâs, 4.

⁶⁹¹ Bkz. İbn Firnas, s. 399.

⁶⁹² İbn Battâl, IX, 159.

⁶⁹³ İbn Hacer, Feth, X, 361.

göre anlaşılmasında gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hadisin lafzı da Rasûlullah'ın bir hüküm indirilmeden önce, ehl-i kitaba ehli şariat olduklarından dolayı uyduğunu göstermektedir. Fakat daha sonra onlara uymayı terk etmiştir. Dolayısıyla buradan ashaba ehl-i kitaba uymayı yasakladığı ve kendisinin onlara uymayı terkettiği anlaşılmaktadır.

9. Rasûlullah'ın Safiye ile Evlenmesi

Hz. Enes şöyle demiştir:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا خيبر، فصلينا عندها صلاة الغداة بغلس... فجمع السبي، فجاء دحية الكلبي رضي الله عنه، فقال: يا نبي الله، أعطني جارية من السبي، قال: "أذهب فخذ جارية"، فأخذ صفية بنت حيي، فجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا نبي الله، أعطيت دحية صفية بنت حيي، سيدة قريظة والنضير، لا تصلح إلا لك، قال: "ادعوه بها" فجاء بها، فلما نظر إليها النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خذ جارية من السبي غيرها"، قال: فأعتقها النبي صلى الله عليه وسلم وتزوجها، فقال له ثابت: يا أبا حمزة، ما أصدقها؟ قال: نفسها، أعتقها وتزوجها، حتى إذا كان بالطريق، جهزتها له أم سليم، فأهدتها له من الليل، فأصبح النبي صلى الله عليه وسلم عروسا، فقال: "من كان عنده شيء فليجي به" وبسط نطعا، فجعل الرجل يجيء بالتمر، وجعل الرجل يجيء بالسمن.

“Rasûlullah (s.a.v.) Hayber gazasına çıkmıştı. Hayber'in yanbaşı sabah namazını alacakaranlıkta kıldık...harp esirleri toplandığında, Hz. Dıhye el-Kelbî Rasûlullah'ın yanına gelip “Bana esirlerden bir cariye ver” dedi. Rasûlullah (s.a.v.) ona: “Git kendine bir cariye al” buyurdu. O da (s.a.v.) Safiye'yi aldı. Bir kimse Rasûlullah'a (s.a.v.) geldi ve “Ey Allah'ın Peygamberi, Dıhye el-Kelbî'ye Kureyza ile Benu Nadr'ın seyyidesi olan Safiye'yi verdin. Hâlbuki o kadın, senden başkasına uygun olmaz” dedi. Bunun üzerine: Rasulullah “Onu Safiyye ile birlikte çağrınız” buyurdu. O da getirdi. Rasûlullah (s.a.v.) Hz. Safiye'ye baktı ve Dıhye'ye: “Esirlerden, kendine başka bir cariye al” buyurdu. Enes dedi ki: “Rasûlullah (s.a.v.) Hz. Safiye'yi azad etti ve onunla evlendi.” Sabit, Enes'e hitap ederek “Ya Eba Hamza! Rasûlullah (s.a.v.) Hz. Safiye'ye mehr olarak ne verdi?” dedi. Hz. Enes: “Hz. Safiyye'nin kendisini; onu azad etti ve sonra onunla evlendi” dedi. Nihâyet yol üzerindeyken, Hz. Ümmü Süleym, Hz. Safiye'yi Rasûlullah (s.a.v.) için hazırladı ve gece olunca onu Rasûlullah'a (s.a.v.) teslim etti. Artık Rasûlullah (s.a.v.) damat olmuştu. Sabah olunca: “Kimde bir şey varsa onu

getirsin” buyurdu ve bir sofra serdi. Artık bazıları hurma, bazıları ise yağ getirmeye başladı.”⁶⁹⁴

Bu hadisten Hayberden dönerken Rasûlullah’ın (s.a.v.) Hz. Safiye ile nikahlandığı, yoldayken onunla zifafa girdiği ve velime yaptığı anlaşılmaktadır. Bazıları, bu hadisin diğer meşhur hadislerle aykırı olduğunu iddiâ etmiştir. Çünkü Hz. Safiye, o esnada başkası ile evliydi ve o haldeyken esir alınmıştı. İslam’da herhangi bir evli kadınla iddet süresinin bitmeden evlenmek harâmdır. Ebû Davûd’da Ruayfa b. Sabit’ten nakledilen rivâyette şu mealdeki ifadeler yer almaktadır: “Allah’a ve ahiret gününe iman edenlere rahim istibrasından önce herhangi bir cariye ile ilişki helal değildir.”⁶⁹⁵

Cafer Sübhani, rahim istibrası (iddet süresinin bitmesi) konusunda tüm fakihlerin ittifakı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Rasûlullah’ın (s.a.v.) rahim istibrasından önce yoldayken Hz. Safiye ile evlenmesinin ve yoldayken velime yapmasının mümkün olamayacağını belirtmektedir.⁶⁹⁶

Aslında yukarıda zikredilen hadisin görünürde diğer meşhur hadislerle aykırı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü rahim istibrası olmadan evlenmek harâmdır. Fakat hadisin diğer varyantlarından, Rasûlullah’ın (s.a.v.) iddet süresinin bittikten sonra onunla evlendiği anlaşılmaktadır. Müslim’in rivâyetinde, Safiye’nin azad edildikten sonra, Ümmü Süleym’in onu evliliğe hazırlaması için götürdüğü ve Ümmü Süleym’in yanında iddet süresi geçene kadar orada kaldığı ve ondan sonra evliliğe hazırlandığı açıkça ifade edilmektedir.⁶⁹⁷ Dolayısıyla Buhârî’de yer alan hadisi sadece zahirî anlamına bakarak reddetmek doğru değildir. Bu hadise yönelik itirazların sebebi, hadisleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmemektir. Zira, bir hadisin farklı varyantlarını bir araya getirmek ve bütün olarak değerlendirmek suretiyle metni daha kolay anlamak mümkün olmaktadır. Çünkü, bir tarikte ele alınmayan noktaya, diğer tarikte değinilmiş olabilir.

10. Yemek Yedikten Sonra Parmakların Yalanması

Hz. İbn Abbas Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

إذا أكل أحدكم فلا يمسح يده حتى يلعقها أو يلعق.

⁶⁹⁴ Buhârî, Salât, 12; Müslim, Nikâh, 84; Ebû Davûd, Harâc, 21

⁶⁹⁵ Ebû Davûd, Nikâh, 45.

⁶⁹⁶ Subhâni, Cafer, s. 636.

⁶⁹⁷ Nevevî, el-Minhâc, V, 222.

“Yemek yedikten sonra elleri yıkamadan önce parmaklarınızı yalayın ya da başkasına yalattırın.”⁶⁹⁸

Yemekten sonra parmakların yalanmasıyla ilgili birçok rivâyet mevcuttur. Onlardan bir tanesi *Sahih-i Müslim*’de geçen bir hadiste Efendimizin yemekten sonra parmaklarını yalamasıyla ilgilidir.⁶⁹⁹ Bazı rivâyetlerde Rasûlullah’ın (s.a.v.) yemekten sonra parmaklarını yalamasıyla ilgili açık hükmü de bulunmaktadır.⁷⁰⁰

Salih Ebû Bekir, bu hadisin uydurma olduğunda şüphe bulunmadığını ve buna ilişkin bir çok delilin olduğunu söylemektedir. Ona göre, ilk olarak, bu kadar temiz ve güzel bir dinde böyle bir sünnetin olması, bu kadar güzel ve mükemmel dini getiren şahsın böyle bir hüküm vermesi düşünülemez. İkinci olarak, Peygamber Efendimiz bize yemek yeme ve selam verme gibi her güzel işin sağ elle yapılmasıyla ilgili emir vermiş ve sol elle yapılmasını yasaklamıştır. O yüzden bu kadar güzel sıfatları taşıyan bir kişinin böyle bir şey söylemesi mümkün değildir. Bu sebeple, bu hadis akıl sahibi olan kişiler tarafından kabul edilemez. Üçüncü olarak ise, tırnaklarda bazen kir olabilir ve parmaklarımızı yalattığımızda o kir ve pislik insanın vücuduna girip kişinin sağlığına zarar verebilir. Böyle bir şey söylemesi, Peygamberimizin tabiat ve fitratına aykırıdır. Çünkü başka bir rivâyette Efendimiz insanın sağlığı için yemekten önce ve sonra ellerini yıkamasını emretmektedir. Bu hadiste ona ters ifadeler bulunmaktadır. Salih Ebû Bekir’e göre, bundan dolayı hadis şeklindeki söz konusu ifadeler hadis değildir; belki yahûdiler tarafından akıl sahibi ve güzel fitrata sahip olan insanları İslam’dan uzaklaştırmak için kurulan bir tuzaktır. O yüzden bu hadisi Peygamberimize nispet etmek mümkün değildir.⁷⁰¹

Bazıları bu hadisin akla uymadığını söylemişlerdir. Bu kişilerden biri Zekeriya Uzun’dur. O, bu hadisi sağlıklı ve akıllı bir insanın kabul edemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre, böyle bir sünnetle amel etmek için herhangi bir kişi başkasının parmaklarını yalamaz. Yani bu aklen de kabul edilemez. O yüzden sağlıklı olan her kişi ellerini sabun

⁶⁹⁸ Buhârî, Et’ime, 51; Dârimî, Et’ime, 6; Ahmed b. Hanbel, II, 451.

⁶⁹⁹ Müslim, Eşribe, 131.

⁷⁰⁰ Müslim, Eşribe, 133.

⁷⁰¹ Salih Ebû Bekir, s. 279.

ile güzel bir şekilde yıkayıp Allah’a hamd ve şükür eder. Başkalarına da kendi parmaklarını yalatmaz.⁷⁰²

Aynî, hadisteki elleri yıkamadan önce yalamaktan muradın böyle bir işten çekinmeyen/sıkıntısı olmayan birisine yalatmak olduğunu söylemiş ve bu işten teberrük hissedebilecek olan kişinin hanımını, çocuklarını, kendi öğrencilerini ve hizmetçilerini örnek olarak vermiştir.⁷⁰³ Beyhâkî’ye göre, hadiste geçen (أ) kelimesinde râvî şüpheyi düşmüştür. Fakat ona göre, şüpheyi kaldırırsak şöyle dememiz mümkün olacaktır: “Parmaklarını çocuklara ya da bu işten çekinmeyen kişiye yalattırın.” Beyhâkî’ye göre, bunun dışında başka bir ihtimal olarak parmaklarıyla ağzını temizlettirmek açısından hadis metnindeki (أ) kelimesinden şüphe duyulabilir. Aynî’nin belirttiğine göre, parmakların yalattırılması müstahaptır ve bunun amacı da insanın ağzını temizlemesi ve onu tekebbürden korumasıdır. Cumhûr ulemâ bu hadisin hükmünü müstahap olarak kabul etmişlerdir. Parmakların yalanmasının hikmeti de başka rivâyetlerde şu şekilde beyan edilmiştir: “Bir insan yemek yedikten sonra parmaklarını yalasın. Çünkü o, yemeğin hangi parçalarında bereket olacağını bilemez, belki de yaladığınız parmaklardaki yemek parçalarında bereket vardır.”⁷⁰⁴

Buhârî’nin bu hadisi iki sebebe binaen reddedilmiştir. İlk sebep hadisin manasının yanlış anlaşılmasıdır. Çünkü hadiste parmakları yalamanın hükmü vacip ya da farz değil, bilakis müstahaptır. İster ellerini kendi yalasın, isterse de bu işten çekinmeyen kişiye yalattırsın ya da ellerini yıkasın. İkinci sebep ise, örf ve kültür farklılığıdır. İlk zamanlarda kişiler yemeklerini elleriyle yerlerdi. Zamanımızda bazı ülkelerde bu adet ve kültür aynen devam etmektedir. Ama çoğu ülkede kişiler yemeği elleri ile yemekten çekinirler ve yemeklerini kaşıkla yemeği tercih ederler. Kaşıkla yemek yeme kültürü olan ülkelerde parmakların yalanması hiçbir zaman söz konusu olamaz. Aksine elle yemek yeme kültürünü devam ettiren ülkelerde böyle bir durumdan bahsedilebilir. Bu hadisi akla aykırı kabul etmenin sebebi, hadisin yanlış anlaşılmasıdır. Bunun doğru anlaşılabilmesi için Peygamber ve sahabilerin yaşadığı coğrafyaya ve zamana bakmamız gerekir. O coğrafyada yemek eller ile yenilirdi. Bu kültürü dikkate

⁷⁰² Uzun, Zekeriya, s. 147.

⁷⁰³ Aynî, Umde, XXI, 76.

⁷⁰⁴ Bkz. Aynî, Umde, XXI, 76; İbn Battâl, IX, 505; Kastalânî, VIII, 245.

almadan sahih hadisler hakkında sadece bir kültür veya örften dolayı meşhur sünnete ve akla aykırı demek doğru değildir.

III. İCMÂ'A AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

İcmâ; İslam dininde Kur'an ve Sünnet'ten sonra dini bir delil olarak üçüncü sırada gelir. Bu sebepten dolayı hadislerin değerlendirilmesinde bir kriter olarak takdim edilmiştir. Bu başlık altında ilk olarak icmâ'nın sözlük, ıstılah anlamları ve kısımlarından kısaca bahsedip daha sonra icmâ'a aykırılık sebebiyle tenkid edilen hadisleri değerlendireceğiz.

A. İcmâ'nın Sözlük ve İstılah Anlamları

Sözlükte icmâ, cem etmek, toplamak, karar vermek ve ittifak etmek anlamlarına gelmektedir. Nitekim Araplar; “Topluluk şu meselede ittifak etti” (أجمع القوم على كذا) derler.⁷⁰⁵

İstılahta ise icmâ'ya pek çok tanım ve açıklamalar getirilmiştir. Mesela, cumhur âlimlerine göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefâtından sonra, herhangi bir asırda yaşayan müslüman âlimlerin, dini bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.⁷⁰⁶

B. İcmâ'nın Kısımları

Kısımları itibariyle icmâ'nın teşekkülü ve hüccet oluşuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri vardır. Bunları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür.

1. Sahâbenin İcmâ'ı

Başta Zahirîler olmak üzere bazı âlimlere göre icmâ sadece sahâbe döneminde mümkündür ve muteber olan da sahâbenin icmâ'ıdır.⁷⁰⁷ Sahâbe sayısının mahdut olması sebebiyle, hem kendilerinin hem de fetvalarının tespiti mümkündür. Sahâbenin zekat vermeyenlere karşı savaş açmaya konusundaki icmâ'ı, domuz etinin haram olması

⁷⁰⁵ İbn Manzûr, 8, 56-57.

⁷⁰⁶ Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, el-Mustasfa (thk. Muhammed Abdüsselâm), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993, s. I, 181; Şevkânî, Muhammed b. Ali, İrşâdü'l-fuhûl (thk. Şeyh Ahmed Ezzu), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999, s. 71; Dumeynî, s. 365.

⁷⁰⁷ Bkz. Dumeynî, s. 365.

konusundaki icmâ'ı, aynı şekilde yağının da haram olması konusundaki icmâ'ı buna örnektir.⁷⁰⁸

2. Ehl-i Beyt'in İcmâ'ı

Şii âlimler, sadece Ehli Beyt'in ittifaklarını icmâ' saymışlar ve delil olarak şu âyeti göstermişlerdir: “Ey Peygamber ailesi, Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”⁷⁰⁹ Ehl-i Beyt'in icmâ'ına örnekler: Aynı vakitte üç talağın meydana gelmeyip bilakis bir tane meydana gelmesine icmâ'ları,⁷¹⁰ mut'a nikahının helal olduğu hususunda icmaları.⁷¹¹

3. Medine Ehlinin İcmâ'ı

İmam Malik'in icmâ anlayışının bütün ümmetin icmâ'ı ve Medinelilerin icmâ'ı olmak üzere iki boyutu vardır. Muvatta'da her ikisine dair örnekler mevcuttur. Meselâ bir yerde, hiçbir kimsenin ve hiçbir bölgenin hakkında ihtilaf etmediği bir meseleden bahsetmektedir.⁷¹² Ancak bu tür örnekler çok azdır ve bu konuda zaten problem yoktur. Âlimler arasında ihtilaflı olan asıl mesele, İmam Malik'in *Muvatta*'da çok miktarda tekrar ettiği “Bize göre üzerinde icmâ edilen görüş” (el-emru'l-müctema'aleyh indena) ve “Kendi bölgemizde ilim ehlinin kendisine ulaştığım bilgi” (aleyhi edraktü ehle'l-ilmî bi-beledina) gibi tabirleridir.

Ebû'l-Velîd el-Bâcî ve diğer bazı âlimlere göre bu tabir başka tabirlerle desteklenirse bütün Medine âlimlerinin icmâ'ına delalet etmektedir.⁷¹³ Ebû Bekr es-Sayrafi, “Malik'in Medine amelî olarak takdim ettiği şeyler aslında Malik'in nazarında Medine'de çoğunlukta olan âlimlerin görüşüdür” demektedir.⁷¹⁴

4. Şafii'ye Göre İcmâ

İmam Şafii, *Kitabü'l-Ümm* ve *er-Risale* adlı eserlerinde icmâ' meselesinden ilk defa geniş bir şekilde bahsetmiştir. Ona göre icmâ', “bir mesele üzerine bütün ümmetin (âlimler ve diğer insanların) birleşmesidir. Buna örnek olarak namazların adedi, öğle

⁷⁰⁸ İbn Hazm, el-İhkâm, IV, 147.

⁷⁰⁹ Ahzâb, 33/33.

⁷¹⁰ Müfid, Şeyh, el-Mesâilu's-sağâniyye, Beyrut: Dârü'l-mufid, 1993, s. 84.

⁷¹¹ el-Müfid, Şeyh, s. 33.

⁷¹² Bütün ümmetin icmâ ettiğini söylediği örnek için bkz. Malik, Akdiye, 4, 7.

⁷¹³ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Süleyman b. Half, Ahkâmü'l-fusûl, Beyrut, 1995, s. 485.

⁷¹⁴ Bkz. Zerkeşî, Ebû Abdillâh, el-Bahrü'l-muhit fi Usûli'l-fikh, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994, IV, 488.

namazının dört rekat olması gibi”⁷¹⁵ yani hakkında herhangi bir şüphenin mümkün olmadığı hususlar zikredilebilir. Bu tür icmâ’ ona göre en kuvvetli icmâ’dır. Ancak sadece âlimlerin icmâ’ına dair İmam Şafî şunu belirtmektedir: “Bu sadece âlimlerin icmâ’ıdır ve bu konuda ilimsiz kişiler için, onları takip etmek vaciptir.”⁷¹⁶ İmam Şafî’nin ifadesinden anlaşıldığına göre, âlimlerin icmâ’ı, bütün ümmetin icmâ’ından derece itibârıyla sonra gelir.

5. Cumhur Âlimlerine Göre İcmâ

Başta Hanefî âlimleri olmak üzere cumhur âlimlerine göre icmâ; herhangi bir asırda yaşayan müslüman âlimlerin, dini bir hüküm üzerine ittifak etmeleridir.⁷¹⁷ Sahâbenin adaletli olduğuna dair icmaları, peygamberlerin büyük günahlardan korunduklarına dair icmaları örnek olarak zikredilebilir.

C. Hadislerin İcmâ’a Aykırılığı Problemi

İcmâ, İslam dininde müstakil bir delildir. Ancak icmâ’ın ne zaman hüccet olacağı hususunda farklı görüşler vardır. Buna göre, icmâ ile nass arasında çatışma mümkündür. Bu yüzden icmâ ile nass arasında çelişki ortaya çıktığında, eğer tevil mümkün ise, her iki delille amel etmek için teville başvurmak gerekir. Tevil mümkün değilse, icmâ’ın karşısındaki nassın durumu incelenmelidir. Nass zanni ise, icmâ nassa tercih edilmelidir. Bilinen bir gerçektir ki, kat’i ve zanni deliller arasında çelişki yoktur. Eğer nass kat’i ise, o zaman çatışma mümkün değildir. Çünkü iki sahih ve kat’i delil arasında çelişki olmaz. Fakat sonradan nassın mensuh olma ihtimalinden dolayı icmâ tercih edilir. Bunun sebebi de ümmetin bir delile muhalif icmâ’ının imkansızlığıdır.

İmam Şafî, müslüman âlimlerin bir sünnete muhalif olarak herhangi bir mesele üzerinde ittifak etmeyeceklerini belirtmiştir.⁷¹⁸

Hatîb el-Bağdâdî de sika bir râvînin muttasıl senedle rivâyet ettiği hadisin ne zaman reddedileceği konusunda şunlara dikkat çekmektedir:

⁷¹⁵ Şafî, el-Ümm, VII, 277.

⁷¹⁶ Şafî, el-Ümm, VII, 279.

⁷¹⁷ Serahsî, Usûl, I, 311; Dumeynî, s. 366.

⁷¹⁸ Şafî, er-Risâle, s. 322.

1. Hadis, aklın gereklerine aykırı olduğu zaman, bu durum onun batıl olduğunu gösterir.
2. Hadis, Kur'an ve mutevatir sünnete muhalif olduğu zaman, bu durum hadisin asılsız veya mensuh olduğunu gösterir.
3. İcmâ'a aykırılık hadisin mensuh veya asılsız olduğuna delalet eder. Çünkü ümmetin icmâ'ına muhalif bir hadis sahih olamaz.⁷¹⁹

Zerkeşî, Kur'an'ın iki âyeti arasında hakikatte çatışma olamayacağını; ancak görünüşte çatışma olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre, bu çelişki âlimlerin belirttiği kurallara göre giderilebilir. Sünnet ile icmâ arasındaki muhalefete gelince, eğer ikisi de (icmâ ve sünnet) kat'î ise, o zaman iki âyet arasında muhalefetin olmaması gibi burada da muhalefet olamaz. Fakat haber-i vahid ve icmâ (Zerkeşî'nin icmâ'dan kast cumhur âlimlerin icmâ'sıdır) arasında çatışma olduğu zaman icmâ mukaddemdir (racihtir).⁷²⁰

İcmâ meselesi hususunda sahâbeden sonraki dönemlerde çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Yukarıda “İcmânın Kısımları” başlığı altında zikrettiğimiz gibi zaman, mekan ve kişilerin farklılıklarından dolayı icmâ anlayışları çeşitlidir. Ancak hadisin metin tenkidinde icmâ'a aykırılık gerekçesiyle reddedilecek hadisler için ölçü olarak hangi icmâ anlayışının kastedildiğine ilişkin kaynaklarda bilgiye rastlamadık. Çünkü sahâbeden sonraki dönemlerde İmam Şafii'nin dediği gibi “farz” hükümler dışında herhangi bir mesele üzerine bütün ümmetin ittifakı nadirdir veya yoktur. İmam Şafii' “Ben hiç kimseyi görmedim ki icmâ'nın farzların haricinde olduğuna dair bir görüş beyan etsin.” (Yani farzların dışında kim icmâ iddiâ ederse ona muhalif bir görüş mutlaka bulunur). Müslümanların icmâ ettik demesinin ancak has ilimlerde (herkesin bildiği konularda) söylemiştir. Meselâ, Şafii'ye göre, öğle namazının dört rekat, içkinin harâm olması ve buna benzer meselelerde icmâ mümkündür. Çünkü ona göre, bazen bir mesele hakkında “bu konuda müslümanlar icmâ etti” gibi kullanımlar bulunmakla birlikte, aynı meselede Medine âlimlerinin buna muhalif tavırları da mevcuttur.⁷²¹

⁷¹⁹ Bkz. Hatib el-Bağdâdî, el-Fakih ve'l-mütefakkıh, I, 354; Şirâzî, İbrahim b. Ali, el-Lüma' fi Usûli'l-fıkıh, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003, I, 82.

⁷²⁰ Bkz. Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, VIII, 123.

⁷²¹ Bkz. Şafii', el-Ümm, I, 279.

İmam Malik, bir hadisin kabul ve reddi hususunda Medinelilerin amelini bir ilke olarak benimsemiştir. Onun bu kanaatini şu sözlerinde açıkça görmek mümkündür: “Medine’de bir haber üzerine amel edilirse, artık hiç kimsenin buna muhalefet etme hakkı yoktur. Çünkü bu, Medinelilerin Rasûlullah’tan devraldıkları bir mirastır.” Yine İmam Malik, Leys b. Sa’d’a gönderdiği mektupta şöyle demiştir: “Beldemizde insanların bulunduğu hale muhalif fetvalar verdiğin bize ulaştı. Hâlbuki insanlar Medine ehlinin uygulamalarına uyarlar; hicret Medine’ye olmuştur. Medine’de açıkça bir şey hakkında amel ettikleri konuda kimseyi buna muhalif bir davranış içerisinde görmedim.” Bu haber Medinelilerin icmâ’ının esasıdır. Aynı şekilde Medine ehlinin ameline uymanın vacipliği ve onlara muhalefet edilmemesinin gerekliliği de bu haberde mevcuttur.⁷²² Genel itibâriyle Medine dışındaki şehirlerin hadislerine değer vermeme eğilimi, sadece İmam Malik’te görülen bir tavır değildir. Ondan önceki âlimlerde de bazen aynı tavır görülmektedir. Meselâ, Evzaî, pek çok konuda kendi görüşünün kategorik olarak âlimlerin fikir birliğine dayandığını iddiâ eder. Fakat bu durum Ebû Yûsuf tarafından genel itibârîyle kabul görmemiş ve Evzaî’den râvîlerin güvenilir olup olmadıklarının bilgisine sahip olmasını istemiştir. Yer yer onların görüşlerinden şüphelenmiştir. Bu da Irak’lıların kendi icmâ anlayışına aykırı konulardaki tutucu tavırlarını gösterir. Muhammed eş-Şeybânî *Muvatta*’da çoğu bölümün sonunda şöyle der: “Bu Ebû Hanife’nin ve âlimlerimizin çoğunluğunun görüşüdür.”⁷²³ “Bizim âlimlerimizin üzerinde ittifak ettikleri budur”, “Hocalarımızın onun üzerinde ittifak ettiklerini gördüm” gibi veya bunlara benzer ifadeleri kullanmıştır.⁷²⁴ Bu tür ifadeler Irak’lıların yerel icmâ’ına işaret eder. Dolayısıyla hadislerin sahihliğini belirlemeye yönelik metin tenkid faaliyetlerinde hadisleri icmâ’a arz etme meselesi, bir tenkid prensibi olarak kullanılmaktadır. Ancak hadisler hangi icmâ’a aykırı olarak reddedilecek? Bu hususta belli bir icmâ anlayışı hakkında karar vermek zordur. Çünkü bu hususta bir icmâ anlayışı üzerinde âlimlerin ittifakı yoktur. Dolayısıyla metin tenkidi faaliyetlerinde ölçü olarak belli bir icmâ’a göre hadisleri değerlendirmek mümkün

⁷²² İmam Malik, Medine dışında diğer bölgelerin hadis bilgisine genel itibârîyle güvenmiyor olsa da, tek tek hadisler söz konusu olduğunda tavrını değiştirmektedir. Ayrıca, İmam Malik’in bazı diğer şehirlerin hadislerini öğrendikten sonra kendi görüşünden vazgeçtiğini de görüyoruz. Meselâ, abdest alırken ayak parmaklarının hilallenmesinin sünnet olduğunu, bir Mısır’lı olan talebesi Abdullah b. Vehb’den öğrenmiş ve sonra kendi görüşünden vazgeçmiştir. Bkz. Zehebî, Siyer, IX, 233.

⁷²³ Malik, *Muvatta*, (Şeybânî nushası), Beyrut: Mektebetü’l-ilmîyye, trs, s. 71, 78.

⁷²⁴ Ebû Yusuf, *Kitabü’l-harâc* (thk. Taha Abdürreuf- Sa’d Hasen), Mısır: Mektebetü’l-Ezher, trs, s. 29, 43.

değildir. Bundan dolayı biz bu başlık altında icmâ'a aykırılık gerekçesiyle reddedilen hadisleri, tenkidçiler nezdinde muteber kabul edilen icmâ'a göre değerlendireceğiz.

D. İcmâ'a Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler

Buhârî'de Hz. Âişe'nin Veda hacı yılında hacdan önce umre yapması, müslümanın cahiliyede yaptığı amellerden sorumlu olması ve müslümanın cahiliyede yaptığı iyilikleri hayırlı olarak nitelendirilmesi gibi toplam üç hadis icmâ'a aykırılık sebebiyle tenkid edilmiştir. Tenkid edilen hadisler şunlardır:

1. Hz. Âişe'nin Vedâ Hacı Yılında Hacdan Önce Umre Yapması

Hz. Esmâ şöyle demiştir:

كلما مرت بالحجون صلى الله على رسوله محمد لقد نزلنا معه ها هنا، ونحن يومئذ خفاف قليل ظهرا قليلا أزوادنا، فاعتمرت أنا وأختي عائشة، والزبير، وفلان وفلان، فلما مسحنا البيت أحللتنا ثم أهللنا من العشي بالحج.

“Allah, Muhammed'e salat etsin, her defa Hacun mekanından geçince biz de onunla beraber şuraya inmiştik. O günlerde biz, yükü hafif, biniti ve azıkları az olan kimselerdik. Kardeşim Hz. Âişe, Zübeyr ve fulan fulan kişiler ile birlikte umre yaptık. Biz tavaf yaptıktan sonra ihramdan çıktık ve sonra hac için akşam yeniden ihrama girdik.”⁷²⁵

İbn Hazm, bu hadisin âlimlerin ittifakıyla batıl ve geçersiz olduğunu iddiâ etmiştir. (İbn Hazm burada bütün âlimlerin icma anlayışına binaen tenkid etmiştir. Çünkü bu hususta bütün âlimler ittifak halindedir.) Zira ona göre, Hz. Âişe kesinlikle Vedâ hacı yılında hacdan önce umre yapmamıştır. Çünkü Mekke'ye girdiği vakit özel günlerinde idi (hayız halindeydi). Kurban bayramı günü temizlendikten sonra tavaf yaptı. Bu güneşin ışığı gibi apaçıktır. Bundan dolayı Hz. Âişe hac yaptıktan sonra Rasûlullah'tan umre yapmayı diledi. Teşrik günleri bittikten sonra Makam-ı Ten'im'den kendi kardeşi olan Abdurrahman b. Ebû Bekir ile Rasûlullah ona umre yaptırdı. Bunu Câbir b. Abdullah rivâyet etmiştir. Hz. Âişe'den Urve, Kasım b. Muhammed, Tavus, Mücahit ve diğerleri rivâyet etmiştir. Bu hadisin geçersizliğinin ikinci sebebi "Sonra biz akşam saatlerinde hac için ihrama girdik" cümlesidir. Bu da icmâ'ya aykırı bir görüş olduğu için batıl sayılır. Çünkü Câbir b. Abdullah, Enes b. Malik ve İbn Abbas'tan

⁷²⁵ Buhârî, Umre, 11; Müslim, Hac, 193.

nakledilen rivâyete göre Âişe Mekke'ye girdiği gün ihramdan çıktı. Hac için tekrar ihramı terviye, yani Mina gününde giydi. Onun için ihramdan çıktıktan sonra ihrama gireceği gün arasında 3 gün fark vardır. Hâlbuki Rasûlullah Vedâ haccı için zilhiccenin 4. günü Mekke'ye girmiştir.⁷²⁶

Bu hadis hakkında âlimler çok uzun tartışmalar yapmıştır. Bu tartışmalara girmeden önce, konuyu kısaca özetleyelim. Aslında Rasûlullah (s.a.v) Vedâ haccına giderken Hz. Âişe ve onun kardeşi Esmâ ve diğer birçok sahâbe yanında idi. Herkes hac için ihrama girdi. Sonra yolda giderken Rasûlullah (s.a.v.) hedy (kurban hayvanı) sahiplerine aynı şekilde ihrama devam etmelerini ve hedy olmayanlara hac yerine umre niyeti yapmalarını söyledi. Yani hedy (kurban hayvanı) olmayanların ihramı umre için olmuş, aynı şekilde Hz. Esmâ'nın da hedy yoktu ve o da umre için niyet etmişti. Ama Hz. Âişe hayızlı idi. O yüzden Hz. Âişe'nin dışında diğerleri hacdan önce umre ve tavaf yaptılar ve Hz. Âişe hacdan önce ne umre ne de tavaf yapmıştı. Bunda bütün âlimlerin ittifakı vardır.⁷²⁷ Hz. Âişe Vedâ haccından önce umre yapmayıp ileride anlatılacağı gibi sonradan umre yapmıştır. Şimdi asıl meseleye gelelim. Buhârî'nin bahsettiği hadiste Hz. Esmâ “Ben, kardeşim Hz. Âişe, Hz. Zübeyr ve diğerleri umre yaptık. Sonra akşam saatlerinde hac için ihrama girdik” buyurmuştur. Bu rivâyet zahiren ümmetin icmâ'ına zıt gözükmemekte ve bundan dolayı da İbn Hazm bu rivâyeti batıl saymıştır.

İbn Battâl, Hz. Esmâ'nın “Ben ve Âişe umre yaptık” sözünden muradının umre için ihrama girmek olduğunu söylemiştir. Çünkü Rasûlullah (s.a.v) hac için olan ihramı umre için yapmalarını söyleyince, Hz. Esmâ ihramına devam etmiştir. Âişe özel günlerinde olduğu için tavaf yapmamış ve Rasûlullah (s.a.v.) da ona umreyi terk etmesini söylemiştir. Bundan dolayı Hz. Esmâ kendisi, Hz. Zübeyr ve diğerlerinin umre yaptığı haberini vermiştir. Ama bu hadis, Hz. Âişe'nin umre ve tavaf yaptığını göstermez. Çünkü o özel günlerinde olduğundan dolayı umre yapmamıştır.⁷²⁸

İbn Hacer, hadiste birkaç şüphenin olduğunu belirtmiştir. Birincisi, Müslim'deki rivâyette Hz. Esmâ'dan rivâyet eden Safiye bnt. Şeybe'nin rivâyetine göre Hz. Zübeyr'in hedy (Kurban hayvanı) vardı ve aynı zamanda ihramdan çıkmamıştı. Ancak Buhârî'nin naklettiği rivâyete göre Hz. Zübeyr de Hz. Esmâ ve diğer sahâbe ile birlikte

⁷²⁶ İbn Hazm, el-Muallâ, V, 95.

⁷²⁷ Bkz. İbn Hacer, Feth, III, 618; Aynî, Umde, X, 131.

⁷²⁸ İbn Battâl, IV, 449.

ihramdan çıkmıştır. Sonra İbn Hacer, bu iki hadis arasını cem' için, Nevevî'nin de işaret ettiği gibi Buhârî'nin rivâyetinde zikredilen olayın Vedâ haccı yılında olmadığını ifade etmiştir. Ama İmam Buhârî'nin Hz. Esmâ'nın kölesi Abdullah'ın rivâyetini tercih ettiğini belirtmiştir. Buhârî'nin rivâyet ettiği hadise diğer bir itiraz ise Esmâ'nın, Âişe'nin umre ve tavaf ettiğini beyan etmesiyle ilgilidir. Hâlbuki o özel günlerinde idi. İbn Hacer, Hz. Esmâ'nın aktardığı olayı Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra başka bir zamanda umre yaptığı şeklinde te'vil ettiğini belirtmektedir. Fakat hadisin akışı buna aykırıdır. Çünkü hadiste apaçık Vedâ haccında olduğu ifade edilmektedir. Bu yüzden Hz. Âişe ve Hz. Zübeyr olayı aynıdır. Bazı âlimlere göre, Hz. Âişe Vedâ haccından sonra Makam-ı Ten'imden yaptığı başka bir umreyi kastetmiş olabilir; ama bunu naklederken Vedâ haccındaymış gibi kelimeler kullanarak hata etmiştir.⁷²⁹

Aynî'nin belirttiğine göre, Hz. Âişe Vedâ haccından sonra Makam-ı Ten'imden yaptığı başka bir umreyi kastetmiş olabilir. Fakat Kadı İyâz (ö. 544/1149) nazarında bu görüş yanlıştır. Çünkü hadiste apaçık Vedâ haccında olduğu ifade edilmektedir. Bazı âlimler, Hz. Esmâ'nın Hz. Âişe'yi özel günlerinde olduğu için ve herkes tarafından bilindiği için istisna etmemekte sakınca görmediğini belirtmişlerdir. Ama bu görüş de sahih ve güçlü değildir. Ancak bu Hz. Âişe'nin umreden sonra özel günlerinin başlamasıyla mümkündür. Fakat herkes tarafından da bilindiği üzere, o zaman Hz. Âişe özel günlerinde idi.⁷³⁰

İbn Hazm, Hz. Âişe'nin umresiyle ilgili hadisini iki sebepten dolayı icmâ'a aykırı bulmuş, bu yüzden de batıl olduğunu belirtmiştir. Birinci sebep, Hz. Âişe'nin Vedâ haccında hacdan önce umre yaptığı anlayışıdır. İkinci sebep ise, rivâyette Hz. Esmâ'nın "hepimiz tavaf ettikten sonra akşam hac için ihrama girdik" sözünden de Hz. Âişe'nin tavaf yaptığının anlaşılmış olmasıdır. Hâlbuki Hz. Âişe o zaman özel günlerinden dolayı tavaf edemez idi. Bu hususta bütün âlimlerin ittifakı vardır. (Yani Vedâ haccından önce Hz. Âişe hayız halinde idi ve hacdan önce umre yapmamıştır) Biz bu hadise yönelik tenkidleri ve âlimler tarafından bu tenkidlere verilen cevapları zikretmeye çalıştık. Fakat âlimlerin verdikleri cevaplar ve yaptığı te'viller yeterli ve tatmin edici değildir. Görünürde hadiste zikredilen bir cümlede bir râvî tarafından hata sadır olmuştur. Çünkü hadisin lafzından Hz. Esmâ'nın kendisinin, Hz. Âişe ve

⁷²⁹ İbn Hacer, Feth, III, 618.

⁷³⁰ Aynî, Umde, X, 131.

diğerlerin de umre yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat burada Hz. Âişe'nin umre yapmasından maksat tavaf için hazırlanma ve ihrama girmesi olabilir. Fakat özel günleri başladığı için umre yapmamış olabilir. Bu ihtimalden dolayı rivâyete batıl demek doğru değildir. Ancak yukarıda zikretmiş olduğumuz haliyle rivâyette ıztırab olduğu açıktır.

2. Müslümanın Cahiliyede Yaptığı Amellerden Sorumlu Olması

Hz. İbn Mesûd şöyle demiştir:

قال رجل: يا رسول الله، أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر.

“Bir kişi Rasûlullah’a, “Ey Allah’ın Rasulü! Biz cahiliye döneminde yaptığımız şeylerden sorumlu muyuz?” diye sormuş. Rasûlullah (s.a.v.) “İslam döneminde güzel amel işleyen kişi cahiliyede yaptıklarından sorumlu değildir. Ama şâyet bir kişi müslüman olduktan sonra kötülük ederse o zaman hem cahiliylede iken hem de müslüman olduktan sonraki amelden sorumludur” buyurmuştur.⁷³¹

Bu rivâyet Hattâbî, İbn Battâl ve diğer bazı âlimlere göre görünürde ümmetin icmâ’ına aykırıdır. (Hattâbî ve İbn Battâl gibi âlimlerin icma’dan maksat cumhur âlimlerin icmâ’dır.) Çünkü İslam, müslüman olduktan sonra bütün günahları siler. Aynı şekilde Kur’an’da Allah şöyle buyurmuştur: *‘Ey Muhammed o kâfirlere de ki: eğer küfürlerinden dönerlerse Allah onların tüm günahlarını silecek.’*⁷³² Bu yüzden hadis görünürde âyete ve ümmetin icmâ’ına muhaliftir. Fakat âlimler konuyla ilgili farklı te’viller yapmışlardır.

İbn Hacer, kişinin iman ettikten sonra müslüman olmadan önceki günahlarının silineceğini söylemiştir. Ancak cahiliye zamanında işlediği günahları İslam’dan sonra da işlemeye devam ederse, o zaman önceki günahlarından da azaba çekileceğini de ifade etmiştir. Sanki onlara şöyle denecek: "Siz bu günahı kâfirken yapmadınız mı? Sonra İslam, daha önce yaptığınız bu günahları işlemekten sizi sakındırmıyor mu?" Kısacası şâyet iman ettikten sonra da daha önce yaptığı günahları yapmaya devam edilirse, İslam’dan önceki günahların da cezası verilir. Yani bu tür günahları İslam silmez. İbn Hacer’in ifadesine göre, âlimler nazarında hadiste kötülükten (günahtan) kasıt küfürdür. Çünkü küfür tüm günahların köküdür. Eğer müslüman bir kişi dinden dönüp (mürted olup) ölürse, hiç bir zaman müslüman olmamış gibi muamele görür. O

⁷³¹ Buhârî, İstetâbe, 1; Müslim, İmân, 120; Ahmed b. Hanbel, IV, 138.

⁷³² Enfal, 8/38.

yüzden bütün günahlarının cezasını çeker. İmam Buhârî de bu görüşe işaret etmiştir. Çünkü İmam Buhârî bu hadisi en büyük günah olan şirkten sonra rivâyet etmiş ve iki hadisi de mürtedler babında zikretmiştir. İbn Hacer, Abdülaziz b. Cafer'in *Kitabu's-sünnet* isimli kitabında Hattâbî ve İbn Battâl'ın iddiâlarını reddeden Ahmed b. Hanbeli'n "Bana İmam Ebû Hanife'nin, "Eğer bir kâfir imanı kabul ederse, o zaman İslam'dan önceki günahlarından sorumlu tutulmaz" şeklinde rivâyeti ulaştırmıştır" sözünü gördüğünü ifade etmektedir. Fakat daha sonra Ebû Hanife bu hadisi İbn Mesûd'dan nakledilen hadisten dolayı reddetmiştir. Bu da "Bir kâfir müslüman olduktan sonra da daha önce yaptığı bir günaha devam ederse öncekilerin de cezası verilir" hadisidir. Çünkü bu onun o gûnahtan tevbe etmediğini gösterir. Belki o sadece küfürden tövbe etmiştir. Âyete gelince, bazı Hanbeli âlimler, bu âyetin te'vilini "daha önceki günahların affı, tekrar etmemek suretiyle olur" demişlerdir.⁷³³

İbn Battâl, bu hadisi birkaç âlime sorduğunu, hepsinin de hadisteki günah kelimesinden muradın şirk olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Çünkü ümmetin icmâ'ına göre, kişiler İslam'dan sonra önceki günahlarından sorumlu tutulmazlar.⁷³⁴

Aynî'ye göre, hadiste gûnahtan maksat mürted (dinden dönmek) olmaktır. Kirmânî, bu hadiste müslüman olduktan sonra günah işlemekten maksadın küfür veya nifak olduğunu söylemiştir.⁷³⁵

Kastalânî'ye göre, hadiste müslüman olduktan sonra günah işlemekten maksat mürted olmaktır ve daha sonra küfür halinde ölmektir. Böyle durumlarda İslam'dan önceki günahların da cezası verilir.⁷³⁶

Bir kâfirin müslüman olduktan sonra, önceki günahlarından sorumlu tutulup tutulmaması meselesi hakkında âlimler arasında ihtilaf vardır. İhtilafları sebebiyle iki gruba ayrılırlar:

a. Cumhur âlimlerine göre, bir kâfir müslüman olduktan sonra aynı kötülükleri tekrarlasa bile, Allah onun önceki günahlarını affeder. Cumhur âlimleri, bu hususta yukarıda belirtilen âyet ve "İslam önceki günahları siler" (الأسلام يهدم ما كان قبله) hadisi ve icmâ'dan delil getirirler. Ancak söz konusu hadisi iki şekilde yorumlamışlardır. İmam

⁷³³ İbn Hacer, Feth, XII, 266.

⁷³⁴ İbn Battâl, VIII, 570.

⁷³⁵ Aynî, Umde, XXIV, 70.

⁷³⁶ Kastalânî, X, 77.

Buhârî ve bazılarına göre, bu hadiste gûnahtan (kötülükten) kasıt şîrktir. İbn Battâl,⁷³⁷ Tahâvî⁷³⁸ ve İbnü'l Cevzî⁷³⁹ de bu görüşe katılır. Kurtubî, Nevevî, Kirmânî, Aynî ve bazılarına göre hadiste gûnahtan murad nifaktır;⁷⁴⁰ yani birinin kalpten İslam'ı kabul etmemesidir.

b. Bir kâfir müslüman olduktan sonra İslam onun önceki günahlarını affetmez; ancak tövbe ederse, o zaman önceki günahlarını siler. Yani tövbe etmeden İslam önceki günahları da silmez. Aksine önceki günahlardan dolayı hesaba çekileceğini belirtir. Bu görüşü bazı mütekellimûn âlimler, Mu'tezile, İbn Hazm⁷⁴¹ ve İbn Teymiyye⁷⁴² gibi âlimler de ileri sürmüşlerdir.⁷⁴³

Buhârî'nin "bir kâfir iman ettikten sonra şâyet önceki günahlarını yeniden işlerse o zaman İslam'dan önceki günahlarından da hesaba çekilecek" hadisinin görünürde Kur'an'a, diğer hadislerle ve ümmetin icmâ'ına muhalif olduğunu söylemişlerdir. Çünkü cumhur âlimlerine göre, bir kâfir müslüman olduktan sonra önceki tüm günahlarını Allah affeder. Fakat zikredilen bu hadise göre, iman ettikten sonra da aynı günahı işlerse önceki günahın da cezası verilir. Onun için yukarıda bahsettiğimiz gibi bu hadis hakkında da âlimler farklı te'viller yapmışlar ve çelişkileri kaldırmaya çalışmışlardır. Buhârî'nin söz konusu hadisinden Ahmed b. Abdilaziz el-Mukerren *el-Ahadisü'l müşkilatü'l varida fî tefsir'l-Kur'an* adlı eserinde detaylı bir şekilde bahsederek bazı âlimlerin görüşlerini dile getirmiştir. Tercih babında bu görüşlerin arasından doğru olanını şöyle belirtmiştir: "Bir kâfir müslüman olduktan sonra eğer önceki günahlarından tövbe ederse, Allah onun önceki günahlarını affeder. Fakat İslam'dan önce yapmış olduğu günahları tekrar işlemesi durumunda ikisinin de cezası verilir. Çünkü âyetlerdeki hüküm mutlak ve hadisteki hüküm ise mukayyettir. Bu yüzden mutlak olanı mukayyede hamledeceğiz. Böylece hiç bir çelişki kalmayacaktır. Konu bağlamında bütün âlimlerin icmâ'ı bulunmamaktadır. Çünkü Ahmed b. Hanbel önceki

⁷³⁷ İbn Battâl, VIII, 570.

⁷³⁸ Tahâvî, Müşkilü'l-âsâr, I, 443.

⁷³⁹ İbnü'l-Cevzî, Keşfü'l-müşkil, IV, 65.

⁷⁴⁰ Nevevî, el-Minhâc, I, 179; Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürreâûf el-Münâvî, Feyzu'l-kadîr, Mısır: Mektebetü't-ticarati'l-kübrâ, 1356, VI, 37.

⁷⁴¹ İbn Hazm, el-Muhallâ, I, 39.

⁷⁴² İbn Teymiyye, Mecmu'l-fetâvâ, X, 324.

⁷⁴³ İbn Recep, Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî, Fethu'l-bârî (thk. Mehmed b. Şa'ban) Kahire: Mektebetü'l-hameyn, 1996. I, 142.

günahların tekrarlanması halinde, ikisinin de cezasının verileceği görüşündedir.”⁷⁴⁴
İbn Hacer de Ahmed b. Hanbel’in bu görüşünü nakletmiştir.⁷⁴⁵

Âlimlere göre, müslüman olduktan sonra önceki günahlardan tövbe edilmelidir; aksi durumda öncekilerden de hesaba çekilir. Tövbe şartı sadece müslüman içindir. Çünkü eğer bir müslüman büyük günahtan sonra tövbe ederse Allah affeder. Fakat bir kâfirin müslüman olduktan sonra, önceki günahlarının affedilmesi için tövbe etmesinin gerekliliği bildiğimiz kadarıyla hiçbir rivâyette yer almamaktadır. Bilakis hadiste, müslüman olduktan sonra önceki günahlarından yeni doğmuş çocuk gibi temizleneceği ifade edilmiştir. Aynı şekilde Üsâme b. Zeyd’in bir savaşta kelime-i şahadet getirdiği bir kâfiri öldürdükten sonra Rasûlullah’ın kızdığını görünce, kendisinin “keşke yeni müslüman olsaydım ve böylece hiç günahım olmasaydı”⁷⁴⁶ demesinden de anlaşılıyor ki tövbe şart değildir. Sonuç olarak icmâ’a aykırı olduğu iddiâsıyla hadisi reddetmek mümkün değildir. Çünkü konuyla ilgili âlimlerin icmâ’ı değil, ihtilafı mevcuttur.

3. Müslümanın Cahiliyede Yaptığı İyilikleri Hayırlı Olarak Nitelendirmesi

Hz. Hakim b. Hizam şöyle demiştir:

قلت: يا رسول الله، أ رأيت أشياء كنت أتحنت بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة، وصلة رحم، فهل فيها من أجر؟
فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أسلمت على ما سلف من خير."

“Ben: “Ya Rasûlullah! Cahiliye döneminde kendileriyle ibadet edegelmekte olduğum sadaka vermek, köle azad etmek ve akraba bağını devam ettirmek nevinden bir takım işler hakkında ne düşünüyorsun? Bu işlerde (iyiliklerde) benim için sevap var mıdır?” dedim. Rasûlullah (s.a.v.): “Sen geçmiş de olan hayırların üzerine İslam’a girdin” buyurmuştur.”⁷⁴⁷

Kadı İyâz, Mâzerî ve bazı muhaddisler, Buhârî’nin bu hadisinin görünürde ümmetin icmâ’ına ve şer’i kurallara aykırı olduğunu iddiâ etmişlerdir. (Kadı İyâz ve Mâzerî gibi bazı âlimler, burada cumhur âlimlerinin icma anlayışına binaen tenkid etmişlerdir.) Zira onlara göre, kâfirin bir ibadetinin karşılığı olmadığı gibi, şirk halindeyken yaptığı iyiliğinin de karşılığı yoktur. Zira ibadet eden kişi için karşılığın ne

⁷⁴⁴ Mukerren, Ahmet b. Abdilaziz, el-Ahâdisü’l müşkilatü’l varidetü fi tefsir’l-Kur’an, Riyâd: Dâr İbnü’l-Cevzî, 1430, s. 266.

⁷⁴⁵ İbn Hacer, Feth, XII, 279.

⁷⁴⁶ Bkz. Buhârî, Megâzî, 47

⁷⁴⁷ Buhârî, Zekât, 24.

olacağını bilmesi şarttır; kâfirin ise böyle bir durumu söz konusu değildir.⁷⁴⁸ Ancak İmam Nevevî, bu iddiâyı reddederek “Muhakkik âlimlerin ittifak ettiği şey doğru olandır” demiştir. Hatta bazı âlimler şöyle bir icmâ’ı naklederler: "eğer bir kâfir iman etmeden önce Allah’ın rızasına uygun bir iyilik (Meselâ sadaka, akrabalık bağına kesmeme veya başka iyilikler) yaparsa ve ondan sonra İslam’a girip müslüman olarak ölürse, o zaman İslam’dan önce yaptığı iyiliklerinin karşılığını da görecektir. Bu hususta Nesâî, Dârekutni ve başkalarının Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla Rasûlullah’tan (s.a.v.) “Allah, bir kişiye İslam’ı kabul ettiğinde İslam’dan önce yaptığı bütün iyiliklerinin karşılığını yazar ve bütün günahlarını siler”⁷⁴⁹ hadisini delil olarak zikretmişlerdir. Diğer rivâyet ise Hz. Hakim b. Hizam’dan Buhârî’nin naklettiği hadistir.⁷⁵⁰ Bu iki hadisle delil getirilmiştir.⁷⁵¹ İbn Hacer de Nevevî’nin görüşünü desteklemiştir.⁷⁵²

İbn Battâl, bazı âlimlerin bu hadisin manasını "Bir müşrik iman ettikten sonra onun İslam’dan önceki iyilikleri yazılır ve günahları affedilir. Çünkü İslam, önceki şirki siler; fakat iyilikleri yazılır. Zira onlar Allah’ın rızası için yapılmıştır. Fakat küfür halinde iken Allah bunu kabul etmez; ancak müslüman olunca bunlar yazılır" şeklinde beyan ettiklerini ifade etmektedir. İbn Battâl, Nevevî’nin beyan ettiği hadisleri delil olarak sunar.⁷⁵³ Ancak bu görüşleri benimseyen âlimler söz konusu hadis hakkında bazı te’viller yapmıştır. Meselâ, bazı âlimler bu hadisin anlamının, Hakim b. Hizam’ın İslam’dan önce yaptığı iyiliklerinden dolayı Allah’ın onu hidâyete erdirmiş olduğunu söyler.⁷⁵⁴

İbnü’l-Cevzî, Hakim b. Hizam’ın Rasûlullah’a (s.a.v) cahiliye döneminde bir köle azad ettiğini ve bunun karşılığını alıp almayacağını sorduğunda, Rasûlullah’ın da “Siz önceki iyi ameller ile birlikte müslüman oldunuz” dediğini beyan eder. Ona göre, köle azad etmek iyi bir ameldir. Sanki burada "Sen iyi bir amel yaptın ve iyi amel yapan da övülür ve dünyada da karşılığı verilir" demiştir. *Sahih-i Müslim*’de bir hadiste beyan edildiği gibi kâfirlere iyiliklerinin karşılığı dünyada rızık şeklinde verilir ve bazen

⁷⁴⁸ Bkz. Aynî, Umde, VIII, 320; Mübârekpûrî, Ebu’l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, Mera’tü’l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti’l-mesâbih, Hint: İdâratü’l-buhusi’l-ilmiyye, 1984, VIII, 95.

⁷⁴⁹ Nesâî, İmân, 10; İbnü’l-Arabi, Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd, Mu’cem, (thk. Abdülmuhsin b. İbrahim), Mekke: Dâr İbn Cevzî, 1997, s. I, 266.

⁷⁵⁰ Buhârî, Zekât, 24.

⁷⁵¹ Nevevî, el-Minhâc, I, 140-141.

⁷⁵² İbn Hacer, Feth, III, 302.

⁷⁵³ İbn Battâl, III, 437.

⁷⁵⁴ Bkz. Aynî, Umde, VIII, 302.

ondan azabı kaldırılır.⁷⁵⁵ Bazı âlimlere göre, Rasûlullah (s.a.v), Hakim b. Hizam’a “Sen kendi iyi amellerinden dolayı temiz ve güzel tabiata sahip oldun ve İslam’da da bu iyi amellerinden dolayı güzel işleri yapmaya güç bulacaksın” demiştir.⁷⁵⁶

Kadı İyâz, Mâzerî ve bazı diğer âlimlerin bu hadisin icmâ’a aykırı olduğunu iddiâ etmelerinden dolayı reddetmek zordur. Çünkü konuyla ilgili âlimlerin icmâ’ı değil, ihtilafı mevcuttur.



⁷⁵⁵ İbnü’l-Cevzî, Keşfü’l-müşkil, IV, 65.

⁷⁵⁶ Mübârekpûrî, Mera’tü’l-mefâtiḥ, VIII, 95-96.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİH, AKIL VE TECRÜBEYE AYKIRILIK SEBEBİYLE VE İSRAİLİYATTAN OLDUĞU GEREKÇESİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

I. TARİHE AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

Bu bölümde, tarihe aykırılık sebebiyle tenkid edilen Buhârî hadislerini ele alacağız. Fakat konuya girmeden önce tarihin sözlük ve ıstılah anlamlarından kısaca bahsedeceğiz.

A. Târihin Sözlük ve İstılah Anlamları

Dilcilerin çoğuna göre, “Te’rih” (تَـرِـيـح) kelimesindeki hemzenin elife dönüştürülmesiyle ortaya çıkan “târih” kelimesi Arapça’dır.⁷⁵⁷ Sözlükte vaktin bilinmesi anlamına gelmekte⁷⁵⁸ ve cemisi tevârîhtir. Günlük hayatta ise daha ziyade zaman (kronoloji) olan târih, geçmiş olan târih ve bilim olan târih gibi üç farklı anlama gelmektedir.⁷⁵⁹

Târih, en kolay ifadeyle “geçmişin bilimi” şeklinde açıklanmaktadır. İnsan topluluklarının geçmişte yaptıkları olayları yer ve zaman göstererek sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde anlatan bir bilim dalıdır.⁷⁶⁰

Bilim olarak “Târih”, ilk iki anlama da gelmektedir. Hatta onlar olmadan, bilimsel anlamdaki târihin dayanaklarından ve varlığından bile bahsedilemez. Bu

⁷⁵⁷ Târih kelimesinin kökeni ile ilgili iki görüş bulunmaktadır: 1- Arapça’nın Tamim lehçesinde bulunan ve pek kullanılmayan “verehe” kökünden türetilmiştir. 2- Arapça’nın Kays lehçesindeki “erehe” fiilinden türetilmiş olup, bu kök sözcük yaygın olarak kullanılmakta ve “vakit” anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, III, 4.

⁷⁵⁸ Sehâvî, Şemsüddîn b. Abdurrahmân, el-İ’lân bi’t-tevbîh li-men zemme’t-tarîh, Beyrut, trs, s.14.

⁷⁵⁹ Güler, İbrahim, Târihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi, İstanbul: Elif kitabevi, 2005, s.54.

⁷⁶⁰ Öztürk, Mustafa, Târih Felsefesi, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2001, s. 9.

itibarla Târih ilminin tanımında mutlaka insan, zaman, yer ve belge kelimelerinin yer alması gerekir. Genel hatlarıyla, olayların akışından, hatta madde ve eşyanın geçmiş ve şu andaki durumundan bahseden her yazı ve hikâye târih olarak isimlendirilmekle beraber, bizim için asıl önemli olan insanlığın veya milletlerin târihidir.⁷⁶¹

İbn Haldûn'a göre Târih, geçmişteki insan topluluklarının hayatları ile ilgili durumlarını, gelenek ve göreneklerini, peygamberlerin hayat hikâyelerini, hükümdarların devlet ve siyasetlerini bize sunan, bu konularda bizi bilgilendiren bir disiplindir. Fakat Târih sadece bundan ibaret değildir. Târih aynı zamanda, detaylı araştırma, gerçeğini anlama, kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını ortaya çıkarma ve olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin detaylı bilgisidir.⁷⁶²

B. Hadis Tenkidinde Târihin Önemi

Târih, hadis tenkidinde önemli bir role sahiptir. Hadis ilminde hem sened tenkidinde hem de metin tenkidinde kullanılmıştır. Râvînin, rivâyeti kendisinden aldığı hocası ile görüşüp görüşmediği, ömrünün sonuna doğru hafızasının durumu, doğum ve vefât târihleri, seyahat ettiği beldeler gibi tespitler hep Târih ilmi sayesinde açıklığa kavuşmuştur. Bunun sonucunda râvîler hakkında çok fazla kitaplar yazılmıştır.⁷⁶³

Târihin önemini vurgulamak için Süfyân es-Sevrî “Râvîler yalan konuşmaya başlayınca, biz de onlara karşı târihi kullanmaya başladık” ifadesini kullanmıştır.⁷⁶⁴ Yine Hıfs b. Ğıyâs, “bir şeyh hakkında kuşkulandığınızda, onu yıllarla hesaba çekin” tavsiyesinde bulunmuştur.⁷⁶⁵ Kimin sahabi olup olmadığı, tabiin ve daha sonraki dönemlerde olanlar hep târih ilminin yardımıyla açıklığa kavuşmuştur. Sünnetteki hangi uygulamanın önceki hangisinin daha sonraki uygulama olduğu yine târihî bilgilere müracat edilerek belirlenmiştir. Nitekim râvîlerin bu konu üzerinde durdukları da rivâyetlerinden anlaşılmaktadır: “Rasûlullah'ın (s.a.v) ateşte pişmiş yemekler hakkında son uygulaması abdest almayı terk etmesi idi”⁷⁶⁶ gibi rivâyetlerde bunu açıkça anlayabilmekteyiz. Diğer bir misal olarak da Hz. Âişe'nin gusûl abdesti ile ilgili

⁷⁶¹ Sehâvî, s. 18.

⁷⁶² Bkz. Arslan, Ahmet, İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 51-72.

⁷⁶³ Muhammed Lokmân, İhtimâmü'l-muhaddisîn bi-nakdi'l-hadis seneden ve metnen, Riyâd, 1987, s. 334.

⁷⁶⁴ İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdîrahmân, Mukaddime, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002, s. 343; Hatib el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 193.

⁷⁶⁵ İbnü's-Salâh, s. 344; Hatib el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 193.

⁷⁶⁶ Ebû Davûd, Tahâret, 74.

açıklama yaparken, uygulamanın Mekke'nin fethinden önce ve sonra hangi şekilde olduğunu farklı şekillerde izah etmesini gösterebiliriz.⁷⁶⁷

Bu hususa râvîlerin dikkat ettiğine dair birçok örnek verilebilir: “Bu gördüğüm son olaydır⁷⁶⁸, bu ondan duyduğum ilk şeydir, en son rivâyetidir, Cuma günü şöyle yaparken gördüm, Kur'an-ı Kerim'den ilk inen âyet şu idi, Rasûlullah'a ilk açığa çıkan şey şu idi, ilk yapılan mescid, ilk mescitler arasındaki zaman farkı şu idi⁷⁶⁹, Medine'de ilk dünyaya gelen çocuk, bu husustaki en son uygulama şu idi, Hayber günü şunları yasakladı⁷⁷⁰, en son vefât eden sahâbe şu kimse idi” gibi farklı ifadeler rivâyetlerde çokça geçmektedir.

İhtilafların çözüme kavuşturulmasında hadisin söylendiği târihin bilinmesi önemli bir yere sahiptir. Nitekim ihtilafı yok etme yolları sayılırken cem ve te'lif metodundan sonra nesh metodu gelmektedir ki, bunun da en mühim bilinme yollarından biri hadislerin hangisinin daha sonra meydana geldiğinin tespitidir. Bazen bu târih farklı delillerden yola çıkılarak bulunur; bazen ise bizzat hadisin kendisinde en son uygulamanın hangisi olduğu belirtilir.⁷⁷¹

Bu gibi sebepler, rivâyetlerdeki târihî bilgiler üzerinde önemle durulmasını gerektirmiştir. Olayın vuku buluş târihi, beraber zikredilmesi gereken hadiseler, diğer olaylarla ilgisi ve onlardan önce veya sonra meydana gelmesi gibi hususlara bir şekilde değinilmiştir. Bu konular bize hadisleri ele alıp değerlendirmede târih bilgisinin önemini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hadislerin metin tahlili ve tenkidinde esas alınması gereken kriterler arasında hadislerin târihî vakalar ve verilere uygun olup olmadığı araştırılmalıdır. Bu yüzden herhangi bir târihî olayla ilgili hadislerin, kesin târihî verilere ters düşmemesi gerekir. Zira İslam âlimleri doğruluğu tespit edilmiş târihî vakalarla çelişen hadisleri sahih kabul etmemiştir. Buhârî ve Müslim başta olmak üzere hadis kaynaklarında târihî vakalara aykırı hadisler bulunduğu iddiâ edilmiştir. Hatta, bazı hadis kaynaklarında aynı konuda birbirinden farklı târihî bilgiler verildiği de bir gerçektir. Bunların bazıları ibadetle ilgili,

⁷⁶⁷ Sehâvî, s. 18.

⁷⁶⁸ Müslim, Salât, 173.

⁷⁶⁹ Buhârî, Enbiyâ, 10.

⁷⁷⁰ Ebû Dâvûd, Sünnet, 6.

⁷⁷¹ Örnekler için bkz. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar, s. 202.

bazıları sahâbe hakkındaki bilgilerle ilgili ve diğer değişik konularla ilgili rivâyetlerdir. Buhârî’de geçen rivâyetlerden biri Hz. Peygamber’den sonra ilk vefât edecek eşi ile ilgili rivâyettir.⁷⁷² Hz. Peygamber’in en son kıldığı namaz ile ilgili bazı rivâyetlerde öğle namazı⁷⁷³ bazılarında akşam namazı olduğu bilgisi vardır.⁷⁷⁴

Târihî vakalara aykırı olduğu gerekçesiyle tenkide uğrayan Buhârî’deki hadisler aşağıdaki hususlar dikkate alınarak incelenmelidir.

1. Târihî vaka’lara aykırılıkla tenkid edilen bütün rivâyetler tüm varyantlarıyla ortaya konulmalıdır. Metinler arasında lafız farklılığı, rivâyetler arasında birbirine uymayan durumlar olup olmadığı incelenmelidir. Örnek olarak, Hz. Peygamber bir hadiste, “Yüz sene sonra yeryüzünde nefes alan hiçbir canlı kalmaz”⁷⁷⁵ buyurmuştur. Bu hadis ilk bakışta târihî bilgilere aykırı gözükmemektedir. Ancak rivâyete diğer varyantlarıyla beraber bakıldığında bu hadiste Rasûlullah’ın sahâbe neslini kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hadis kendi bağlamı dahilinde doğrudur. Yani bu işlemde yapılması gereken ilk iş, Buhârî dışındaki hadis kaynaklarında olan rivâyetleri bir araya getirerek ve birbiriyle mukayese ederek arz edilecek metnin neticesini ortaya çıkarmaktır. Ancak bazen hata sadece Buhârî’de nakledilen rivâyette söz konusu olabilir.

2. Rivâyetlerde bulunan târihî bilginin İslam Târihî kaynaklarında nasıl geçtiğini de incelemek gerekir.

3. Rivâyetlerdeki târihî bilginin hangi amaçla söylendiğini araştırmak, yani rivâyet içindeki târihî bilgi hadiste asli bir unsur mudur, yoksa hadisin asıl amacı başka konular hakkında bilgi vermek midir?

4. Hadislerdeki hatanın nereden kaynaklandığını bulmaya çalışmalı, bu hata mana ile rivâyetten dolayı mı, Yoksa râvînin tasarrufundan mı ileri gelmekte ya da başka bir sebepten mi kaynaklanmaktadır? Bu husus incelemelidir.

5. Târihî vakalara aykırı rivâyetleri sosyal ve kültürel târihî veriler ışığında araştırmak da önemlidir. Bu hususta Târih ve ona yakın ilimlerle ilgili kaynaklardan

⁷⁷² Buhârî, Zikr, 11.

⁷⁷³ Buhârî, Ezân, 51.

⁷⁷⁴ Müslim, Salât, 173.

⁷⁷⁵ Müslim, Fezâilü’s-sahâbe, 217.

çokça yararlanacağız. Çünkü hadislerin târihî vakalara uygunluk veya aykırılık durumu bu ilimlerin yardımıyla kolayca ortaya çıkarılabilir.

Son olarak, rivâyetleri değerlendirirken, bir hadis hakkında hemen zayıf veya uydurma hükmü verilmez. Bilakis yukarıda zikrettiğimiz ilkelere göre rivâyetleri iyice incelemek gerekir ve bu ilkeler, hadisleri târihî vakalara arz etmek hususunda çok hassas kullanılmalıdır.

C. Târihe Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisleri

Buhârî’de Rasûlullah’ın vefâtından sonra ilk vefât eden hanımı, Ebu Süfyan’ın Şam’da vefât etmesi, Ebû Hureyre’nin Hayber Gazvesine katılması, Kureyş’lilerin Rasûlullah’a muzemmam diyerek sövmesi, Rasûlullah’ın (s.a.v.) Hz. Âişe ile evlenmesi ve Kisra ile Kayser’in ölmesi gibi farklı konularla ilgili toplam 11 hadis târihe aykırılık sebebiyle tenkide uğramıştır. Tenkid edilen hadisler şunlardır:

1. İsra Hadisi

Târihe aykırılık sebebiyle reddedilen hadislerden birisi Enes b. Malik’ten nakledilen İsra rivâyetidir. Şerik b. Abdullah b. Ebi Nemr şöyle demiştir:

سمعت أنس بن مالك، يحدثنا عن " ليلة أسري بالنبى صلى الله عليه وسلم من مسجد الكعبة: جاءه ثلاثة نفر، قبل أن يوحى إليه، وهو نائم في مسجد الحرام... والنبى صلى الله عليه وسلم نائمة عيناه ولا ينام قلبه، وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، فتولاه جبريل ثم عرج به إلى السماء.

“Ben Enes b. Malik’in Rasûlullah’ın (s.a.v.) Ka’be Mescidi’nden geceleyin yürütüldüğü geceyi, bize şöyle tahdis ederken işittim: “Kendisine vahyedilmeden önce Mescidü’l-Haram’da uyurken üç kişi gelmiştir... Rasulullah’ın (s.a.v.) gözleri uyuyordu ve kalb uymuyordu, Bütün böylece peygamberlerin gözleri uyuyordu ve kalbleri uyumazlardı,sonra Cebril onu alıp göklere götürdü.”⁷⁷⁶

Bu rivâyete göre İsra olayı vahyin indirilmesinden önce gerçekleşmiştir. Hâlbuki ümmetin ittifak ettiği görüş ise İsra olayı vahiy indirildikten sonra meydana gelmiştir. Dolayısıyla Buhârî’nin bu rivâyetinin târihi açıdan yanlış olduğu açıktır. İmam Müslim de hadiste takdim, tehir, aşırılık ve noksanlıktan bahsetmiştir.⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ Buhârî, Menâkib, 24, Tevhîd, 37.

⁷⁷⁷ Müslim, İmân, 262.

Aynî, hadisteki “vahiy indirilmesinden önce” (قبل ان يوحى اليه) cümlesinin başka rivâyetlerde olmadığını söylemektedir.⁷⁷⁸

İmam Nevevî, bu rivâyetin târihsel olaylara aykırı olduğunu söyler. Ona göre, bu hataya İmam Müslim de işaret etmiştir. Hadisteki hata ise (قبل ان يوحى اليه) cümlesidir. Dolayısıyla bu yanlıştır ve hadisin bu şekilde rivâyetinde Şerîk ile kimse ittifak etmemiştir.⁷⁷⁹

İbn Hacer, Şerîk’ten nakledilen bu rivâyetin sened ve metni hakkında detaylı olarak bahsetmiştir. İbn Hacer bir taraftan Buhârî’nin rivâyetini müdafaa ederken, diğer taraftan muhaddisler, fakihler ve kelamcılarının ekseriyetinin görüşüne göre İsra olayının Rasûlullah’a (s.a.v) vahiy indirildikten sonra gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁷⁸⁰ Aslında İbn Hacer de rivâyette Şerîk’in hata ettiğini itiraf etmekle birlikte farklı teviller yaparak hadisin sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

İdlibî, siyer âlimlerinin vahyin indirildikten sonra İsra olayının hangi senede gerçekleştiği hakkında ihtilaflarının olduğunu, vahyin indirildikten sonra gerçekleştiği konusunda müttefik olduklarını söyler. Zira ona göre, namazın vahiyden sonra İsra gecesinde farz kılındığı hakkında icmâ vardır. Dolayısıyla Buhârî’de bahsedilen bu rivâyette Şerîk’in vehme düştüğüne İmam Müslim de işaret etmektedir.⁷⁸¹

Dumeyni bu hadisin icmâ’a aykırı olduğunu söyler. Çünkü İsra olayının vahiy indirildikten sonra gerçekleştiğinin kesin bilindiğini ifade eder. Bu konuda birçok delilin bulunduğunu söyler. Dolayısıyla âlimler *Sahihayn*’ın bu hadisini tenkid etmişlerdir. Hadisin tarihe aykırılığı sarih olmakla birlikte, bu durum râvî hatasından kaynaklanmaktadır.⁷⁸²

Mehmet Bilen, hadis hakkında İbn Hacer tarafından verilen cevapları sened ve metin ile ilgili te’villeri detaylı şekilde açıklamış ve hadiste hata olduğunu belirtmiştir.⁷⁸³

Siyer âlimleri İsra olayının vahiyden sonra gerçekleştiğinde ittifak etmişlerdir. Fakat nübüvvetten sonra hangi yılda olduğunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları hicretten

⁷⁷⁸ Aynî, Umde, XVI, 116.

⁷⁷⁹ Nevevî, el-Minhâc, I, 209.

⁷⁸⁰ İbn Hacer, Feth, VII, 250.

⁷⁸¹ İdlibî, s. 295.

⁷⁸² Dumeyni, s. 184.

⁷⁸³ Bilen, Mehmet, İbn Hacer’in Buhârî’ye Yönelik İtirazlara Verdiği Cevapların Değerlendirilmesi, Ankara: AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004 (Doktora Tezi), s. 266.

16 ay, bazıları ise 18 ay, 1 yıl veya 2 yıl olduğunu belirtmiştir. Buna yakın farklı görüşler de bulunmaktadır.⁷⁸⁴

İmam Buhârî söz konusu hadisi “Rasulullah’ın (s.a.v.) gözleri uyusa da kalbi uyumazdı” başlığı altında zikretmiştir. Burada İmam Buhârî bahsedilen hadisi Rasulullah’ın menakıblarından bahsederek tahrir etmiştir. O da hadiste “Rasulullah’ın (s.a.v.) gözleri uyusa da kalbi uyumazdı” cümlesidir. Bundan anlaşılmaktadır ki hadisteki “vahiy indirilmesinden önce” (قبل ان يوحى اليه) cümlesi asıl amacı değildir. Ancak daha önce bahsettiğimiz gibi hiçbir âlim Buhârî’in bu hadisnin sahih olduğunu söylememiştir. Bilakis hepsi târihe aykırı olduğu için tenkid etmiştir. Çünkü namazın İsra gecesinde farz olduğunda şüphe yoktur ve namazın farz kılınması vahyin nazil olmasından sonradır. Dolayısıyla hadisin sıhhatine ilişkin şüphe, râvî vehminden kaynaklanması muhtemeldir.

2. Usfan Gazvesi

Hz. Enes b. Malik şöyle demiştir:

كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم مقله من عسافان ورسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته، وقد أردف صفية بنت حيي، فعثرت ناقته، فصرعا جميعا.

“Bizler Peygamber (s.a.v.) ile beraber Usfan’dan döndüğümüz zaman, Rasûlullah (s.a.v.) binek devesi üzerindeydi ve Hz. Safiye bnt. Huyey’i de arka tarafına bindirmişti. Rasûlullah’ın (s.a.v.) devesi sürçtü. Rasûlullah (s.a.v.) ile Safiye beraber düştüler.”⁷⁸⁵

Aynî’nin belirttiğine göre, Hafız Dimyati, hadiste bir vehim olduğunu ve Hz. Safiye bnt. Huyey’in Usfan gazvesinde değil, hicretin yedinci yılında Hayber savaşında Rasûlullah’ın (s.a.v.) arkasında deveye bindiğini ve Usfan savaşının ise hicretin altıncı yılında gerçekleştiğini söylemiştir.⁷⁸⁶

İbn Hacer, Hayber savaşının Usfan savaşından sonra olduğundan dolayı râvînin bu olayın Usfan’da meydana geldiğini naklettiğini belirtmiş ve râvînin iki savaş arasındaki zamanın kısa olmasından dolayı bu nisbete fazla önem vermediğini belirtmiştir.⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ Bkz. İbn İshâk, Muhammed b. İshak, Siret (thk. Suheyl Zakir) Beyrut: Dârü’l-fikr, 1978, I, 295; İbn Hişâm, Abdûlmalik b. Hişâm, Siret (Taha Abdürraûf), y.y. Şirketü’t-teba’, trs, I, 398; Beyhakî, Delâilü’n-nubbüve (thk. M. Muhammed el-Heddad), Riyâd: Dârü’t-teybe, 1409, II, 354; İbn Kesîr, Siretü’n-nebeviyye (thk. Mustafa Abdülvahid), Beyrut: Dârü’l-meârif, 1976, II, 93.

⁷⁸⁵ Buhârî, Cihâd, 197, Edeb, 104.

⁷⁸⁶ Aynî, Umde, XV, 14.

⁷⁸⁷ İbn Hacer, Feth, VI, 193.

İmam Buhârî bu rivâyeti *Sahih*'inde Hz. Enes'ten Kitabü'l-e-depte bir tarikke, Kitabü'l-cihâdda iki tarikke nakletmiştir. Bu üç tarikten sadece bir tanesinde Usfan savaşının adı geçer, diğerlerinde geçmez. Kitabü'l-cihâddaki rivâyet ile Kitabü'l-e-depteki rivâyetin râvîsi aynıdır. Hz. Enes'ten rivâyet eden Yahya b. Ebi İshâk, Beşîr b. Fadl ve Ali b. Abdillâh'tır. Kitabü'l-cihâddaki diğer rivâyeti Yahya b. Ebi İshâk'tan Abdolvâris ve Ebû Muammer rivâyet etmişlerdir. Bu rivâyette sadece Usfan savaşının ismi zikredilmektedir. Burada Yahya b. Ebi İshâk'tan rivâyet eden Abdolvâris veya Ebû Muammer savaşın isminde hata etmiştir ve Hayber yerine Usfan kelimesini zikretmiştir. Fakat İbn Hacer tarafından rivâyetteki hatayı düzeltmek için verilen cevap yeterli değildir. Çünkü Usfan ve Hayber savaşı arasında bir sene zaman aralığı vardır. Dolayısıyla aralarında bu kadar uzun süre olduğu için iki savaş aynı sayılamaz. Dolayısıyla hadisin sıhhatine ilişkin şüphe, râvî vehminden kaynaklanması muhtemeldir. Çünkü Buhârî'de ifade edilen üç tarikte sadece bir tarikte Hayber yerine Usfan ismi zikredilmektedir.

3. Rasûlullah'ın Vefâtından Sonra İlk Vefât Eden Hanımı

Hz. Âişe şöyle demiştir:

أن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، قلن للنبي صلى الله عليه وسلم: أينا أسرع بك لحوقاً؟ قال: "أطولكن يداً"، فأخذوا قصبة يذرعونها، فكانت سودة أطولهن يداً، فعلمنا بعد أنما كانت طول يدها الصدقة، وكانت أسرعنا لحوقاً به وكانت تحب الصدقة.

“Peygamber’in (s.a.v) kadınlarından bazıları Rasûlullah’a (s.a.v.) hitaben: “Hangimiz sana daha çabuk kavuşacaktır?” dediler. Rasûlullah: “Eli uzun olanınız” buyurdu. Bunun üzerine Rasûlullah’ın (s.a.v) kadınları bir kamış enzade alıp kollarını ölçmeye başladılar. Sevde içlerinde en uzun kollu kadın idi. Fakat Rasûlullah’ın (s.a.v.) vefâtından sonra öğrendik ki, kolu uzun olan kadın, sadakası bol kadın demekmiş. Ve hakikaten Sevde, içimizde Rasûlullah’a (s.a.v) ilk kavuşan kadın oldu. Sevde sadaka vermeyi severdi.”⁷⁸⁸

Buhârî’nin rivâyetine göre Rasûlullah’tan sonra ilk vefât eden zevcesi Hz. Sevde’dir. *Sahih-i Müslim*’deki rivâyete göre Rasûlullah’tan sonra ilk vefât eden zevcesi Hz. Zeynep’tir.⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ Buhârî, Zekât, 12.

⁷⁸⁹ Müslim, Fezâil, 101.

İbnü'l-Cevzî, hadisin râvîlerinden bazılarının hata ettiğini ifade ettikten sonra İmam Buhârî'nin hadisteki bu hata hakkında hiçbir açıklama yapmadığını belirtmiştir. Ona göre, Hattâbî de bu hadisteki yanlışlığı görmemiştir. Çünkü Hattabi, Hz. Sevde'nin Rasûlullah'tan (s.a.v) sonra ilk vefât eden olmasının nübüvvetin alametlerinden olduğunu belirtmiştir. Hâlbuki bunların hepsi vehimdir. İlk önce vefât eden zevcesi Hz. Zeynep'tir ve o hayır işlerinde en önde bulunmaktadır. Hz. Zeynep hicri 20. senesinde vefât etmiştir. Hz. Sevde ise hicretin 54. senesinde vefât etmiştir. İmam Müslim ise sahih hadiste Hz. Zeyneb'i nakletmiştir.⁷⁹⁰ Târih ve Siyer eserlerinde belirtildiğine göre, Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra ilk vefât eden zevcesi Hz. Zeynep'tir.⁷⁹¹

İbn Hacer, bazı âlimlerin iki hadis arasında mutabakât kurarak, Rasûlullah'ın (s.a.v) huzurundaki zevceleri arasında Hz. Zeynep'in olmadığını ve hazır olanlardan ilk vefât eden zevcesinin Hz. Sevde olduğunu naklettiklerini ifade eder.⁷⁹² Fakat İbn Hacer'e göre, bu görüş doğru değildir. Çünkü İbn Hibban'ın rivâyetinde açıkça tüm zevcelerin orada bulunduğu beyan edilmektedir. Ancak Hz. Sevde'nin vefâtına yönelik iki çeşit rivâyet bulunmaktadır. İmam Buhârî *Kitabü't-Târihi*'nde sahih sened ile Hz. Sevde'nin vefâtının Hz. Ömer'in döneminde olduğunu ifade etmiştir. Zehebî de *Siyerü'l-Kebir*'de Hz. Sevde'nin vefâtının Hz. Ömer'in hilafet döneminin son zamanlarında gerçekleştiğini ifade eder. Fakat siyer âlimlerine göre, ilk vefât eden zevcesi Hz. Zeynep'tir. Buna, siyer âlimlerinin nakillerinden dolayı başka kişilerin (muhaddisler) görüşlerinin reddedilemeyeceği şeklinde cevap verilebilir. Burada bazı râvîlerinin ilk önce Hz. Zeyneb'in vefât ettiğini bilmediğinden dolayı Hz. Sevde'yi zikretmiş olma ihtimali de vardır.⁷⁹³

Aynî, hadise yönelik âlimlerin itirazlarını naklederek Hz. Zeyneb'in ilk önce vefât ettiği görüşünde âlimlerin ittifak ettiklerini söyler.⁷⁹⁴

Ali el-Kârî, Buhârî'deki hadiste Hz. Sevde'nin zikrinin batıl bir vehim olduğunu söyler. Çünkü doğru olan Müslim'in rivâyetidir. Bütün hadisçilere göre ilk vefât eden Hz. Zeynep'tir. Kirmâni ise, hadiste bir kısaltmanın olduğunu veya Hz. Zeyneb'in meşhur olduğundan dolayı bahsedilmediğini (yani onun ilk önce vefât ettiğini herkes biliyordu) veya hadisteki zamirin Rasûlullah'ın o hanımına döndüğünü ki Rasûlullah'ın

⁷⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, IV, 372.

⁷⁹¹ Bkz. İbn Sa'd, VIII, 87; Ebû Nuaym, *Ma'refetü's-sahâbe*, VI, 3223; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyize's-sahâbe* (thk. Adil Ahmed- Ali Muhammed), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415, VIII, 154.

⁷⁹² İbn Hacer, *Feth*, III, 287.

⁷⁹³ İbn Hacer, *Feth*, III, 287.

⁷⁹⁴ Aynî, *Umde*, VIII, 282.

onun kendinden sonra ilk vefât edecek ve en çok sadaka verecek hanımı olacağını bilme ihtimali olduğunu ifade etmektedir. Ali el-Kârî, Kirmânî'nin birinci görüşünün yani rivâyette kısaltma olduğu iddiâsının tercihe layık olduğunu, ancak ikinci olan “Hz. Zeynep meşhur olduğu için bahsedilmemiştir” şeklindeki düşüncesinin isabetli olabileceğini belirtmektedir.⁷⁹⁵

Çağdaş bir âlim olan İdlibi, *Menhecün-nakdi'l-metin* adlı eserinde Buhârî'nin bu hadisini naklederek *Sahih-i Buhârî*'nin vehimlerinden biri olduğunu beyan etmiştir.⁷⁹⁶

Mehmet Bilen, *İrşadü'l-Hak Eseri*, Lütî ez-Zeğir ve başka çağdaş âlimler de Buhârî'nin bu hadisnin râvîlerinden birinin vehmi olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁹⁷

Rasûlullah'tan sonra Hz. Sevde'nin vefât ettiğini ileri süren hadis, âlimlere göre Buhârî'nin vehimlerinden biridir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, İbn Hacer, bir taraftan rivâyeti kabul ederek hadisin sahih olduğunu ispatlamaya çalışırken; diğer taraftan, bazı rivâyetlerden dolayı iki hadis arasında uyum sağlamaya çalışmaktadır. Ama bahsedilen hadisin Buhârî'nin vehimlerinden biri olduğunda şüphe yoktur.

4. Ebu Süfyan'ın Şam'da Vefât Etmesi

Hiz. Zeynep bnt. Ebi Seleme şöyle demiştir:

لما جاء نعي أبي سفيان من الشام، دعت أم حبيبة رضي الله عنها بصفرة في اليوم الثالث. ..

“Ne zamanki Ebû Süfyan'ın ölüm haberi Şam'dan geldi, Ümmü Habibe üçüncü günü safranlı bir koku istedi.”⁷⁹⁸

Bu hadis, târihe aykırılıktan dolayı reddedilmiştir. Çünkü târihçiler Hiz. Ebû Süfyan'ın Şam'da değil, Medine'de vefât ettiğinde ittifak etmişlerdir.⁷⁹⁹

İbn Hacer, hadiste Ebû Süfyan'ın ismi zikredilmesine rağmen, yaygın görüşe göre bu kişinin Yezid b. Ebi Süfyan olduğunu söylemektedir. Ona göre, hadisin rivâyeti esnasında "İbn" kelimesi terkedilmiş olabilir. Çünkü Ebû Süfyan'ın Medine'de vefât ettiğinde ittifak vardır ve oğlu Yezid ise Şam'da vefât etmiştir.⁸⁰⁰

Aynî, Ebû Süfyan'ın ihtilafsız Medine'de ve cumhur âlimlerinin görüşüne göre de hicretin otuz ikinci senesinde vefât ettiğini beyan etmiştir. Aynî'ye göre, hadisteki bu durum sadece Süfyan b. Uyeyne rivâyetinde söz konusudur. Dolayısıyla âlimler bunu

⁷⁹⁵ Ali el-Kârî, IV, 1325.

⁷⁹⁶ İdlibî, s. 87.

⁷⁹⁷ Bkz. Bilen, Mehmet, s. 278; Eseri, *İrşadü'l-Hak*, s. 33; Zeğir, Lutfî, s. 403; İdlibî, s. 87.

⁷⁹⁸ Buhârî, Cenâiz, 30.

⁷⁹⁹ Bkz. Zehebî, Siyer, III, 129.

⁸⁰⁰ İbn Hacer, Feth, I, 268.

Süfyân b. Uyeyne'nin vehimlerinden saymışlardır. Ancak bazı âlimlere göre, rivâyette (İbn) (ابن) kelimesi hazfedilmiştir. Çünkü Şam'da Ebû Süfyân'nın oğlu Yezid vefât etmiştir. Fakat bunu söylemek de doğru değildir. Çünkü İmam Buhârî, İmam Malik ve Süfyân es-Sevri vasıtasıyla bu hadisi “babası Ebû Süfyân vefât etmiştir”⁸⁰¹ cümlesiyle nakletmiştir. Dolayısıyla bu rivâyette açık olarak Ebû Süfyân'ı zikredilmiştir.⁸⁰²

Aynî'nin söylediği gibi Buhârî söz konusu hadisi Süfyân b. Uyeyne tarikiyle nakletmiştir. Dolayısıyla âlimlerin bu hatayı Süfyân b. Uyeyne'nin vehimlerinden sayması doğru olabilir. Zira Ebû Süfyan'ın Şam'da ölmesiyle alakalı rivâyet hakkında yaklaşık bütün âlimler, hadiste vehim olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Ebû Süfyân Medine'de vefât etmiştir; Şam'da ise Yezid b. Ebi Süfyân vefât etmiştir. Dolayısıyla bu hadis Buhârî'nin vehimlerinden bir tanesidir.

5. Yakın Akrabaların İnzar Edilmesi

Ebû Hureyre şöyle demiştir:

قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أنزل الله عز وجل: "وأُنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ"، قال: يا معشر قريش أو كلمة نحوها اشتروا أنفسكم، لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا صفية عمة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا فاطمة بنت محمد سأليني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئاً.

“Aziz ve celil olan Allah: “Sen en yakın akrabalarını inzar et” âyetini indirdiğinde Rasûlullah ayağa kalkıp şöyle buyurdu: “Ey Kureyş topluluğu! (veya buna benzer bir kelime ile hitab etti) Nefislerinizi satın alınız. Ben sizde Allah'ın azabından hiçbir şeyi def edemem. Ey Abde Menaf Oğullar! Ben sizden de Allah'ın azabından hiçbir şeyi def edemem. Ey Abbas b. Abdilmuttalib! Senden de Allah'ın azabından hiçbir şeyi def edemem. Ey Allah'ın Elçisi'nin halası olan Safiye! Senden de Allah'ın azabından hiçbir şeyi def edemem. Ey Muhammed'in (s.a.v) kızı Fatıma! Malımdan dilediğin şeyi iste vereyim ancak Allah'ın azabından hiçbir şeyi senden de def edemem.”⁸⁰³

Konu ile ilgili Hz. Âişe'nin rivâyetinde Rasûlullah'ın (s.a.v) âyet nazil olduktan sonra Safa tepesine çıktığı ve “Ey Fatma bnt. Muhammed, Ey Safiye b. Abdilmuttalib” v.s. şeklinde nida ettiği ifade edilir.⁸⁰⁴ Bunun yanında diğer rivâyetler bazı farklı

⁸⁰¹ Bkz. Buhârî, Talâk, 43.

⁸⁰² Aynî, Umde, VIII, 65.

⁸⁰³ Buhârî, Vesâyâ, 11, Tefsir, 237; Müslim, İmân, 204; Tirmizî, Zühd, 7; Dârimî, Rikâk, 23; Nesâî, Vesâyâ, 6.

⁸⁰⁴ Buhârî, Tefsir, 366.

lafızlarla nakledilmiştir.⁸⁰⁵ Fakat hepsinde âyet nazil olduktan sonra Rasûlullah'ın kendi akrabalarını muhatap aldığından bahsedilir.

Cafer Subhâni hadisi naklettikten sonra, bu âyetin hicretin üçüncü senesinde nazil olduğunu ve Ebû Hureyre'nin ise hicretin yedinci senesinde müslüman olduğunu söyler. Cafer Subhâni, bu hadisin birkaç sebepten dolayı doğru olmadığını iddiâ etmektedir: İlk olarak bu âyet Ebû Hureyre'nin müslüman olmasından 17 sene önce nazil olmuştur. Buna göre, Ebû Hureyre'nin "Rasûlullah (s.a.v) kalktı" demesi olanaksızdır. Dolayısıyla bu "tedlis"tir. İkincisi, Taberî ve diğerlerine göre, o zaman Haşimî ailesinden sadece erkeklerden oluşan 45 kişi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyette Hz. Safiye ve Hz. Fatma'yı zikretmesi mümkün değildir. Üçüncüsü, Hz. Fatma nübüvvetin beşinci senesinde doğmuştur ve bu olay hicretin üçüncü senesinde gerçekleşmiştir. Hz. Fatma'nın bu olaydan önce doğduğunu farzetsek bile o zaman yaşı küçüktü ve onun muhatap olması izah edilemezdi. Dördüncüsü, burada muhatap olanlar kâfirdiler. Onlara sizin için Allah'a karşı hiçbir şey yapamam demek nasıl izah edilebilir? Çünkü bu ifadeler ancak müminlere söylenir.⁸⁰⁶

Buhârî bahsedilen hadisi sadece Ebû Hureyre'den nakletmemiştir. Bilakis Hz. İbn Abbas, Hz. Âişe ve diğerleri de rivâyet etmiştir. Aynı şekilde Buhârî'nin dışındaki diğer musannifler de hadisi tahrir etmişlerdir.⁸⁰⁷

İbn Hacer, bu hadisin Hz. İbn Abbas ve Ebû Hureyre'nin mürsellerinden olduğunu ifade eder. Çünkü Ebû Hureyre Medine'de müslüman olmuştu; oysa bu olay Mekke'de vuku bulmuştur. İbn Hacer'e göre, hadiste Hz. Fatma'ya yönelik hitab, onun akıl sahibi olduğu dönemde vuku bulduğuna delalet eder. Bu olayın iki kez vuku bulması ihtimali de vardır. Taberânî, Ebi Ümame'nin rivâyet ettiği uzun hadisten, bu olayın iki kez vuku bulduğunun anlaşıldığını söyler. Çünkü Mekke ile ilgili rivâyette Rasûlullah (s.a.v.) Safa tepesine çıkmıştı ve o zamanda Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Hz. Ümmü Seleme ve diğerleri yoktu. Oysa Taberânî'nin rivâyetinden Hz. Peygamber'in kendi eşlerine de hitap ettiği açıkça görülmektedir. Bundan dolayı olayın ikinci kez Medine'de vuku bulması muhtemeldir. Dolayısıyla o zaman Ebû Hureyre ve İbn Abbas'ın da orada bulunmaları mümkündür. Bunun yanında ilk âyet nazil olduğunda Rasûlullah (s.a.v) Kureyş'in avam ve havaslarını da toplamış olabilir ve ondan sonra "Kendi ailenden hass

⁸⁰⁵ Bkz. Müslim, İmân, 205.

⁸⁰⁶ Subhâni, Cafer, s. 357.

⁸⁰⁷ Bkz. Buhârî, Vesâyâ, 11, Tefsir, 237, 366; Müslim, İmân, 204, 205; Tirmizî, Zühd, 7; Dârimî, Rikâk, 23; Nesâî, Vesâyâ, 6.

olanları korkut”(ورھطك منهم المخلصين) âyeti nazil olduğunda da kendi ailesi ve eşlerine hitap etmiş olabilir. *Sahihayn*’ın rivâyetlerinde “Sen en yakın akrabalarını inzar et” و (ورھطك منهم) âyetinin yanında “Kendi ailenden hass olanları korkut” (ورھطك منهم المخلصين) sözleri de nakledilmiştir. Fakat âyetin bu kısmı nesh edilmiştir.⁸⁰⁸

Mübârekpûrî, bu olayın iki kez meydana geldiğini söyler. Zira ona göre, Mekke’de Safa tepesine çıkarken Hz. Âişe, Hz. Hafsa ve Hz. Ümmü Seleme yoktu. Dolayısıyla diğer rivâyetlerde de bu eşlerinin olması olayın ikinci kez Medine’de gerçekleşmesini ispatlar. Onun için ilk kez Kureyş’in avam ve havaslarını toplamış ve ikincisinde “Kendi ailenden hass olanları korkut” (ورھطك منهم المخلصين) âyeti indiğinde ise Haşim ailesi ve eşlerine hitap etmiş.⁸⁰⁹

Cafer Sübhani’nin Hz. Fatma’nın nübüvvetin beşinci senesinde doğduğu şeklindeki iddiâsında târih hatası vardır. Onun Hz. Fatma’nın nübüvvetin beşinci senesinde doğduğunu beyan etmesi târihî rivâyetlere aykırıdır. Çünkü siyer âlimlerinin ve târihçilerin Hz. Fatma’nın nübüvvetten önce doğduğunda ittifakı vardır. İbn Sa’d’ın rivâyetine göre nübüvvetten beş yıl önce doğmuştur.⁸¹⁰ İmam Zehebî ise nübüvvetten biraz önce doğduğunu beyan eder. Bazıları ise, ilk senesinde doğduğunu beyan ederler.⁸¹¹ Aynı şekilde hadis sadece Ebû Hureyre’den değil, bilakis İbn Abbas, Hz. Âişe ve diğer sahâbeden de hadis kitaplarında nakledilmiştir. Yukarıdaki bilgiler dikkate alındığında, hadisin tarihe aykırılığı gibi bir durum söz konusu değildir.

6. Ebû Hureyre’nin Hayber Gazvesine Katılması

Ebû Hureyre şöyle demiştir:

شهدنا خيبر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل ممن معه يدعي الإسلام: "هذا من أهل النار" فلما حضر القتال قاتل الرجل أشد القتال، حتى كثرت به الجراحة، فكد بعض الناس يرتاب، فوجد الرجل ألم الجراحة، فأهوى بيده إلى كنانته فاستخرج منها أسهما فنحر بها نفسه، فاشتد رجال من المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، صدق الله حديثك، انتحر فلان فقتل نفسه، فقال: "قم يا فلان، فأذن أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن، إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر."

⁸⁰⁸ İbn Hacer, Feth, VIII, 502.

⁸⁰⁹ Mübârekpûrî, Tuhfetü’l-ahvezî şerhu’t-Tirmizî, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1353, VI, 493.

⁸¹⁰ İbn Sa’d, VIII, 16.

⁸¹¹ Bkz. Zehebî, Siyer, II, 118. Ayrıca bkz. İbn Abdülber, el-İsti’ab fi ma’rifeti’l-ashâb (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut: Dârü’l-ceyl, 1992, IV, 1893; İbnü’l-Esir, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed, Üsdü’l-gabe (thk. Ali Muhammed- Adil Ahmed), Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1994, VI, 220.

“Biz Hayber’de hazır bulunduk. Rasûlullah beraberinde bulunanlardan olup da İslam’ı iddiâ etmekte bulunan bir kişi için: “Bu, ateş ehliendir” buyurdu. Savaş zamanı gelince o kişi en şiddetli şekilde savaştı ve çok ağır şekilde yaralandı. İnsanların bazıları Rasûlullah’ın sözü hakkında şüpheyeye düştüler. O kişi, yaralarının acısını hissetti de elini ok kabına uzatıp, oradan birkaç ok çıkardı ve onlarla kendisini öldürdü. Bunun üzerine müslümanlardan bazıları hızlı gittiler de: “Ya Rasûlullah! Allah senin sözünü doğruladı. O fulan kişi intihar etti ve kendisini öldürdü” dediler. Bunun üzerine Rasûlullah: “Yâ fulan kalk ve ilân et ki, cennete mümin olanlardan başkası girmez; muhakkak ki Allah, bu dini fâcir kişi ile de teyid edip kuvvetlendirir” buyurdu.”⁸¹²

Bir başka rivâyette Ebû Hureyre şöyle demiştir: "Biz Haybere Rasûlullah ile beraber çıktık."⁸¹³

Başka bir rivâyette ise Ebû Hureyre şöyle demiştir: "Hayber gazvesinde Rasûlullah (s.a.v) ile birlikte olanlar bize haber vermiştir."⁸¹⁴

Dârekutnî, Musâ b. Harun ve diğer bazıları Hz. Ebû Hureyre'nin bu rivâyetinde vehim olduğunu beyan etmişlerdir. Zira onlara göre, Hz. Ebû Hureyre Hayber savaşına katılmamıştır. Bilakis Hayber fethinden sonra sahâbe ile buluşmuştur.⁸¹⁵

Kastalânî’ye göre, Ebû Hureyre mecazi bir şekilde Hayber’e katıldığını söylemiştir. Çünkü o, Hayber savaşına katılmamıştır. Fakat Vakıdî’ye göre, Hayber’in çoğu fethedildikten sonra katılmıştır.⁸¹⁶

İbn Hacer, hadisin doğru olduğunu söyler ve hadiste asıl olanın hikayenin beyanı olduğunu ve (شهدنا) kelimesinin mecazî anlamda olduğunu söyler. İbn Hacer’e göre, başka bir rivâyette geçen (خرجنا) (Biz çıktık) kelimesi râvî olan Sevr’den hata olarak meydana gelmiştir veya ondan sonra gelen bir râvîden kaynaklanan vehimdir. Oysa bir rivâyette Ubeydullah b. K’ab, Ebû Hureyre'nin Rasûlullah (s.a.v) ile birlikte savaşanlardan haber aldığını beyan eder. Çünkü o da Hayber savaşından sonra müslümanlar ile buluşmuş ve mecazen kendisini Hayber savaşında saymıştır.⁸¹⁷

Hz. Ebû Hureyre’nin Hayber savaşına katılmasıyla ilgili hadis, görünürde târihe aykırıdır. Çünkü Ebû Hureyre, Hayber’de savaş bittikten sonra Rasûlullah ve sahabilerle buluşmuştur. Fakat burada Ebû Hureyre’nin, kendisini mecazen mücahit sahabiler

⁸¹² Buhârî, Meğâzi, 40, Kader, 5.

⁸¹³ Buhârî, Eymân, 33.

⁸¹⁴ Buhârî, Meğâzi, 40

⁸¹⁵ Bkz. Aynî, Umde, XVII, 241, Kastalânî, VI, 363.

⁸¹⁶ Kastalânî, VI, 363.

⁸¹⁷ İbn Hacer, Feth, I, 370.

arasında sayması muhtemeldir. Şarihler, bu rivayet hakkındaki tenkidlere cevap vermek için, metinde geçen bazı kelime ve ibareler hakkında farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Ayrıca Hayber gazvesine Ebu Hureyre'nin katılmadığı tarihten sabit olsa da bu hadis aslında sahabe mürselidir. Çünkü Ebu Hureyre başka sahabeden Hayberle ilgili bilgileri almıştır. Usulcülere göre sahabe mürselleri sahihtir. Buna göre, söz konusu rivayet sahihtir.

7. Rasûlullah'ın Hz. Âişe ile Evlenmesi

Buhârî'de Hz. Âişe'nin düğün zamanındaki yaşının rivâyetlerde 9 olduğu beyan edilir.

Konuyla ilgili Hişam b. Urve şöyle demiştir:

توفيت خديجة قبل مخرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة بثلاث سنين، فلبث سنتين أو قريباً من ذلك، ونكح عائشة وهي بنت ست سنين، ثم بنى بها وهي بنت تسع سنين.

“Hatice, Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicretinden üç sene önce vefât etti. Peygamber bundan sonra iki yıl yahût buna yakın süre evlenmeden bekledi. Hz. Âişe altı yaşında iken onunla nikahlandı. Sonra Âişe dokuz yaşındayken, Peygamber, Hz. Âişe ile zifafa girdi.”⁸¹⁸

Çağdaş âlimlerin bazıları, bu hadisi târihî vakalara aykırı olduğundan dolayı reddederler. Bu nedenle bu âlimler, Hz. Esma'nın yaşını hesap ederek⁸¹⁹ ve bazı tarihî olaylardan⁸²⁰ yola çıkarak Âişe'nin yaşının 18 olduğunu beyan etmişlerdir.⁸²¹ Durum

⁸¹⁸ Buhârî, Menâkib, 43; Müslim, Nikâh, 69; İbn Mâce, Nikâh, 13; Tirmizî, Nikâh, 13; Nesâî, Nikâh, 78. Müslim'de Âişe'den nakledilen rivâyete göre, Hz. Âişe, “Rasûlullah (s.a.v.) beni 6 yaşındayken Nikâhladı ve ben 9 yaşındayken de benimle zifafa girdi” demiştir. Bkz. Müslim, Nikâh, 70. Başka bir rivâyete ise, Rasûlullah'ın Âişe ile 7 yaşındayken Nikâhlandığı ve onunla 9 yaşındayken zifafa girdiği ve onunla oynayıp 18 yaşına geldiğinde ise Rasûlullah'ın vefât ettiği geçmektedir. Bkz. Müslim, Nikâh, 71.

⁸¹⁹ Cemal el-Benna ve Mevlana Şibli Numanî gibi âlimler'e göre Hz. Esma h. 73 yılında oğlu Abdullah b. Zübeyr öldürüldükten biFaziletrkaç gün sonra yüz yaşında Mekke'de vefât etmiştir. Hz. Esma h. 73 senesinde yüz yaşında vefat etmişse, hicrette 27-28 yaşında; Hz. Esma'dan on yaş küçük olan Âişe de hicrette on yedi yaşında olmalıdır. Rasûlullah'la (s.a.v.) da hicretten sekiz ay sonra evlendiğine göre, Âişe'nin evlendiğinde yaklaşık 18 yaşında olduğu savunulur. Bunlar başka bir delil olması bakımından İbn Sa'd'ı kaynak göstererek Hz. Hatice'nin vefât ettikten sonra Havle bnt. Hakim'in yalnız kalan Rasûlullah'a dullardan Sevde ve bekarlardan Hz. Âişe ile evlenebileceğini teklif ettiğini söylemektedirler. Rasûlullah (s.a.v.) bu iki teklifi kabul etmiş ve Havle'yi kendi adına elçi olarak göndermiştir. Ebu Bekir, ilk başta “kardeşinin kızıyla nasıl evlenir” düşüncesiyle tereddüte düşer, daha sonra bu kardeşliğin “din kardeşliği” olduğunu ve evliliğin haram olmadığını öğrenince, kızını Rasûlullah'a beş yüz dirhem mehir vermesi karşılığında Nikâhlamıştır. Hicretten iki yıl önce gerçekleşen bu evlilik, Rasûlullah (s.a.v.) ve Mekkelî müslümanların Medine'ye hicretinden bir süre sonra da zifaf ile tamamlanacaktır. Bkz. İbn İshâk, Siret, s. 124.

⁸²⁰ Örneğin, İbn Mende'nin Ma'rifetü's-sahâbe isimli eserinde geçen rivâyet ise, Hz. Esma bnt. Ebi Bekir'in Hz. Âişe'den on yaş daha büyük olmasıdır. Hz. Esma, oğlu Abdullah b. Zübeyr'le öldürülünceye kadar beraber yaşamıştır. Esma yüz sene yaşamış ve sonunda gözlerini de kaybetmiştir. h.73 yılında oğlu Abdullah b. Zübeyr öldürüldükten birkaç gece sonra Mekke'de vefât etmiştir. (İbn Mende, Ma'rifetü's-

böyle olmakla birlikte, Hz. Âişe'nin yaşını tespit edecek bir hadis veya târihî rivâyet de yoktur. Bilakis onlar Hz. Esma'nın yaşını hesap ederek Âişe'nin yaşını tespite çalışmışlardır. Aslında bu mesele ile ilgili eski kitaplarda bir şüphe veya itiraz bulunamamıştır. Bilakis önceki âlimlerin kabulüne göre küçük yaştakilerin ebeveyn izniyle nikahlandırılabilmesine delil vardır.

Hz. Âişe'nin nikahlandığı dönemdeki yaşı ve düğün zamanındaki yaşıyla ilgili rivâyeti, sadece Buhârî değil, diğer hadisçiler de rivâyet etmişlerdir.⁸²²

İbn Sa'd *Tabakâtü'l-kübra*'da 15 ayrı tarikle rivâyet etmiştir.⁸²³ Taberânî *Mu'cemü'l-kebir*'de 26 farklı tarikle rivâyet etmiştir.⁸²⁴

İbn Kesir, Hz. Âişe'nin 6 yaşındayken nikahının ve 9 yaşındayken düğününün olduğuna dair hiçbir ihtilaf'ın nakledilmediğini, rivâyetin sahih ve diğer kitaplarda da tahrir edildiğini ifade etmiştir.⁸²⁵

Âlimler arasında hadis hakkında hiçbir ihtilaf yoktur. Bilakis hadisten, küçük yaşta iken bile çocukların nikahlanabileceğine delil getirirler. Serahsî, Hz. Âişe'nin 6 yaşındayken nikahna ve 9 yaşındayken düğününe dair rivâyet duyduğunu ve bunda küçük yaşta iken bile nikahlanabileceğine dair delilin var olduğunu söyler.⁸²⁶ İbn Abdülber, hadisten ebeveyn izniyle küçük yaşta iken bile çocukların nikahlandırılabilmesine delil getirmiştir.⁸²⁷

İbn Kudâme, hadisten babanın kızını küçük yaşta iken bile nikahlanabileceğine dair ispatın olduğunu söyler.⁸²⁸

Bir rivâyette Hz. Âişe, kızın 9 yaşına vardığında kadın olabileceğini ifade etmiştir.⁸²⁹

sahabe, s.195). Onlara göre, h.73'de yüz yaşında ölen Esma, hicret esnasında 27 yaşındaydı. Esma'dan on yaş küçük olan Aişe, Rasûlullah'la (s.a.v.) evlenirken yaklaşık olarak on sekiz yaşındaydı. Bunlar, İbn İshak'ın bu rivâyetini de delil olarak zikretmişlerdir. İbn İshak, İslam'a girenlerin listesini verip açıklamalar yaparken Aişe'nin ismini, Habeşistan'a hicretten önce müslüman olanlar içerisinde saymıştır. Bkz. İbn İshâk, Siret, s. 124. Hicret esnasında sekiz yaşında olan bir çocuk Habeşistan'a hicret zamanında henüz doğmamıştır.

⁸²¹ Bkz. Cemal el-Benna, s. 76; Ayrıca bkz. Mevlana Şibli Numanî, Siretü'nebi, Delhi, Matbaatu'l-meârif, 1979, II, 406; Savaş, Rıza, "Aişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım", D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı IX, İzmir, 1995, s. 139-144.

⁸²² Bkz. Müslim, Nikâh, 70; Tirmizî, Nikâh, 19; İbn Mâce, Nikâh, 13.

⁸²³ İbn Sa'd, VIII, 58-65.

⁸²⁴ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, Mu'cemü'l-kebir (thk. Hamdi b. Abdilmecid), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994, XXIII, 17-28.

⁸²⁵ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, II, 141.

⁸²⁶ Serahsî, el-Mebcut, IV, 212.

⁸²⁷ İbn Abdülber, el-Kafi, s. 231.

⁸²⁸ İbn Kudâme, el-Kafi fî fikhı'l-İmam Ahmed, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, III, 26.

⁸²⁹ Tirmizî, Nikâh, 19.

İmam Şafii, tahmine dayalı olarak kızların en erken 9 yaşındayken buluğ çağına erdiğini söylemiştir.⁸³⁰

Beyhâki, İmam Şafii'den kendisinin San'a şehrinde 21 yaşındaki bir nineyi gördüğünü nakletmiştir. Çünkü o, 9 yaşındayken buluğ çağına erip 10 yaşındayken bir kız doğurmuş, kızı da 10 yaşındayken doğum yapmış. Böylece 21 yaşındayken nine olmuştur. Aynı şekilde Muğire ez-Zabi'a 12 yaşındayken hamile olduğunu belirtmiş; el-Hasen b. Salih kendi komşusu olan bir kadının 21 yaşındayken nine olduğunu söylemiştir.⁸³¹

Mehmet Azimli “Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı” makalesinde Âişe'nin evlilik yaşını ele almıştır. Yazar, Âişe'nin Rasûlullah'la evlendiği evlilik yaşı konusunda klasik kaynaklarda yer alan onun 18 yaşında evlendiğini savunan bilginlerin görüşlerinin isabetli olmadığını göstermektedir. Ona göre, bu kadar rivâyet sadece yorumla reddedilmez. Rivâyetlerin aksine getirilen deliller ise bilimsel olmaktan ziyade tepkiseldir. Dolayısıyla Âişe'nin Rasûlullah'la nikahlandığı yaşı altıdır. Bu da nübüvvetin 10. yılına denk gelmektedir. Zifafa girdiği yaş 9 dur. Bu da hicretin 1. yılında olmuştur. Rivâyetlerin geneli bu noktada odaklanmıştır. Bu evlilik o zaman hiçbir kimse tarafından garipsenmemiş ve o dönemde gerçekleşen buna benzer birçok evlilik bulunmaktadır. Bireyler ve toplumlar bir tarih dilimine ve kültürel geleneğe aittir. Bundan kopmak imkansızdır. Bu nedenle, herhangi bir tarihî olayı değerlendirirken onu kendi tarihselliği ve kültürel çevresi içinde değerlendirmek gerekir. Yoksa, bugünün şartlarını ölçü olarak farklı bir tarih diliminde yaşayan ve farklı toplumsal yapılanmalara sahip olanları yargılamak hem doğru değildir, hem de bilimsel bir yöntem olarak kabul edilemez.⁸³²

Rasûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Âişe ile nikahı, özellikle onun yaşından dolayı gündeme getirilmiştir. Bazıları bu izdivacı sert bir dille eleştirirken, cumhur âlimleri ise, bunu savunmuşlardır. Burada Hz. Âişe'nin evlilik yaşı için kesin olarak bir sayı vermekten ziyade, bu evliliğin küçük yaşta olduğu bir gerçektir. Fakat bu yaş, o toplumdaki insanların evlilik kültürlerine zıt değildir. Şâyet Hz. Âişe'nin evlilik yaşı Arap geleneklerine ve göreneklerine aykırı olsaydı, Rasûlullah (s.a.v.) münafıklar ve en azılı düşmanları tarafından büyük bir eleştiri odağı olurdu. Rasûlullah'ın (s.a.v.) Hz.

⁸³⁰ Beğavi, Şerhu's-sünne, IX, 338.

⁸³¹ Beyhakî, Sünen, I, 476 (Hayz, 58).

⁸³² Azimli, Mehmet, “Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt:16, Sayı 1, s. 28-37.

Âişe ile evlenmesinin eleştirisi sebebi olmamasından dolayı, Hz. Âişe'nin evlilik yaşının o toplumda kabul görmüş bir yaş olduğu söylenebilir. Sonuç olarak Buhârî hadisi tarihe aykırı değil, bilakis hadis kendi bağlamında doğrudur.

8. Kureyş'lilerin Rasûlullah'a Muzemmem Diyerek Sövmesi

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

ألا تعجبون كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم، يشتمون مذمما، ويلعنون مذمما وأنا محمد.

“Sizler hayret etmez misiniz? Bakınız Allah Kureyş'in sövmesini ve la'netlemesini benden nasıl çevirip def ediyordu? Ben Muhammed iken onlar (bunu değiştirerek) Muzemmem diye söverler ve Muzemmem diye la'net ederlerdi.”⁸³³

İbn Firnas'ın itirazına göre, hadiste hicretten önce Mekke'de Kureyş'in Rasûlullah'a (s.a.v) müzemmem dedikleri iddiâ edilmektedir. Fakat Ebû Hureyre'nin o zaman müslüman değilken hadisi Rasûlullah'a (s.a.v) nisbet etmesi çok ilginçtir. Ayrıca Muhacir sahâbeden hiçbiri bu hadisi ne duymuş ne de nakletmiştir. Hâlbuki onlar Peygamber'le beraber 13 sene Mekke'de kalmışlardı. Dolayısıyla eğer bu doğru olsaydı sahâbeden başka biri de bu hadisi rivâyet ederdi. Ebû Hureyre rivâyeti haricinde böyle bir rivâyet yoktur.⁸³⁴

Ebû Hureyre'den nakledilen bu hadisi sadece Buhârî nakletmemiş; hadis birçok kaynakta tahrir edilmiştir.⁸³⁵ Yani bu kaynaklarda sadece Ebû Hureyre'den farklı tarikle nakledilmiştir. Aynı şekilde Buhârî *et-Târihu's-sağır*'de, Ebû Nuaym *Delailü'n-nübüvve*'de ve İbn Sa'd *Tabakât*'ta rivâyet etmiştir.⁸³⁶

Aynî farklı bir bağlamda, muhteva açıklamasına giriyor. O, Kureyş'li kâfirlerin aşırı nefret ve kinden dolayı Muhammed yerine müzemmem dediklerini belirtmiştir. Aynî'nin belirttiğine göre, Rasûlullah'ın (s.a.v.) ismi Muhammed'di ve O birçok sığata sahipti. Ondan dolayı onlar Muhammed demeye dayanamaz ve gücenirlerdi.⁸³⁷ Dolayısıyla Aynî, rivâyeti sahih saymış oluyor.

Ali el-Kârî, Kureyş'ten Ebû leheb'in karısı Avra bnt. Harb, Rasûlullah'a (s.a.v) düşmanlık ve nefretinde aşırı kaçıp şu şiirleri söylediğini belirtmiştir: “Biz ona

⁸³³ Buhârî, Menâkib, 17; Nesâî, Talâk, 25.

⁸³⁴ İbn Firnas, s. 380.

⁸³⁵ Bkz. Nesâî, Talak, 26; İbn Hibban, Sahih, XIV, 431; Beyhakî, Sünen, VIII, 439 (Hudud, 242).

⁸³⁶ Bkz. Buhârî, et-Târihu's-sağır, I, 11; Ebû Nuaym, Delâilü'n-nübüvve, I, 194; İbn Sa'd, I, 85.

⁸³⁷ Aynî, Umde, XVI, 97.

müzemmem diyoruz ve dinini inkar ediyoruz; onun emirlerine ve söylediklerine itaat etmiyoruz.”⁸³⁸

İbn Firnas’ın hadise yönelttiği itiraz yersizdir. Çünkü Ebû Hureyre’nin bu şekildeki rivâyeti sahâbe mürseli diye adlandırılır. Buna göre, Ebû Hureyre bu hadis bir başka sahâbiden duymuş; ancak ya kendisi bizzat Rasûlullah’tan işitmiş gibi aktarmış ya da daha sonraki ravilerden biri Ebû Hureyre’nin sema’ ettiği sahâbiyi senedden düşürmüştür. Zira bütün sahâbenin mürsel hadisleri ise makbuldur. Ayrıca başka sahabinin nakletmeyişi ise Ebu Hureyre’nin işittiği sahâbi bu hadisi nakletmemiş veya naklettiği halde bize ulaşmamış olabilir. Aslındaki bu hadis tarihe aykırı değildir bilakis sahâbe mürselidir. Dolayısıyla Ebû Hureyre’nin bu şekildeki rivâyetini reddetmek yanlıştır.

9. Kisra ve Kayser’in Ölmesi

Ebû Hureyre Rasûlullah’ın (s.a.v) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده.

"Kisrâ öldüğünde ondan sonra Kisrâ olmayacak ve Kayser öldüğünde ondan sonra Kayser de olmayacak."⁸³⁹

M. Hayri Kırbasoğlu, Kisra’nın İran krallarına, Kayser’in ise Bizans krallarına Araplar’ın vermiş oldukları isimler olduğunu belirtmiştir. Ona göre, tarihen Rasûlullah zamanında ölen İran ve Bizans kralının ve ondan sonra gelen kralların kimler olduğunu belirlemek mümkün olmayabilir. Ama Rasûlullah zamanındaki İran ve Bizans kralının öldükten sonra pek çok İran ve Bizans kralının hüküm sürdüğünü ifade etmiştir. O, açık tarihî gerçekler karşısında bu rivâyetin Rasûlullah adına uydurulmuş olmasının kabullenilmesinden başka bir çözüm olmadığını belirtmiştir.⁸⁴⁰

İbnü’l-Cevzî, hadiste Kayser ve Kisra’dan sonra bir daha kral gelmeyeceği ifade edildiği, fakat tarihe bakıldığında onlardan sonra birtakım krallar geldiğinden dolayı hadise itiraz edildiğini söylemektedir. İbnü’l-Cevzî’nin ifadesine göre, Rasûlullah (s.a.v) zamanında Kisrâ ve Kayser’in her ikisi de çok güçlü idi. Fakat o zamandaki Kisrâ ve Kayser öldüklerinde onlardan sonra gelenler güç ve kuvvet bakımında zayıfladılar. Bunun örneği, tıpta hastaya ölü denilmesi gibidir. Bunun anlamı da onun ölümünün yakın olmasıdır. Çünkü durum buna işaret eder. Fakat eğer biri Rum devleti

⁸³⁸ Ali el-Kârî , IX, 3697; Kastalânî, VI, 6.

⁸³⁹ Buhârî, Humus, 7, Menâkib, 25, Eymân, 3; Tirmizî, Fiten, 41

⁸⁴⁰ Kırbasoğlu, M. Hayri, Alternatif Hadis Metodolojisi, Ankara: Otto Yayınları, 2002. s. 234.

kalmasına rağmen Kayser yok derse, “Araplar o zaman bu iki ülke arasında top gibi idi ve onlar Araplarla oynarlar ve Araplar bu iki ülkeyi mutlu etmek için onlara hediyeler götürürlerdi” şeklinde cevap vermektedir. Fakat İslam geldiğinde Kısra ve Kayser’in bu güç ve durumu kalmadı. Sadece bir isim olarak kaldılar.⁸⁴¹

İmam Nevevî’ye göre hadisin anlamı, bundan sonra Irakta Kısra ve Şam’da Kayser’in Rasûlullah’ın (s.a.v) zamanında oldukları gibi olmayacağıdır. Rasûlullah’ın dediği gibi de Kısra’nın ismi dünyadan silindi ve helak oldu. Kayser’e gelince, onların hükümeti de Şam’dan çekildi ve orada müslümanların devleti kuruldu.⁸⁴²

Hafız el-İraki, hadisin anlamının, Kısra ve Kayser’in güç ve kuvvetlerinin önceden olduğu gibi kalmayacağı şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Çünkü o zamanki gibi Kısra ve Kayser bir daha gelmedi. Hafız el-İraki’nin belirttiğine göre, Kısra’nın ismi tamamen silinmiş fakat Kayser hakkında dört ihtimal vardır:

- a. Şam’da Kayser kalmayacak.
- b. Önceki gibi güçlü ve kuvvetli Kayser kalmayacak.
- c. Kayser isminde bir kral kalmayacak.
- d. Kayser mutlaka kalmayacak.

Bu dördüncü ihtimal doğru değildir. Çünkü târihte ondan sonra da Kayser’lerin geldiği görülmüştür. Dolayısıyla târihe aykırılık nedeniyle dördüncü ihtimal doğru değildir.⁸⁴³

Aynî’ye göre, hadisteki Kısra hakkındaki ölüm genel anlamdadır ve Kayser hakkındaki ölüm ise özel anlamdadır. Ona göre, hadisteki Kısra’dan maksat, Irak’ta ve Kayser’den maksat ise Şam’da kalmayacakları şeklindedir. Kayser, Rasûlullah’ın (s.a.v.) mektubunu okuyup atmadığında, Rasûlullah (s.a.v) onun için Allah’a onun devletini kaim kılın diye duâ etmiştir. Fakat Kısra Rasûlullah’ın (s.a.v.) mektubunu okuyup yırttığında, Rasûlullah (s.a.v) onun için ismi dünyadan silinsin diye bedduâ etmiştir. Hattâbî, Kayser’in krallığı ve devletinin merkezinin o zaman Şam olduğunu ve aynı zamanda Hristiyanların da merkez olduğunu ve ibadet için oraya geldiklerini belirtmiştir. Zira o dönemde Beytü’l-Makdis de Şam yönetimini idaresindeydi. Onun için hadisteki Kayser’den kasıt, o dönemdeki Şam’ın kralıdır.⁸⁴⁴

⁸⁴¹ İbnü’l-Cevzî, Keşfûl müşkil, I, 449.

⁸⁴² Nevevî, el-Minhâc, V, 42.

⁸⁴³ Irâkî, Terhu’t-tesrib, VII, 251.

⁸⁴⁴ Aynî, Umde, XV, 41.

İbn Hacer, yukarıda bahsedildiği gibi İmam Şafii, Hattâbî ve diğerlerinin görüşlerini naklettikten sonra, hadiste kastedilenin Kayser ve Kisra'nın Rasûlullah'ın (s.a.v.) dönemindeki gibi durumlarının kalmayacağı olduğunu söylemiştir.⁸⁴⁵

Kisrâ ve Kayser ile alakalı hadisi târihî olaylara aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmek doğru değildir. Çünkü hadisi sadece görünürdeki anlama hamletmek ve bundan da Kisrâ ve Kayser'in ölümünden sonra onların ve devletlerinin de baki kalması sonucunu çıkararak hadisin sahih olmadığını söylemek, hadisin başka bir anlam taşıma ihtimalinin olmadığı zaman doğru olur. Fakat burada âlimler birçok ihtimal zikretmişlerdir. Dolayısıyla hadisi bu ihtimallerden birisine hamledersek ortada çelişki kalmayacaktır. Bize göre en doğrusunu İbnü'l-Cevzî ve diğerleri beyan etmiştir. Şöyle ki, Kisrâ ve Kayser'in ölümünden murad o zamanda bunların çok güçlü olup, İslam'dan sonra onların önceki gibi gücü ve kuvvetinin kalmayacağıdır. Dolayısıyla eğer hadisten bu anlam çıkarılırsa, o zaman hiçbir sorun kalmamakta ve rivâyet târihî vakalara da aykırı düşmemektedir. Hadisi tarihe aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmek, yorum farklılığından ileri gelmektedir.

10. Ci'râne'nin Mekke ve Medine Arasında Olması

Hiz. Ebû Musâ şöyle demiştir:

كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وهو نازل بالجعرانة بين مكة والمدينة.

“Ben Mekke ve Medine arasında Ci'râne makamında durduğu zaman Rasûlullah (s.a.v) ile beraber idim.”⁸⁴⁶

Aynî'nin ifadesine göre Dâvûdî, bahsedilen rivâyette vehim olduğunu söyler. Çünkü Ci'râne Mekke ve Medine arasında değil, bilakis Mekke ve Taif arasındadır.⁸⁴⁷

Kastalâni'ye göre Ci'râne, Mekke ve Medine arasında değil, Mekke ve Taif arasındadır.⁸⁴⁸

İbn Hacer'in ifadesine göre, Nevevî ve başka âlimler, Ci'râne'nin Mekke ve Medine arasında değil, Mekke ve Taif arasında olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁴⁹ Yani onlar Dâvûdî ile aynı görüşündedir.

Hiz. Ebû Musâ'nın Ci'râne hakkındaki rivâyetini Buhârî dışındaki diğer âlimler de tahrir etmişlerdir.⁸⁵⁰ Fakat târih ile ilgili kitaplarda Ci'râne, Mekke ve Medine

⁸⁴⁵ İbn Hacer, Feth, VI, 626.

⁸⁴⁶ Buhârî, Meğâzi, 58; Müslim, Sahâbe, 164.

⁸⁴⁷ Aynî, Umde, XVII, 306.

⁸⁴⁸ Kastalâni, V, 178.

⁸⁴⁹ Bkz. İbn Hacer, Feth, VIII, 46.

arasında değil de Mekke ve Taif arasında olduğu belirtilmektedir.⁸⁵¹ Dolayısıyla rivâyette râvî kaynaklı hata bulunduğu şüphe olmamakla birlikte, ilgili rivâyette Buhârî'nin da hatalı olduğu görülmektedir.

11. Rasûlullah'ın Medine'den Mekke'ye Çıkması

Hz. İbn Abbas şöyle demiştir:

أن النبي عليه السلام خرج في رمضان من المدينة ومعه عشرة آلاف، وذلك على رأس ثمان سنين ونصف من مقدمة المدينة.

“Peygamber (s.a.v) Medine'den ramazanda çıktı. Kendisiyle beraber onbin mücahid vardı. Bu hareket târihi, Medine'ye gelişinden itibaren sekizinci yılın başında ve altı ayı geçedir.”⁸⁵²

İbn Hacer, Buhârî'deki bu rivâyette vehim olduğunu söylemiştir. Çünkü rivâyette sekiz buçuk sene ibaresi bulunmaktadır. İbn Hacer'e göre, bu râvînin bir vehmidir. Doğru olan, yedi buçuk sene olmasıdır. Burada râvî Mekke fethinin sekizinci senede olduğunu ve rebiu'l-evvel ayından ramazan ayına kadar olan süreyi yarım sene olarak saymıştır. Böylece o sekiz buçuk sene olduğunu beyan etmiştir. Hâlbuki doğru olan görüş, yedi buçuk sene olmasıdır.⁸⁵³

İbn Hacer, burada Mekke fethinin sekizinci senede olduğunu söyler. Oysa Buhârî'nin bu hadisinde hicretin dokuzuncu senesinde olduğu görülür. Siyer ve târih kitaplarında Mekke fethinin hicretin sekizinci senesinde olduğu ittifakla beyan edilir.⁸⁵⁴ Bundan dolayı târihi verilere aykırı düştüğü açıktır.

II. AKLA AYKIRILIK SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

A. Aklın Sözlük ve İstilah Anlamları

Akıl kelimesi sözlükte, “anlamak, baliğ olmak, idrak etmek ve bağlamak”⁸⁵⁵ gibi anlamlara gelir. Cehaletin (جهالة) ve ahmaklığın (احمق) zıttı,⁸⁵⁶ diyet,⁸⁵⁷ kalp, tarak, bağ,

⁸⁵⁰ Bkz. Müslim, Sahâbe, 164; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 360; İbnu'l-Kalânisi, Ebu Ya'la Hamza b. Esed, Târihu Dımaşk, Dımaşk: Dar-ı Hasen, 1998, s. 39

⁸⁵¹ Hemavi, Şehabüddin Yakut b. Abdillâh, Mu'cemu'l-buldân, Beyrut: Dârü's-sadîr, 1995, II, 142; Biladi, Atik b. Ğeys, Meâlimu Mekke et-târihiyye, Mekke: Dârü'l-Mekke, 1980, I, 64.

⁸⁵² Buhârî, Meğâzi, 48.

⁸⁵³ İbn Hacer, Feth, VIII, 4.

⁸⁵⁴ Beyhakî, Delâilü'n-nubüvve, V, 21; İbn Kesîr, Siret, III, 541.

⁸⁵⁵ İbn Manzûr, XI, 458; İbn Faris, I, 159.

iyiliği kötülükten ayırma kabiliyeti, idrak ve hafıza merkezi anlamlarında kullanılmaktadır.⁸⁵⁸

Istılahta aklın çeşitli tanımları yapılmıştır.⁸⁵⁹ Bazı alimler, insanı uygun olmayan davranışlardan alıkoyan ilim, iki şeyin hayırlısını ya da şerlisini bilme veya güzelle çirkin arasında kendisiyle ayırım yapılan kuvvet, hak veya batıl ilimleri idrak eden bir nur⁸⁶⁰ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aklın yeri ise, kalp veya baştır.⁸⁶¹

B. Hadisin Akla Aykırılığı Problemi

Hadisin akılla çatışıp çatışmayacağı önemli sorunlardan birisidir. Akıl, Allah'ın bir mahlûkudur. Aklı olması sebebi ile insan diğer canlılardan ayrılır. Ancak her mahlûk gibi akıl da sınırlıdır. Bu sınırlı mahlûkun, bütün dini ve dünyevi hükümlerde hakem kabul edilmesi, insanı yanlış görüşlere, sapık anlayışlara ve yanlış sonuçlara götürebilir.

Aklın nakille çatışıp çatışmayacağı konusunda İbn Teymiyye, sarîh aklın sarîh nasla çatışmayacağını söylemiştir. Ancak bazen nakil sabit olmayabilir veya akıl nakli tam manasıyla anlayamayabilir. Bu iki sebepten dolayı çatışabilir. Yani bazı şüpheler, kapalı anlamlar, varsayımlar ve diğer sebeplerden dolayı bazen çatışma var gibi gözükebilir. Akıl bir dini hükmü idrak edemezse o zaman kusuru hükümde değil, akılda aramak gerekir. Çünkü esas olan nakildir. Akıl ise tasdik ve idrak edicidir.⁸⁶² İbn Teymiyye *Der'u't-te'aruzi'l-akli ve'n-nakl* adlı eserinde, sarîh nakil ile sarîh aklın çatışmayacağını, Rasûlullah'ın açıklamalarının bütün insanların açıklamalarından daha üstün olduğunu, aklî tezlerin farklılığının zihinlerin farklılığından kaynaklandığını, dinin tüm meselelerinin Kur'an ve sünnette tam olarak açıklandığını, aklın nakil ile çeliştiğinde sarîh olan naklin alınması ve aklın terkedilmesi gerektiğini delilleriyle belirtmektedir.⁸⁶³

⁸⁵⁶ İbn Faris, I, 617.

⁸⁵⁷ Harebî, Ebu İshâk İbrahim b. İshâk, Garibü'l-hadis, Mekke: Camia Ümmü'l-kurâ, 1405, III, 1229.

⁸⁵⁸ İbn Faris, I, 159; Muhammed Ali Cuzî, Mefhumü'l-akl ve'l-kalb fi'l-Kur'an ve's-sünne, Beyrut: Dâru'l-ilim, 1983, s. 42. Ayrıca, aklın sözlükteki manaları hakkında detayla bilgi için bkz. Ünal, Yavuz, Hadisler Tespitte Yöntem Sorunu, Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s. 31.

⁸⁵⁹ Bkz. Cürcânî, Ebu'l-Hasen, Ali b. Muhammed eş-Şerif, et-Ta'rifât, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983, I, 151.

⁸⁶⁰ Cürcânî, et-Ta'rifât, I, 151; Feruzabadî, el-Kamusü'l-muhit, "Akıl" mad, s, 1336.

⁸⁶¹ Cürcânî, et-Ta'rifât, I, 152.

⁸⁶² İbn Teymiyye, Der'u te'aruzi'l-akli ve'n-nakl (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Riyâd, 1991, I, 133.

⁸⁶³ İbn Teymiyye, Der'u te'aruz, I, 133-156.

İbn Kayyım'a göre, haberler iki kısma ayrılır: Birincisi, salim akıl sahibi kişilerin kabul ettiği haberler; ikincisi ise, aklın tek başına idrak edemediği haberlerdir. Meselâ, akıl gayb hakkındaki haberleri, kıyâmet günü, sevap ve ceza ile ilgili haberleri şeriat olmadan idrak edemez. (Yani şeriat sahibi tarafından hakkında bir açıklama yapmadan biz onun hakikatini keni aklıyla anlamayabiliriz). Bundan dolayı akla göre mümkün olmayan herhangi bir hüküm ise şu iki ihtimalin dışında olamaz: Ya haber yalandır ya da akıl fasit ve batıldır. Çünkü Rasûlullah (s.a.v) aklın kabullenemeyeceği şeyler hakkında haber vermemiştir.⁸⁶⁴

Hatib el-Bağdâdî, aklın prensiplerine ters bir haberin batıl olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre, şeriat aklın tecviz ettiği alanda varit olmuştur. Dolayısıyla akla muhalif olan haberleri kabul etmez.⁸⁶⁵

Muallimi el-Yemânî'ye göre, dört yerde, hadis öğrenirken, hadis öğretirken, râvîlerin güvenilir olup olmadıklarına bakarken ve hadisin sıhhatine hükmederken, yani hadis ilminin her merhalesinde akla başvurulmuştur.⁸⁶⁶

Salahattin Polat, hadislerin akıl kriterine vurulmasında bazı hususlara çok dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, sem'î delillerle teâruzu söz konusu olan akıl, akl-ı selimdir. Zira insan farklı sebeplerden dolayı aklını yanlış kullandığından dolayı hatalı sonuçlara varmaktadır. Akla aykırı görülen hadislerin ilk aşamada reddedilmeyip bilakis bir tefsir veya te'vile ihtimali olabileceği düşünülmelidir. Ayrıca gaybî (Kıyamet saati, ahiret alemi, cennet, cehennem, mizan, sırat, melekler alemi ve mahşer gibi) konularda olduğu gibi aklın idrak edemeyeceği hadisleri akıl kriterine vurmaktan sakınmalıdır. Buna ilave olarak hadisler zahirî manasının dışında olan mecaz, işaret, kinaye gibi manaları barındırabileceği gibi müteşabih de olabilir.⁸⁶⁷

Âlimlerin, akıl ile naklin çatışması konusundaki görüşlerine işaret ettikten sonra herhangi bir hadisin akla ters düşmesi durumunda, cevaplandırılması gereken en önemli soru, aklın temel özelliklerinin ne olduğu ve hangi akla binaen hadisin zayıf sayılacağıdır. Bu hususta ilk olarak şunu itiraf etmek zorunluluğu vardır ki, hadisin hangi ve kimin aklına ters düşmesi kesin bir delille sabit değildir. Böyle kesin bir

⁸⁶⁴ İbn Kayyım, Kitabu'r-ruh, Beyrut, 1982, s. 86.

⁸⁶⁵ Hatib el-Bağdâdî, el-Fakih ve'l-mütefekkih, I, 354; Şirâzî, el-Lüma' fi Usûli'l-fıkh, I, 82.

⁸⁶⁶ Yemânî, Abdurrahmân el-Mu'allimi, el-Envârü'l-kâşife, Beyrut, 1982, s. 5.

⁸⁶⁷ Polat, Hadis Araştırmaları, s. 250.

kuralın olmamasının sebebi, akıllar arasında kişiden kişiye farklılıkların bulunmasıdır. Bundan dolayı birçok soru ortaya çıkabilir. Naslarla çelişme veya çatışma durumlarında hüküm için esas kabul edilecek aklın hangi özelliğidir? Bir şahıs bazen bir şeyi akıl dışı kabul eder ama bir başkasının aklı aynı şeyi akıl dışı görmeyebilir. Bazı akıllar garizî (fitrî) olur, bazen tecrübî, ilmî, kültürel birikimin ürünü olur; bazen de ikisini aynı anda kapsar. O zaman bu akıllar arasında farklılıkların olması mümkündür. Şöyle bir durumda var ki, akıl akla dayanmayı doğru görmez. Yani bir kişinin aklı, başka bir kişinin aklının kabul ettiği hususlara doğrudan güvenemez. Biz aklı hâkim konumunda kabul etsek bile o zaman şu soru sorulur, kimin aklıyla hükmedeceğiz? Çünkü her ekole, her mektep ve meşrebe bağlı olanlar akıl sahibidir. Hadis hafızlarının aklıyla mı? Fıkıh âlimlerinin aklıyla mı? Sofilerin aklıyla mı? Usulcülerin aklıyla mı? Yoksa felsefecilerin aklıyla mı hükmedeceğiz? Hâlbuki felsefecileri bir grup olarak kabul edersek aralarında birbirlerini çelişkiye götürecek kadar ihtilafları vardır. Bir grup içerisinde bile bazı kimseler bir şeyi doğru kabul ederken, bazıları ise yanlış kabul etmektedir. Bazısı bir şeyi yaparken, diğer bazısı yıkmaktadır. Burada doğru olan hangisinin aklıdır? Acaba olgucuların aklı mı? Algıcıların aklı mı? Yoksa maddecilerin aklı mı? Buradan anlaşılmaktadır ki, akıl değişken ve birden fazladır. Netice olarak aklın sahih hadislerle çeliştiği hükmünü söylememiz zordur. Ancak, akıl hadisle çeliştiği zaman o hadisin filan kişiye göre (yani filan kişinin aklına göre) akla aykırı olduğunu söyleyebiliriz. Bazen akli deliller naklin zahiriyle çelişebilir ya da bazı mecazi manalarda akıl nakil çelişkisi görülebilir ya da haber-i vahidin akılla çatışması olabilir. Ancak sahih olan akıl (akl-ı selim) sahih nakille asla çelişmez. Bu yüzden akıl ile nakil arasında çelişki olduğunda akıl esas alınarak naklin te'vili gerekir.

Bu başlık altında tenkidçilerin akla aykırılık gerekçesiyle reddettikleri hadisler hakkında, Kur'an ve sünnetin bütünlüğü içinde, mu'tedil, aşırılıktan uzak ve özellikle akl-ı selimi (yani selamete ermiş akıl, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilen ve doğru karar verebilen aklı) ölçü olarak değerlendirmelerde bulunacağız.

C. Akla Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler

Buhârî'de Hz. Davûd'un Zebur okuması, etin bozulması, ezân okunduğu zaman şeytan'ın yellenerek kaçması, kurt ve öküzün konuşması, maymunların recm uygulaması, Zeyd b. Sabit'in bir ayeti sadece Huzeyme b. Sabit'in yanında bulması ve

ölümün koç suretinde ölmesi gibi farklı konularla ilgili toplam 9 hadis akla aykırılık sebebiyle tenkide uğramıştır. Tenkid edilen hadisler şunlardır:

1. Hz. Davûd'un Zebur Okuması

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

خفف على داود القراءة، فكان يأمر بدابته لتسرح، فكان يقرأ قبل أن يفرغ يعني القرآن.

“Hz. Davûd için kıraat kolaylaştırılmıştı. O hayvanının eğerlenmesini emrederdi. İşini bitirmeden önce Kur'an (Zebur) okurdu.”⁸⁶⁸

Buhârî'nin bu hadisini bazı âlimler iki sebepten dolayı akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir: Birincisi Hz. Davûd zamanında Kur'an daha indirilmemişti. İkincisi ise, bu kadar kısa sürede Zebur veya Tevrat'ı baştan sona okuyarak bitirmek aklen mümkün değildir.⁸⁶⁹

Aynî, hadis hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “Zebûr ramazan ayında İbrani dilinde Allah tarafından Hz. Davûd'a indirildi. Zebur'da toplam 150 sure vardır. Bu 150 surenin ellisi Buhtunnasır ile alakalı, diğer ellisi de Rumlarla alakalıdır. Geriye kalan ellisi ise, ilim ve hikmet ile alakalı bilgiler içermekteydi. Fakat Zebûr'da helal ve harâm ile alakalı şeri hükümler taşıyan âyetler yoktu.”⁸⁷⁰ Sonra Aynî, Rabi' b. Enes'in bu konuda şöyle söylediğini nakleder: “Zebûr'da Allah'ın hamd ve sena ile ilgili âyetleri vardı.” Katade, “biz aramızda Zebûr'da hamd, sena ve duâ ile ilgili âyetlerin mevcut olması ve helal harâm, şeri ahkâm ile ilgili âyetlerin mevcut olmaması ile alakalı konuşuyorduk” demiştir. Allah insanlar arasından seçtiği kullar için mekânı katladığı gibi zamanı da katlar. Bu yüzden Hz. Davûd'un belirtilen kısa sürede Zebur'u okuması mümkündür.⁸⁷¹

Kastalânî, bu hadis, Allah'ın kulları için mekânı katladığı gibi zamanı da katladığına delalet eder demiştir.⁸⁷² Kastalânî'nin belirttiğine göre, İmam Nevevî, bazı insanların bir günde (gece gündüz) dört defa Kur'an'ı hatmettiklerini nakletmiştir. Aynı şekilde Nevevî, sekiz yüz altmış yedi yılında Kudüs'te Ebû Tahir hakkında günde on

⁸⁶⁸ Buhârî, Tefsir, 190, Enbiyâ, 36.

⁸⁶⁹ Müsevî, s. 150; Subhânî, Cafer, s. 359.

⁸⁷⁰ Aynî, Umde, VI, 16.

⁸⁷¹ Bkz. Aynî, Umde, XIX, 196.

⁸⁷² Bkz. Kastalânî, V, 395.

defa Kur'anı hatmettiğini duyduğunu ifade etmektedir. Kastalânî'ye göre, bu gibi durumlar Allah'ın yardımı olmadan idrak edilemez.⁸⁷³

İbn Hacer, bu hadis hakkında bereket olduğundan dolayı bazen kısa sürede çok fazla işler yapılabileceğini belirtmiştir. Zaten İmam Nevevî, Kur'an'ı gündüz dört, gece dört olmak üzere toplam bir günde sekiz defa baştan sona okuyup bitirdiğini beyan etmiştir. Elbette bu konuda bazı sûflerin akla uymayan görüşleri de vardır.⁸⁷⁴

Hiz. Davûd'un kısa sürede Zebur'u okuması ile alakalı olan hadis görünürde akla aykırıdır. Çünkü bu kadar az vakitte baştan sonuna kadar Zebur'u okuması zordur. Ama bütün hadislerle baktığımızda ilk bakışta buna benzer akla ve âdete aykırı olan birçok rivâyet görmekteyiz. Eğer Allah'ın sevdiği kullar için zamanın bereketlenmesi sabit ise, o zaman peygamberler için Allah tarafından zamanın bereketlenmesi şüphe taşımayan bir hakikattir. Burada hadisin akla aykırı görülmesinin sebebi Zebur'un Kur'an gibi düşünülmesidir. Hâlbuki Aynî'nin belirttiği gibi Zebur'un Kur'an dan daha kısa olması muhtemeldir. Zira Zebur'da sadece zikir, kısas vb. şeyler bulunmaktadır. Dolayısıyla hadisi akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmek doğru değildir. Ayrıca Buhârî rivâyetinde Hiz. Davud'un Zebur'u baştan sona okuduğuna ilişkin açık ifadeler mevcut değildir. Dolayısıyla Hiz. Davûd'un Zebur'u kısmen okumuş olması da muhtemeldir. Bununla birlikte Hiz. Davûd'un o anda yanında mevcut Zebur'un bir kısım sayfalarını okumuş olması da mümkündür.

2. Etin Bozulması

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تكن أنثى زوجها.

“Eğer İsrailoğulları olmasaydı et bozulmazdı ve eğer Hiz. Havva olmasaydı hiçbir kadın kendi kocasına hıyanet etmezdi.”⁸⁷⁵

Bazı kişiler bu hadisi iki sebepten dolayı reddetmektedir: Birincisi, etin bozulmasında esas olan İsrailoğulları değil, bakterilerdir. İkincisi ise, Hiz. Havva'dan dolayı tüm kadınların cezalandırılmasının doğru olmamasıdır. Zira, Allah Kur'an'da

⁸⁷³ Kastalânî, V, 396.

⁸⁷⁴ İbn Hacer, Feth, VI, 454.

⁸⁷⁵ Buhârî, Enbiyâ, 1, Tefsir, 179; Müslim, Redâ, 62.

“hiç kimse başka birinin yükünü yüklenmez”⁸⁷⁶ buyurmuştur. Onlara göre, bu sebeplerden dolayı hadis âyete ve aklî prensiplere aykırı olduğu için sahih değildir.⁸⁷⁷

Kırbaçoğlu, Kur'an'ın hiçbir yerinde Adem'i kandırmanın Havva olduğuna ilişkin en küçük bir delile dahi rastlamanın mümkün olmayacağını ifade etmiş ve hadisteki sözün önceki dinlerin kültürlerinden, özellikle yahudi kültüründen gelen bir anlayışın hadis biçimine sokulmuş şekli olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Kur'an'ın açıklamaları tüm bunların geçerli olmayacağını, dolayısıyla Rasûlullah'ın sözü olmayacağını açıkça göstermektedir.⁸⁷⁸

Abdulaziz Bayındır, Adem'i kandırmanın Havva olduğuna ilişkin bilgilerin Kur'an değil, Tevrat kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu bilgilerin bizim kaynaklarımıza da hadis olarak girmesi ve öylece rivâyet edilmesi muhtemeldir.⁸⁷⁹

Abdüsselam Harun, hadiste geçen “hanaza” (خنز) fiilinin “fesada” (فسد) fiili olmadığını, bu fiilin mutlak bir bozulma ifadesi taşımayan, depolamadan dolayı bozulmaya, çürümeye ve kokmaya işaret eden ince bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Ona göre, bu yüzden yahudilere eti depoladıkları için “hannaz” (حناز) denilmiştir. Çünkü onlar eti saklar, depolar ve fakirlere dağıtmazlardı.⁸⁸⁰

Kandemir, Hz. Havva'nın Hz. Adem'i cennetteki yasak ağaçtan yemeye ikna ettiğine ilişkin yaygın kanaate işaret edildiğini ve bu durumun ihanet sözüyle anlatıldığını ifade etmektedir. Ona göre, burada ihanet kelimesiyle kesinlikle günah ve ahlaki bir zaaf kastedilmemektedir. Rasûlullah bu sözyle kadınları nefisleriyle mücadele etmeye, onun her söylediğini yapmamaya teşvik etmekte, erkekleri de hanımlarından fazla şikâyet etmeyip onlarla güzel geçinmeye yönlendirmektedir. Bu hadisten kadınlar aşağılanmış gibi bir sonuç çıkarmak ise vicdansızlık olur.⁸⁸¹

⁸⁷⁶ En'am, 6/ 164.

⁸⁷⁷ Bkz. Uzun, Zekeriyya, s. 120; Necdi, Abdullah b. Ali , Müşkilatu'l-ehâdisü'n-nebevi, Lahor: Şiş Mehel, 1986, s. 12.

⁸⁷⁸ Kırbaçoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, s. 185.

⁸⁷⁹ Bayındır, Abdulaziz, <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/seytanin-kandiramadigi-ademi-havva>. 24-04-2018.

⁸⁸⁰ Ezherî, Abdüsselam Muhammed, Fehârisu mu'cemi tehzi'li'l-luga li'l-Ezheri, Kahire: Mektebetü'l-hanci, trs, VII, 209.

⁸⁸¹ Kandemir, M. Yaşar, “Hadislerde Kadın Aşağılanıyor mu?”, Altınoluk Dergisi, Ekim 2000, Sayı, 176, s. 24.

Aynî'nin ifadesine göre, İsrailoğullarına bıldırcın eti ve kudret helvası sabahtan akşama kadar karın yağdığı gibi yağardı ve onlar her gün kendilerine yetecek kadarını alırlardı. Ancak cuma günü ise, ertesi gün için de fazladan men ve selva “Bıldırcın eti ve kudret helvası” depo ederlerdi ve bunun sonucunda et bozulmaya başladılar.⁸⁸²

Bazı âlimlerin belirttiğine göre, İsrailoğullarına bıldırcın eti ve kudret helvası gökten indiğinde Allah onlara etin biriktirilmesini yasaklamıştı. Onlar Allah'ın hükmüne uyumayıp tersini yaptılar ve o günden bugüne kadar et bozulmaya devam ede geldi. Ebû Nuaym kendisi *Hilyetü'l-evliya* adlı eserindeki bir rivâyette, Vehb b. Münebbih, “Ben Allah'ın bazı kitaplarında (Tevrat ve İncil) söylediği şu sözleri buldum” dedi: “Eğer ben cesedi defnetmemeyi emir vermeseydim insanlar cesetleri evlere alırlardı (defnetmezlerdi). Eğer ben etin bozulmasını emretmeseydim zengin insanlar o eti fakirlere vermezlerdi.” Hz. Havva'nın hıyanetinden murad; Hz. Âdem'e kendilerine yasak olan o ağacın meyvelerini yemesine teşvik etmesidir.⁸⁸³

Abdüsselâm Rüstemi'ye göre, hadisin sahih anlamı şudur: İsrailoğullarından önce kimse eti biriktirmemiş. O yüzden et de bozulmamıştı. Yani onlardan önce etleri depolama gibi bir gelenek ve adet yoktu. Ne kadar yemek bulsalar onu birlikte yiyorlardı. Ama ilk defa İsrailoğulları tarafından et depolanmaya başlanmıştır. Zira onlar, Allah tarafından depolama yasaklandıktan sonra da eti depolamışlar ve etin bozulması da Allah tarafından onlara ceza olarak verilmiştir. Buna rağmen eğer bazıları İsrailoğullarından önce etin bozulmasıyla alakalı görüşü benimsiyorlarsa bununla ilgili delil getirsinler. Hadisin ikinci kısmından kasıt ise tüm kadınların fitrat ve adetlerinin aynı olmasıdır. Çünkü Hz. Havva bütün kadınların aslıdır ve o fitrat itibârîyle hata ve gaflete sahiptir. Bu yüzden bütün kadınlar fitrat ve yaratılış itibârîyle aynıdır ve onlardan da hata ve yanlış fitrattan dolayı sadır olabilir.⁸⁸⁴

Etin bozulması ile alakalı hadis hakkında âlimlerin görüşlerini zikrettik. Bu görüşlere baktığımızda hadisin sahih olduğunda şüphe yoktur. Çünkü burada etin bozulmasını değil, Benî İsrail'in yanlış ve kötü âdetlerine, amellerine vurgu yapılmaktadır. Yani onlardan önce depolama gibi bir âdet olmadığı için, etin bozulması veya bozulmaması söz konusu değildi. Hadiste eti ilk defa depo edenlerin İsrailoğulları

⁸⁸² Aynî, Umde, s. XV,211.

⁸⁸³ Bkz. Kastalânî, V, 322.

⁸⁸⁴ Rüstemi, Abdüsselâm, s. 422. Ayrıcı bkz. Hafız Zübeyr Ali, s. 44.

olduğuna işaret edilmiş olması muhtemeldir. Çünkü onlar Allah'ın emirlerine uymadılar ve et depolamaya devam ettiler. Bu yüzden etin bozulması da Allah tarafından onlara bir ceza olarak verildi. Onlar eğer Allah'ın emrine uysalardı et bozulmayacaktı. Bunun gibi, kocasına ilk hıyanet eden Hz. Havva olmuştur ve sonradan gelen kadınlara bu adet intikal etmiştir. Çünkü yeryüzünde ilk kadın ve koca olarak bilinen Hz. Âdem ve Hz. Havva'dır. Kocasına ilk hıyanet eden de Hz. Havva olmuştur. Bundan sonra kocaya hıyanet konusunda kendinden sonra gelenler, Hz. Havva'nın kız çocukları da ona tâbi olmuşlardır. Bu yüzden hadisin sıhhatinde herhangi bir problem yoktur. Ancak hadisin yanlış anlaşılmasından dolayı bazı kişiler hadisi akla aykırı diyerek zayıf saymışlardır.

3. Ezân Okunduğu Zaman Şeytan'ın Yellenerek Kaçması

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın (s.a.v) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان، وله ضراط، حتى لا يسمع التأذين، فإذا قضى النداء أقبل، حتى إذا ثوب بالصلاة أدبر، حتى إذا قضى التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه، يقول: اذكر كذا، اذكر كذا، لما لم يكن يذكر حتى يظل الرجل لا يدرى كم صلى.

"Namaz için ezân okunduğu zaman, şeytan, ezânı işitmek için yüzügeri dönüp yellene yellene kaçır. Müezzin nidayı bitirince yine gelir. Nihâyet namaz için ikamet edilince, yine yüzügeri kaçır. Müezzin ikameti bitirince gelir, insan ile nefsi arasına sokulur, fulan şeyi hatırla, fulan şeyi hatırla diyerek hiç de aklında olmayan şeyleri hatırlatır durur. Taki insan kaç rek'at kıldığını bilmez oluncaya kadar."⁸⁸⁵

Ebû Reyre, garip ve akla aykırı olan hadisler arasında bu hadisi de zikretmiştir.⁸⁸⁶

İbn Firnas, bu hadisin aklın gerçeklerine aykırı olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Eğer şeytan her ezân okunduğunda sesli bir şekilde yellenerek koşuyorsa, o zaman şeytanın gün boyunca her vakit ses çıkartarak koşması gerekir. Çünkü yeryüzünde geçen her saniyede her bir yerde ezân okunmaktadır. Aynı şekilde yeryüzünde öyle bir vakit yoktur ki, o zamanda namaz kılınmasın. Aslında bu hadisi uyduran kişi hadiste geçen yellene (ضراط) kelimesinden şeytanın sesi olduğunu anlamıştır. Hâlbuki sesli yellene insana has bir özelliktir. Çünkü insan yemek yer ve su içer; sonra hazm esnasında bazen midenin bozulmasından dolayı böyle sesler çıkarır; ama şeytanın durumu insan gibi değildir. O ateşten yaratılmıştır ve onun hiçbir şey

⁸⁸⁵ Buhârî, Ezân, 4; Müslim, Salât, 19; Malik, Salât, 63; Ebû Davûd, Salât, 31; Nesâî, Ezân, 31.

⁸⁸⁶ Ebû Reyre, s. 198.

yeme ve içme gibi bir durumu söz konusu değildir. Ayrıca şeytanın ezân esnasında oradan uzaklaşması ve namaz başladığında geri gelmesi de kabul edilecek bir nokta değildir. Çünkü namaz ezândan daha faziletlidir. O zaman nasıl olur da şeytan ezân esnasında uzaklaşır ve daha faziletli olan namaz esnasında geri gelir?”⁸⁸⁷

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre, bazıları bu hadisi şu iki sebepten dolayı reddetmektedir: Birincisi, şeytanın sesli yellenmesi mümkün değildir. Zira sesli yellenme insana has bir özelliktir. Çünkü şeytan ateşten yaratılmıştır ve onun insan gibi bir bedeni yoktur. İkincisi ise, ezândan daha faziletli olan namaz esnasında geri gelmesi ve ezân esnasında oradan uzaklaşması aklen mümkün değildir.

İbn Battâl’ın açıklamasına göre, bu hadisten hem ezânın faziletini hem de şeytanın tüm zikirler içinde en nefret ettiği zikrin ezân olduğunu anlamaktayız. Çünkü şeytan kişinin namaz kıldığı esnada okuduğu Kur’an’dan korkmayıp ona yaklaşır; ama ezândan kaçır. Ömer’den nakledilen bir rivâyette “çocuklar yaramazlık yaptığı zaman ezân okuyun” demiştir. Âlimler arasında şeytanın namazdan uzaklaşmayıp, ezânı duyunca uzaklaşması konusunda ihtilaf vardır. Bazı âlimlere göre, ezânda geçen tevhid kelimeleri ve insanları felaha çağırması, şeytanın ezândan uzaklaşmasının sebebidir. Arefe gününde de müslümanların sürekli kelime-i tevhid getirdiğini duyduğu zaman şeytan oradan da kaçır. Diğer âlimlere göre, şeytanın ezândan kaçmasının sebebi, kıyâmet günü Âdemoğullarının Allah’ın vahdaniyetini anmasına şahitlik etmemek içindir. Bir hadiste: “İnsanlardan ve cinlerden kim ezânın sesini duyarsa, kıyâmet günü şahitlik eder” buyurulmuştur. Başka hadiste ise, ezândan sonra camiden çıkılması men edilmiştir.⁸⁸⁸ İbn Battâl’a göre, ezândan sonra camiden çıkmanın men edilmesi, şeytana benzememek içindir.⁸⁸⁹

İbn Hacer’e göre, şeytanın sesli yellenmesini hakikî manaya hamletmek mümkündür. Çünkü şeytanın da bedeni var ve onun da yellenmesi mümkündür. Diğer bir ihtimal ise şeytanın sesli yellenmesinden kasıt, onun ezândan çok nefret ettiğinin beyanıdır. Et-Tibî, şeytanın, ezân esnasında kendinden farklı sesler çıkarıp ve bu seslerden dolayı ezân sesini duymayacağını ve hadisteki bu seslerin yellenme ((ضراط)) kelimesiyle tabir edildiğini belirtmiştir. İbn Hacer, bu kelime ile şeytanın ezân

⁸⁸⁷ İbn Firnas, s. 61.

⁸⁸⁸ İbn Battâl, II, 232.

⁸⁸⁹ İbn Battâl, II, 233.

okunduğu saatlerdeki utanç ve rezilliğinin ifade edildiğini söylemiştir.⁸⁹⁰ Ayrıca şeytanın bilerek yellenmesinin iki sebepten dolayı olduğunu belirtmektedir. Birinci sebep, ezân sesini duymamak için kendini bu seslerle meşgul eder. İkinci sebep ise, cahiliye dönemindeki insanların ezân ve namaz esnasında alay etmek için bazı sesler çıkardıkları gibi, aynı şekilde şeytanın da bu seslerinden, “ezânı istihza etmesi kastedilmiştir” denilebilir. Şeytandan, ezân korkusundan dolayı bu seslerin kendi kendine çıkması da mümkün olabilir.⁸⁹¹

Aynî, hadiste şeytanı, korku içerisinde koşan bir adama benzetmektedir. Zira ona göre, korkudan dolayı koşan adamın organlarının sesleri kendi kendine kontrolsüz olarak çıkabilir. O yüzden şeytanın ezân okunduğu zamanki durumu, koşan adam durumu gibidir. Şeytanın ise gerçekte öyle sesleri yoktur. Elbette şeytan için de yellenme mümkündür. Çünkü o da ruh sahibidir. Ama keyfiyetini biz bilemeyiz. Şeytanın ezândan kaçmasının hikmeti konusunda Aynî de İbn Battâl’la aynı görüşe sahiptir.⁸⁹²

Şener Şahin, “Bir Mizah unsuru Olarak Klasik Arap Kaynaklarında ‘Yellenme’ Teması” adlı makalesinde, bu hadisi ele almış, konuyla ilgili hadislerde “şeytana yellenerek kaçtı” denilmesinin ezânı işittiği esnadaki duymuş olduğu rahatsızlığı çarpıcı bir şekilde ifade etmek için söylendiğini ifade etmiştir. Ona göre, “yellenme” fiilinin şeytana nisbet edilmesi hakikî manada değil, mecazî anlamdadır.⁸⁹³

Ebû Şehbe, gaybî konuları içeren böyle merfu bir hadisin reddedilmesinin imkanı olmayacağını belirtmektedir. Ona göre, bu hadisi ancak cinlerin var olduğuna iman etmeyen kişiler inkâr edebilir. Hâlbuki cinlerin var olmaları, Kur’an’da da geçmektedir. Kur’an’da geçen bir şeyi inkâr edenler hakkında hüküm açıktır, o da kâfir olmaktır. Ancak bu hadiste şeytanın ezândan nefret etmesi mecazi yönden ele alınmaktadır. Burada, ezân esnasında şeytanda çok nefret ve buğuz meydana geldiğine işaret vardır. Arap dilinde buna benzer birçok örnekler mevcuttur. Şâyet hadise zahirden anlaşılan mana hamledilse bile, bu hadiste hiçbir problem yoktur. Çünkü şeytan da yer,

⁸⁹⁰ İbn Hacer, Feth, II, 85.

⁸⁹¹ İbn Hacer, Feth, II, 86.

⁸⁹² Aynî, Şerhu Ebi Davud (thk. M. Mustafa el-A’zamî), Abudabi: Müessesetü Zeydân b. Sultân, 2004, II, 464; Umde, V, 111; Kastalânî, II, 5.

⁸⁹³ Şahin, Şener, “Bir Mizah unsuru Olarak Klasik Arap Kaynaklarında ‘Yellenme’ Teması”, U.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 1, 2011, s. 59-116.

içer ve bizi görebilir; ancak biz onu göremeyiz. Bu hadis aslında gaybla ilgilidir. Allah, kendi peygamberlerine bazı gaybî haberler verir.⁸⁹⁴

Buhârî’de geçen şeytanın ezân vaktinde sesli olarak yellenmesi ile alakalı olan hadis sahihtir. Bu hadis, yaklaşık bütün hadis kitaplarında zikredilmiştir. Zira şeytanın vücut sahibi olduğuna inanmayanlar şeytanın yellenmesi ya da böyle bir şeyin olmasına da inanmazlar. Hâlbuki Kur’an’da şeytanın vücut ve kabile sahibi olma gibi diğer özellikleri de zikredilmektedir. Kur’an da geçen şeytanın “beni ateşten yarattın ve onu çamurdan yarattın”⁸⁹⁵ sözleri, vücut sahibi olduğuna delalet eder. Kehf suresinde Allah şöyle buyurur; “Siz beni bırakıp da İblis’i (şeytanı) ve neslini kendinize dostlar mı ediniyorsunuz? Hâlbuki onlar, size düşmandır.”⁸⁹⁶ Eğer Kur’an’da şeytanın vücut sahibi olduğunda şüphe yoksa, o zaman şeytanın yemek yemesi, insanlara vesvese vermesi ve korkudan dolayı sesli yellenmesi de akla aykırı değildir. Şeytan da insanlar gibi hava veya gaz çıkararak yellenebilir. Şeytan’ın koşması Kur’an’da da sabittir. Enfal suresinin 48. âyetinde şeytanın melekleri gördüğü zaman koşmasından bahsedilmektedir. Ancak en doğrusu şeytanın yellenmesinden hakikî mana değil, mecazî bir anlamın kastedilmiş olma ihtimalidir.

4. Kurt ve Öküzün Konuşması

Ebû Hureyre Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

بينما راع في غنمه عدا عليه الذئب، فأخذ منها شاة فطلبه الراعي، فالتفت إليه الذئب فقال: من لها يوم السبع، يوم ليس لها راع غيري؟ وبينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، فالتفتت إليه فكلمته، فقالت: إني لم أخلق لهذا ولكني خلقت للحرث " قال الناس: سبحان الله قال النبي صلى الله عليه وسلم: إني أومن بذلك، وأبو بكر، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

"Bir çoban, koyun sürüsü içinde bulunduğu sırada sürüye kurt saldırdı ve ondan bir koyun aldı. Çoban ondan (koyunu) istedi. Bunun üzerine kurt, çobana yüzünü çevirdi ve “sürüsünün benden başka çoban bulunmayacak olan o yırtıcı hayvanlar gününde, koyunu benden kim kurtarır?” dedi. Başka bir adam, bir öküzün üzerine yük yüklemiş halde onu yürütüyordu. Öküz o kimseye yüzünü çevirdi ve onunla konuşmaya başladı ve “ben bunun için yaratıldım, ancak ben tarla sürmek için yaratıldım” dedi. İnsanlar

⁸⁹⁴ Ebû Şehbe, s. 185.

⁸⁹⁵ A’raf, 7/ 12.

⁸⁹⁶ Kehf, 18/ 50.

(bu hikâyeye hayret ederek) “Sübânallah” dediler. Bunun üzerine Rasûlullah: “Ben (bu hayvanların) böyle konuştuğuna inanıyorum. Ebû Bekir ve Ömer de böyle inanırlar” buyurdu.⁸⁹⁷

Bazıları Buhârî’nin bu hadisinin akla aykırı olduğunu iddiâ etmişlerdir. Şerefuddin el-Mûsevî, Ebû Hureyre’nin bazen çok garip ve tuhaf hadisleri naklettiğini, ancak bazen de akıl ve âdete göre mümkün olmayan hadisleri rivâyet ettiğini ve onlardan birisinin de bu hadis olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu hadiste öküzün ve kurdun fasih Arapça konuştuğu anlatılıyor ve dinleyenler de onların konuştuklarını anlıyorlar. Hâlbuki böyle bir olay gerçekleşmemiştir ve böylesi asla mümkün değildir. Ama bazen Allah, peygamberlerine, peygamberliğinin ispatına ihtiyaç duyulduğu zaman mucize vermektedir. Fakat burada öyle bir durum söz konusu değildir. Bu yüzden bu hadisi aklen kabul etmek mümkün değildir.⁸⁹⁸

Kastalânî, kurt ve öküzün konuşmasının aklen mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre, nefsî ve aklî açıdan konuşmak mümkündür; ama nefsî kelimeler için akıl şarttır. Kurt ve öküzde de aklen yaratılması caiz ve mümkündür. O yüzden mucize sahibi Peygamber, böyle mümkün olan bir şeyin gerçekte olduğunu söylerse biz aklen bunu kabul ederiz.⁸⁹⁹

Ebû Hubbillah, Şerefuddin el-Mûsevî’nin bu hadis ile ilgili olan itirazlarını reddedip onun reddinde vehim olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu hadisi şiilerin meşhur âlimi Muhammed Bakır *Biharü’l-Envar* adlı eserinde “Tilki, tavşan, kurt ve aslan” (باب الثعلب والأرنب والذئب والأسد) ismiyle bir bab altında tam olarak nakletmiştir ve bu vakanın Medine dışında olduğunu da söylemiştir. Allah her şeye kadirdir, o istediğine konuşma gücünü verir ve istediğinden de bu gücü alır. Kur’an’daki bir âyette “Kıyâmet gününde insanın organları ona aykırı şahitlik edecek” buyurulmuştur. Şâyet organlar bile konuşabiliyorsa, o zaman kurt ve öküzün konuşması da mümkündür. Hâlbuki bunu söyleyende Peygamber Efendimiz’dir. Şiilerin kitaplarında buna benzer birçok rivâyet bulunmaktadır. Meselâ at, yılan konuşması, aslanın gelip Hz. Ali’ye teslim olması, elbiselerin konuşması gibi diğer hayvanların konuşması sabittir. Şerefuddin el-Mûsevî

⁸⁹⁷ Buhârî, *Ashâbü’n-nebî*, 5; Müslim, *Fezâil*, 13.

⁸⁹⁸ Mûsevî, s. 115.

⁸⁹⁹ Kastalânî, IV, 175.

kendi kitaplarında geçen böyle rivâyetlerden haberdar değil midir!? Veya onların kitaplarında geçen bu vakalar doğrudur ve Buhârî'nin naklettiği hadisler sahih değildir!⁹⁰⁰

Buhârî'de geçen öküz ve kurdun konuşması ile alakalı hadise ilk bakıldığında akla aykırı olduğu görülmektedir. Çünkü dünyada öküz veya diğer hayvanların konuşması mümkün değildir. Fakat Allah istediği zaman ister hayvan olsun ister bitki olsun istediğine konuşma gücü verebileceğinden dolayı bu hadisin sahih olma ihtimali de vardır. Dolayısıyla hadisi uydurma saymak zordur. Fakat zahîrî anlama bakılacak olursa, akla aykırı gözükmesi doğaldır. Bize göre burada mecâz mevcut olup lisan-ı hal ile konuşma söz konusu olabilir. Yani şayet kurt ve öküz konuşabilseler de böyle söyleyeceklerdir. Fakat onlarda konuşabilecek güç yoktur.

5. Maymunların Recm Uygulaması

Amr b. Meymun şöyle demiştir:

رَأَيْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قَرْدَةً اجْتَمَعَ عَلَيْهَا قَرْدَةٌ، قَدْ زَنْتَ، فَرَجَمْتُهَا مَعَهُمْ.

“Ben cahiliye döneminde bir grup maymunun, zina yapan bir maymunu yakaladığını ve recm cezasını uyguladıklarını gördüm. Ben de onlarla beraber recmettim.”⁹⁰¹

Amr b. Meymun meşhur bir tabii ve sika bir kişidir.⁹⁰² Amr b. Meymun'un bu rivâyetini İsa b. Hittan detaylı olarak nakletmiştir.⁹⁰³ Bu rivâyet İbn Asâkir'nin *Târihu Dimaşk*'ta geçmekle beraber Buhârî'nin *Târihu'l-kebir*,⁹⁰⁴ *Mustehrec-i İsmâîlî*, *Mustehrec-i Ebû Nuaym*'da da geçmektedir.⁹⁰⁵

İmam Buhârî bu rivayeti Amr b. Meymun'dan muallak olarak nakletmiştir. Muallak rivayetler, Buhârî'nin *el-Camiu's-sahih*'inde bir sayıma göre 1341 adet olup bunların büyük bir kısmın *Sahih*'in diğer yerlerinde senedleriyle birlikte verilmiş, sadece 160'ının muttasıl rivayetine eserin hiçbir bölümünde rastlanmamıştır. İbn Hacer, *Tağliku'ta'lik* adlı eserinde muallak hadislerin muttasıl rivayetlerini tesbit etmeye

⁹⁰⁰ Ebû Hubbillah, s. 14.

⁹⁰¹ Buhârî, Menâkib, 27.

⁹⁰² Bkz. İbn Hacer, Takribu't-tahzîb (thk. Muhammed Avvame), Surye: Dârü'r-Reşid, 1986, s. 5122.

⁹⁰³ İbn Asâkir, 49, 292.

⁹⁰⁴ Buhârî, Tarihu'l-kebir, VI, 366.

⁹⁰⁵ Bkz. İbn Hacer, Feth, VII, 160.

çalışmıştır.⁹⁰⁶ Fakat tespit edilen rivayetler arasında Amr b. Meymun'un söz konusu rivayeti de yoktur. Ayrıca İmam Buhârî bu rivayeti *Târihu'l-kebir*'de de muallak olarak nakletmiştir.

Ele aldığımız diğer rivâyetler gibi bunu da bazıları aklın gereklerine aykırı olduğunu söyleyerek reddetmiştir.⁹⁰⁷ Hadisle ilgili sorulan bazı sorular şunlardır: “Maymunlarda da şeriat mı var? Maymunlar da nikâh kısıyorlar mı? Eğer nikâh olursa zina da olabilir, nikâh yoksa o zaman zina nasıl olur? Râvî bu şeyleri nasıl anlamış? O maymunların dilini mi biliyordu?”⁹⁰⁸

İbn Hacer, Amr b. Meymun'dan nakledilen bu rivâyetin İbn Abdülber tarafından kabul edilmediğini ve bu rivâyette mükellef olmayan bir hayvana zina nispet edildiğini ve ona had cezânın uygulandığını söylediğini nakletmiştir. Ayrıca İbn Abdülber âlimlerin bunun doğru olmadığını söylediklerini ifade etmiştir.⁹⁰⁹ İbn Hacer'e göre, bu rivâyette zina olduğu ve recm cezasının uygulandığı sabit değildir. Aksine râvî, maymunların bir maymunu taşlama ve vurması durumunu zina ve recme benzetmiştir. Burada hayvanların mükellef olup olmadığı da söz konusu değildir. Humeydi, bu rivâyetin garîb olduğunu belirttikten sonra, “Bu rivâyet Buhârî'nin bazı nüshalarında geçer ama asıl kitabında yoktur. Belki de sonradan gelenlerden biri bu rivâyeti Buhârî'nin kitabına dâhil etmiştir” demiştir. Ama bu görüş kabul edilemez. Çünkü Firebri de bunu rivâyet etmiştir. İsmâîlî ve Ebû Nuaym da kendi *Müstahrec*'lerinde rivâyet etmiştir. Ancak bu hadis Nesefî rivâyetleri arasında yoktur.⁹¹⁰

Aynî de hadis hakkında önce İbn Abdülber'in sözünü zikretmiş, sonra hadisi tevîl hususunda İbn Hacer'in görüşünü benimsemiştir.⁹¹¹

Amr b. Meymun'un maymunların recmi ile ilgili rivâyetini ilk bakışta akılla açıklamak mümkün gibi gözükmemektedir. Çünkü maymunlar mükellef olmadıkları halde birbirlerine recm cezası veremezler. Bu rivâyet ne Rasullulah'ın ne de bir sahabinin sözüdür. İlgili rivâyetin bir tabiinin câhiliyye döneminde gördüğü bir vaka

⁹⁰⁶ İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik alâ Sahihî'l-Buhârî* (thk. Saîd Abdîrahman), Beyrut: Mektebetü'l-islâmî, 1405.

⁹⁰⁷ Kur'an Araştırmaları Grubu, s. 288.

⁹⁰⁸ Hadise yönelik itirazlar için bkz. Eserî, *İrşadu'l-Hak*, s. 23-30.

⁹⁰⁹ İbn Hacer, *Feth*, VII, 159.

⁹¹⁰ İbn Hacer, *Feth*, VII, 160.

⁹¹¹ Aynî, *Umde*, XVI, 299.

olduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca, İmam Buhârî bunu muallak olarak nakletmiştir. Sonuç olarak bu, Amr b. Meymun'un câhiliyede görmüş olduğu bir vakadır. İbn Hacer, *Tağliku'ta'lik* adlı eserinde muallak hadislerin muttasıl rivayetlerini tesbit etmeye çalışmıştır. Fakat bazı tesbit etmeyen rivayetlerinde Amr b. Meymun'un söz konusu rivayeti de yoktur. Bununla birlikte İmam Buhârî bu rivayeti *Târihu'l-kebir*'de de muallak olarak nakletmiştir. Buhârî'nin muallak olarak nakletmesi bunun sahih olmadığına işaret etmesi de muhtemeldir. Dolayısıyla bu akla aykırı bir durumdur. Fakat böyle bir olayın vuku bulması da muhtemeldir. Ayrıca kesin olmamakla birlikte, Amr b. Meymun, maymun lafzını aşağılama amacına binaen bir insan topluluğu hakkında da kullanmış olabilir. Bu ihtimale göre, maymun lafzı hakikî anlamda değil de, mecazî bir bağlamda kullanılmıştır.

6. Zeyd b. Sabit'in Bir Âyeti Sadece Huzeyme b. Sabit'in Yanında Bulması

Hz. Zeyd b. Sabit şöyle demiştir:

نسخت الصحف في المصاحف، ففقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ بها، فلم أجد لها إلا مع خزيمة بن ثابت الأنصاري الذي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته شهادة رجلين.

“Ben suhuflardan Kur'an'ı (âyetlerini) topladım, ama Peygamberimiz'den dinlediğimiz ahzab suresinin bir âyetini eksik gördüm ve sonra o âyeti sadece Hz. Huzeyme b. Sabit yanında buldum. Huzeyme b. Sabit, Hz. Peygamber'in ifadesiyle şahitliği iki kişiye denk olan bir sahâbeydi.”⁹¹²

Bu hadisi bazı kişiler üç sebepten dolayı akla aykırı olduğunu söyleyip kabul etmemiştir: Birincisi, bu rivâyette Kur'an'ın sahâbe döneminde toplandığı görülmektedir. Hâlbuki Kur'an, Rasûlullah'ın (s.a.v.) döneminde toplanmıştı. İkincisi, Kur'an'ı o dönemde Huzeyme b. Sabit'tin dışında birçok sahâbe ezber olarak bilmekteydi. Bu yüzden bu âyetin sadece Huzeyme b. Sabit'in yanında bulunması aklen mümkün değildir. Üçüncüsü, eğer bu rivâyeti kabul edecek olursak, o zaman Kur'an'ın bize haber i-vahid yoluyla ulaştığı anlaşılır.⁹¹³

İbn Battâl'a göre Zeyd b. Sabit'in bu âyeti sadece Huzeyme b. Sabit yanında bulmasından muradı, diğer sahâbenin ezberlerinde olan bu âyeti unutmaları ve hiç

⁹¹² Buhârî, Cihâd, 12, Tefsir, 247.

⁹¹³ Subhânî, Cafer, s. 225.

kimsenin ezber olarak bilmemesi değildir. Çünkü Hz. Zeyd b. Sabit'in kendisi de hafızdı. Başka rivâyetlerde Ömer ve Ubey b. Ka'b'ın bu âyeti Rasûlullah'tan (s.a.v.) işitmeleri hakkında şahitlikleri de sabittir.⁹¹⁴

Aynî ve Kastalânî'nin açıklamalarına göre, bu hadisten sahabilerin söz konusu âyeti ezber olarak bilmemesi üzerine delil getirilemez. Çünkü hadisteki Hz. Zeyd b. Sabit'in sözünden bu âyeti yazılı şeklinde sadece Hz. Huzeyme b. Sabit'in yanında bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Zeyd b. Sabit, kendisinin de bu âyeti Peygamberimiz'den dinlediğini söylemiştir. Buradan, sahabenin bu âyeti ezbere bildikleri anlaşılmaktadır. Fakat yazılı bir şekilde Huzeyme b. Sabit'ten başka birinin yanında yoktu ve bundan dolayı Kur'an'ın haber i-vahid yoluyla bize ulaşması ve şüpheyi düşülmesi doğru değildir. Çünkü sahabeler ezber olarak Kur'an'ın her âyetini biliyordu. Zira rivâyetlerde Hz. Ömer ve Hz. Ubey b. Ka'b'ın bu âyeti, Peygamberimiz'den dinlediği de sabittir. Bu yüzden bunlar (yani Hz. Ömer, Hz. Ubey b. Ka'b ve Huzeyme b. Sabit) bir cemaattir.⁹¹⁵

Buhârî'nin rivâyeti Zeyd b. Sabit'in bir âyeti sadece Hz. Huzeyme b. Sabit'in yanında bulunduğuyla ilgilidir. Cafer Subhânî'nin bu hadis ile ilgili bazı itirazları, onun yanlış anladığına delalet eder. Çünkü ona göre, Kur'an Peygamberimiz'in döneminde mushaf şeklinde toplanmıştır. Halbuki Hz. Peygamber döneminde Mushaf mevcut değildir. İkinci itiraz ise, bu âyetin tüm sahâbe tarafından unutulması yaklaşımıdır ki, bu da onun hadisi doğru anlamadığını göstermektedir. Çünkü hadiste bu âyetin bütün sahabeler tarafından unutulması sabit değildir. Ayetin Huzeyme b. Sabit'ten başkasının yanında bulunmadığı, hadisile sabittir. Üçüncü nokta ise, Kur'an'ın mutevâtir olarak gelmemesi de doğru değildir. Çünkü bu âyetin Kur'an'dan olması ile ilgili diğer sahabelerin şehadet ve beyanı mevcuttur. Ayrıca böyle olsa bile sadece o ayet için söz konusu olabilir, tüm Kur'an için değil. Sonuç olarak Cafer Subhânî'nin tenkidleri yersizdir.

⁹¹⁴ İbn Battâl, V, 23.

⁹¹⁵ Bkz. Aynî, Umde, XIV, 104; Kastalânî, V, 46.

7. Ebû Hureyre'nin Unutkanlığının Zail Olması

Ebû Hureyre şöyle demiştir:

قلت: يا رسول الله، إني أسمع منك حديثا كثيرا أنساه؟ قال: "ابسط رداءك" فبسطته، قال: فغرف بيديه، ثم قال: "ضمه" فضممته، فما نسيت شيئا بعد.

“Ya Rasûlullah! Ben senden birçok hadis işitiyorum, akabinde onları unutuyorum” dedim. O da bana “Rıdanı yay!” buyurdu. Ben de yaydım. Rasûlullah kendisi eliyle birşey avuçlayıp ridanın içine attı. Sonra “Topla” diye emretti. Ben de topladım. İşte ondan sonra hiçbir şeyi (hadisi) unutmadım.”⁹¹⁶

İbn Firnas, Ebû Hureyre'nin naklettiği bu hadis hakkında, Rasûlullah'ın rida üzerine bazı hareketler yaptıktan sonra ve Ebû Hureyre'nin o ridayı göğsüne sardıktan sonra bir şey unutmamasının mümkün olmadığını söylemektedir. Zira ona göre, Kur'an da Kehf suresinin “Hiçbir şey hakkında sakın yarın şunu yapacağım” deme, ancak “Allah dilerse yapacağım” de. Unuttuğun zaman rabbini hatırla ve “Umarım rabbim (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا إن يشاء الله...)” de, ⁹¹⁷ âyetinde Rasûlullah'a unutkanlığından nasıl kurtulacağı ile alakalı bir ifade yoktur. Eğer Hz. Peygamber sihir gibi böyle bir güce sahip olsaydı sadece insanların göğüslerine ellerini sarıp bu tür unutkanlıklarından kurtarırdı. İbni Firnas'a göre, unutkanlık sadece kişilere ait olan bir şey olmayıp, peygamberleri de etkilemiştir. Kur'an'da geçen Hz. Musâ ile Hz. Hızır arasındaki konuşmada Hz. Musâ, Hz. Hızır'a şöyle dedi; “Unuttuğum için bana çıkışma.”⁹¹⁸ Bu yüzden böyle bir şey doğru olmaz.⁹¹⁹

Bu hadisi müsteşrikler de eleştirmiş ve hadisin uydurma olduğunu söylemişlerdir. Ebû Reyre de bu hususta müsteşriklerle aynı görüştedir. O da bu hadisin akla aykırı olduğunu söylemiştir. Onlara göre, bütün sahâbe arasında sadece Ebû Hureyre'nin unutmaması mümkün değildir. Hâlbuki bazı rivâyetler, onun unutkanlığına delildir. Meselâ, namazda sehv ile ilgili Zülyedeyn (meşhur bir sahibi idi) vakasında

⁹¹⁶ Buhârî, İlim, 42; Tirmizî, Menâkib, 47.

⁹¹⁷ Kehf, 18/ 23-24.

⁹¹⁸ Kehf, 18/73.

⁹¹⁹ İbn Firnas, s. 36.

Ebû Hureyre o namazın öğlen ya da ikindi olduğunda şüphe etmiştir. Bu ve buna benzer diğer rivâyetlerde de Ebû Hureyre'nin unutkanlığı ile alakalı bazı deliller mevcuttur.⁹²⁰

Kastalânî, bu hadisi Rasûlullah'ın (s.a.v.) zahirî mucizelerinden sayıp Ebû Hureyre'nin unutkanlığını sadece bir rida ile gidermesinin Peygamber'in bir işi olduğunu ve aklen buna itiraz etmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁹²¹

İbn Hacer, bu hadiste Ebû Hureyre'nin faziletine dair açık bir delil olduğunu belirtmiştir. Ona göre, hadis nübüvvetin delillerinden bir delildir ve Peygamber'imizin mucizesidir. Çünkü unutkanlık insanın adetlerindendir. Ebû Hureyre, önce kendi unutkanlığını itiraf etmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duâsının bereketiyle Allah onu bu unutma hastalığından kurtarmıştır. İmam Hâkim'in *Mustedrek*'inde geçen bir rivâyette, Hz. Zeyd b. Sabit şöyle bir vaka nakleder: “Bir gün ben, Ebû Hureyre ve benim bir arkadaşım ile birlikte Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanındaydık ve Rasûlullah (s.a.v.) bize duâ edin dedi; ben ve benim arkadaşım duâ ettik; Rasûlullah (s.a.v.) da bizim duâmıza “âmin” dedi. Sonra Ebû Hureyre şöyle duâ etti “Allah'ım ben senden arkadaşlarımdan istediğinin aynısını isterim ve senden hiç unutmayacağım bir ilim isterim” onun duâsına da Rasûlullah âmin dedi ve sonra bizde bunun aynısı gibi duâ etmesini istedik. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) bize şöyle dedi, “Devs'li genç (Ebû Hureyre) sizden ileri geçti.”⁹²²

Ebû Şehbe, bu hadiste nakle ve akla aykırı olan bir şey olmadığını iddiâ etmiştir. Çünkü hadiste geçen olay bazı sahâbe tarafından da onaylanmaktadır. Bu hadis Rasûlullah'ın mucizelerindendir. Ayrıca âlimler hadisi Ebû Hureyre'nin özelliklerinden saymışlardır.⁹²³

Nevzat Aşık “*Ebû Hureyre'nin Hadisçiliği*” adlı makalesinde, Ebû Hureyre hakkında bazı açıklamalarda bulunmuştur. O, Ebû Hureyre'nin, Rasûlullah'a ait her türlü bilgiye sahip olmak istediğini ve duâlarında da bunu istediğini ifade etmiş ve şu olayı nakletmiştir: Bir gün Ebû Hureyre, Mescid-i Nebevî'de Rasûlullah'ın (s.a.v.) huzurunda yapmış olduğu duâda arkadaşlarından farklı olarak Allah'dan unutulmayan bir ilim istemiştir. Rasûlullah de onun bu niyazına “Amin” demiştir. Orada bulunan

⁹²⁰ Hadise yönelik tenkidleri için bkz. Ebû Şehbe, s. 138- 141.

⁹²¹ Kastalânî, I, 211.

⁹²² İbn Hacer, Feth, I, 215.

⁹²³ Ebû Şehbe, s. 138- 141.

ashabın Rasûlullah’a unutulmayan ilmi kendilerinin de istediğini iletmeleri üzerine Rasûlullah (s.a.v.), “Devs’li genç sizi geçti” buyurmuştur. Nevzat Aşık, bu hadiseyi naklettikten sonra, herhangi bir işte insanı başarıya sevkeden en önemli araçların başında isteğin geldiğini belirtmiş ve Ebû Hureyre’nin bu özelliğinin gözardı edilmesinin mümkün olmayacağını ifade etmiştir.⁹²⁴ Daha sonra âlimlerin Ebû Hureyre hakkındaki sözlerini nakletmiştir: Ebu Said el-Hudri, “Ebû Hureyre ilim dolu bir kaptır” demiştir. Ebu Salih ise, “Ebû Hureyre sahâbenin en çok hadis ezberleyenidir” demiştir. İmam Şafi’nin “Ebû Hureyre, zamanının hadis râvîleri içinde en çok hadis ezberleyeni idi” sözü meşhurdur.⁹²⁵

Ebû Hureyre’nin unutkanlığıyla ilgili Rasûlullah’a (s.a.v.) şikâyetinde bulunması ve Rasûlullah’ın (s.a.v.) onun ridasına avucuyla birşey atması sonucu unutkanlığının gitmesi, cumhur âlimlerine göre mucizelerden sayılmaktadır. Zira ilk bakışta akla aykırı görülmektedir. Çünkü bu sıradışı bir olaydır. Fakat söz konusu hadiste ve diğer hadislerde ifade edildiği gibi, Rasûlullah (s.a.v.) Ebû Hureyre için duâ etmiş, Allah da Rasûlullah’ın (s.a.v.) duâsını kabul etmiştir. Dolayısıyla Rasûlullah’ın (s.a.v.) duâsının bereketiyle, Ebû Hureyre’nin unutkanlığının ortadan kalkması mümkündür.

8. Rasûlullah’ın Tükürüğü ve Duâsıyla Hz. Ali’nin Gözlerinin İyileşmesi

Hayber gazvesiyle alakalı bir rivâyette Ebû Hazim şöyle demiştir:

أخبرني سهل بن سعد رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر: "لأعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله"، قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها، فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: "أين علي بن أبي طالب". فقبل: هو يا رسول الله يشتكي عينيه، قال: "أرسلوا إليه". فأتى به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه ودعا له، فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاها الراية.

“Bana Sehl b. Sa’d şöyle haber verdi: “Rasûlullah Hayber gününde: “Müslümanların şu bayrağını yarın bir kişiye vereceğim ki, Allah Hayber’in fethini onun iki elinde müyesser kılacaktır. O Allah’ı ve Rasulü’nü sever. Allah ve Rasulü de onu severler” buyurdu. Râvî devamla dedi ki: “Bunun üzerine orada bulunan sahabiler gecelerini bayrak onlardan hangisine verilecek diye bir karışıklık içinde geçirdiler. Sabahladıklarında insanların hepsi bayrağın kendilerine verilmesini umarak Rasûlullah’ın huzuruna gittiler. Fakat Rasûlullah: “Ali b. Ebi Talib nerededir?” diye

⁹²⁴ Aşık, Nevzat, Ebu Hureyre’nin Hadisçiliği, D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 4, s. 87.

⁹²⁵ Aşık, Nevzat, s. 90.

sordu. “Ya Rasûlullah, Ali, iki gözünden şikâyet ediyor” denildi. Rasûlullah (s.a.v) “Ona haber gönderin (gelsin)” buyurdu. Akabinde Ali, huzura getirildi. Rasûlullah Ali’nin gözlerine tükürdü ve duâ etti. Ali, hemen iyileşti, hatta kendisinde hiç ağrı yokmuş gibi oldu. Rasûlullah sancağı Ali’ye verdi.”⁹²⁶

Bu hadise göre, Hz. Ali’nin gözlerinin Peygamber’in tükürüğü ve duâsı ile iyileştiği sabittir. Ancak bazı kişiler tarafından akla aykırı olduğu ileri sürülerek kabul edilmemiştir. Salih Ebû Bekir, bu hadis ile alakalı bazı itirazlar öne sürmüştür. Onlardan biri, Hz. Ali’nin gözlerinin Peygamber’in tükürüğüyle iyileşmesinin tamamen akla aykırı olmasıdır. Allah, Peygamber’in tükürüğüne nasıl şifâ koydu? Hâlbuki kendisi de hastalanıyordu. Eğer onun tükürüğünde şifâ olsaydı, savaşlarda yaralı olan sahabileri niye tükürüğüyle iyileştirmiyordu? İkinci itiraz ise, şâyet Peygamber’in tükürüğünde şifâ olsaydı, o zaman onun dişleri nasıl Uhud gazvesinde döküldü? Neden kan aktı? Üçüncüsü ise, Allah, Peygamber’in tükürüğüne şifâyı nasıl koyabilir? Eğer onun etrafındakiler bundan haberdar olsaydı, herkes onu almak için birbiriyle yarışır. Diğer bir husus ise, Peygamber’in tükürüğüyle şifâ bulmak, bütün müslümanların hakkıdır, sadece onun ailesinin hakkı değildir. Buna, Rasûlullah’ın Hz. Ali’yi iyileştirmesi örnek olarak verilebilir.⁹²⁷

Faysal b. Said es-Sa’di, Salih Ebû Bekir tarafından hadise yönelik tenkidleri, kendisi *Er-Reddu ale men et’an ve’s-şübhe elleti evradaha Salih Ebû Bekir fi kitabeha* adlı makalesinde delileriyle reddetmiştir. Onun ilk itirazını şöyle cevaplar; “bu hadis yaşanan meşhur bir olayla ilgilidir ve bunu birçok sahâbe rivâyet etmektedir. Buhârî, Sehl b. Sa’d’dan, İmam Müslim ise, Sa’d b. Ebi Vakkas ve Seleme b. el-Akva’dan rivâyet etmiştir. Ancak İmam Ahmed b. Hanbel bu hadisi doğrudan Hz. Ali’den rivâyet etmiştir. O yüzden sened itibarıyla hadiste bir sıkıntı bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra eğer bu hadisin metnine dikkat edersek, Peygamber’imiz bütün mücahitlere hitap ederken, “yarın bayrağı öyle birinin eline vereceğim ki, Allah Hayber’in fethini onun iki elinde müyesser kılacaktır. O Allah’ı ve Rasulünü sever. Allah ve Rasulü’de onu severler” buyurdu. Devamında râvî der ki, orada mevcut bütün sahâbiler bayrak kime verilecek düşüncesiyle gecelediler. Sabah her kişi bayrağın kendisine verileceğini düşünüyordu. Ancak Rasûlullah , Hz. Ali’yi sordu. Bunların hepsi bu olayın meşhur olduğuna delalet eder. Salih Ebû Bekir’in Rasûlullah’ın tükürüğüne Allah tarafından

⁹²⁶ Buhârî, Meğâzi, 40; Müslim, Fezâil, 34; Tirmizî, Menâkib, 20; Ahmed b. Hanbel, II, 277.

⁹²⁷ Salih Ebû Bekir, s. 204.

şifâ verilmesine itirazı boş ve değersizdir. Bu, Salih Ebû Bekir'in sapıklığına, ilim açısından cahil olmasına delalet eder. Çünkü Allah her şeye kadirdir, istediğini yapar ve kimse ondan hesap sormaz. Hz. Musâ'nın asayı yılanı çevirmesi, Hz. Davûd için demiri yumuşatması, Hz. İsa'nın ölen kişileri bir daha hayata getirmesi, bütün bu şeyler Allah'ın hükmü ile meydana gelmiştir. Bu şeylere bakarak Rasûlullah'ın tükürüğüyle şifâ vermesi imkansız değildir. Rasûlullah'ın hasta olmasıyla ilgili itiraz, Rasûlullah'ın beşer olduğuna delalet eder ve bu nübüvvete aykırı bir şey değildir. Çünkü diğer peygamberler de bu tür bedeni hastalıklarla imtihan olmuşlardır. Bunlardan en meşhuru, Hz. Eyyüp'ün hastalığıdır. Diğer bir itiraz ise Rasûlullah'ın (s.a.v.) tükürüğünde şifâ olmasına rağmen onun hasta olması, Rasûlullah'ın (s.a.v.) tükürüğünde şifânın olması bir mucizedir ve hissi/bedeni mucizenin hayat boyunca devam etmesi gerekli değildir. Rasûlullah'ın savaşta yaralı olan mücahitlere tükürüğüyle onların yaralarını gidermemesi konusunda ise, bazı mucizeler o vakte has olarak verilmektedir ve bu olayda ilgili mucize söz konusu vakte mahsustur. Ama tükürüğüyle alakalı diğer mucizeler de Peygamber'imizin hayatında mevcuttur. Meselâ Hudeybiye gazvesinde kuru kuyu Rasûlullah'ın (s.a.v.) tükürüğüyle su ile dolu olmuş ve 1400'e yakın sahâbe o kuyudan su kullanmıştır. Handek gazvesinde Câbir b. Abdullah'ın birkaç kişi için hazırladığı yemek Rasûlullah'ın (s.a.v.) tükürüğüyle binden fazla sahabilere yetinmiştir.” Salih Ebû Bekir'in Rasûlullah'ın dişlerinin dökülmesiyle ilgili itirazı ise, Rasûlullah'ın dişlerinin dökülmesi, Allah tarafından Rasûlullah'a (s.a.v.) ifk olayı gibi bir imtihandır. Tebliğ ederken Rasûlullah'ın (s.a.v.) çektiği sıkıntılar, Allah tarafından onun için bir imtihan idi. Bundan dolayı onun dişlerinin dökülmesi de onun için bir imtihan idi ve tükürüğünün şifâlı olması Allah tarafından ona verilen bir mucizedir. Salih Ebû Bekir'in üçüncü itirazı ise, “Allah, Rasûlullah'ın (s.a.v.) tükürüğüne şifâyı nasıl koydu?” Allah, tükürüğe şifâyı niye koydu? Bu ve buna benzer sorular naklî akla tercih eden kişiler tarafından sorulmaktadır. Bu kişiler felsefeciler, mantıkçılar ve bidat ehli olanlardır. Bunlar İslam'ın her şeyine akla dayanarak bakarlar ve İslam'ın bütün hükümlerinde “neden” ya da “niye” gibi soru işaretleriyle karşı çıkarlar. Bütün bunlar, yani Allah'ın iradesi, kudreti ve hükümleri Allah'a aittir ve onun hakkıdır. Bizim için Allah'a bir şey hakkında “bunu niye, neden yaptı” gibi soru sormamız caiz değildir. Aksine onlara iman etmek ve kalple kabul etmek vaciptir. Salih Ebû Bekir'in bu itirazlarına baktığımız zaman onun Rasûlullah'a (s.a.v.) aykırı kötü niyetli ve kötü ahlaklı olduğunu görürüz. Çünkü o, Rasûlullah (s.a.v.) hakkında şöyle demektedir

“Rasûlullah’ın (s.a.v.) tükürüğünde bütün insanların hakkı vardır. Hâlbuki o sadece bununla Hz. Ali’yi iyileştirdi.” Müslüman bir kişi bu şekilde konuşamaz.”⁹²⁸

Bize göre, hadis sahihtir. Zira Rasûlullah’ın (s.a.v.) tükürüğüyle söz konusu olay gibi başka olaylarda da şifa olması farklı rivâyetlerle sabittir. Ancak bunlar Rasûlullah’ın dönemine mahsustur. Dolayısıyla hadise yönelik itirazlar doğru ve uygun değildir.

9. Ölümün Koç Suretinde Ölmesi

Ebu Said el-Hudrî Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ، فَيَنَادِي مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ، فَيُشْرَتُونَ وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا الْمَوْتُ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ، ثُمَّ يَنَادِي: يَا أَهْلَ النَّارِ، فَيُشْرَتُونَ وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: وَهَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا الْمَوْتُ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ، فَيَذْبَحُ ثُمَّ يَقُولُ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خَلُودٌ فَلَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خَلُودٌ فَلَا مَوْتَ، ثُمَّ قَرَأَ: وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ.

“Kıyâmet günü ölüm, alaca bir koç şeklinde getirilir. Akabinde bir nidâ edici: Ey cennet ehli! diye nidâ eder. Onlar da boyunlarını uzatıp başlarını kaldırarak ona doğru bakarlar. Nidâ edici: Sizler bunu tanıyor musunuz? diye o koça işaret edecek. Onlar, evet tanıyoruz, bu ölümdür, derler. Onlar onu (koçu önceden) görmüşlerdir. Bundan sonra nidâ edici: Ey ateş (cehennem) ehli! diye nidâ eder. Onlar da boyunlarını uzatıp başlarını kaldırarak ona bakarlar. Nidâ edici: Sizler bunu tanıyor musunuz? diye o koça işaret edecek. Onlar, koyunu görmüş oldukları halde: Evet tanıyoruz, bu ölümdür, derler. Akabinde o kesilir. Bundan sonra: Ey cennet ehli! Cennette ebedîsiniz (ebedî yaşayacaksınız), artık ölüm yoktur. Ey ateş ehli! Sizler de cehennemde ebedîsiniz, artık ölüm yoktur, der. Bundan sonra Rasûlullah şu âyeti okudu: “Sen onları ilahî emrin yerini bulduğu vakit ile; hasret günü ile uyar. Onlar hâlâ gaflet içindedir, onlar hâlâ iman etmiyorlar.”⁹²⁹

İbn Hacer’in belirttiğine göre, bazı âlimler, bu hadisi akla aykırı olması sebebiyle reddetmişlerdir. Onlara göre, ölüm soyut bir şeydir ve soyut olan şeyler kesilemezler.⁹³⁰

Aynî’nin belirttiğine göre, ölüm suretinde olan koç cennet ve cehennem arasında kesilecektir. Aynî, bazı âlimlerin ölümün sırat köprüsünde, bazılarının ise cennet ve cehennem arasındaki bir duvarda kesileceğini belirttiğini ifade etmiştir. Aynî, “ölüm

⁹²⁸ Bkz. Sa’dî, Faysal b. Said, “er-Reddu alâ metâin ve’s-şübhe elleti evradaha Salih Ebû Bekir fi kitabehâ” Riyâd, 1430, s. 5-10.

⁹²⁹ Buhârî, Tefsir, 204.

⁹³⁰ Bkz. İbn Hacer, Feth, XI, 421.

soyut birşeydir. Dolayısıyla nasıl kesilebilir?” sorusuna iki şekilde cevap vermiştir. Birincisi, Allah’ın ölümü koç gibi cisimli bir hayvan olarak kıldığı şeklindedir. İkincisi ise, bundan kastın temsil ve örneklendirme olduğu şeklindedir.⁹³¹

İbn Hacer, Kadı Ebu Bekir İbnü’l-Arabî’nin “Bu hadis akla aykırı olduğundan dolayı sıkıntılıdır. Zira ölüm, soyuttur. Soyut bir şey ise cisme dönüşemez. Dolayısıyla ölümün kesilmesi mümkün değildir” sözünü aktarmış ve bazılarının bu hadisin sahih olduğunu söylediklerini ve bu itirazı reddettiklerini ve bazılarının ise bu hadisi te’vil ettiklerini ifade etmiştir. Bu hadisi te’vil edenlerden bazıları, hadisin bir örneklendirme olduğunu ve hadiste hakikî manada kesme işlemi olmadığını ifade etmişlerdir. Diğerleri ise, buradaki kesme işleminin hakikî manada olduğunu ifade etmişlerdir.⁹³²

Ahmet Şakir’e göre, hadis sahihtir. Hadis, akılların idrak edemeyeceği gaybî konularla alakalıdır. İnsanın aklı kusurludur. Madde, kuvvet, araz ve cevher ise ancak hakikate yaklaşmak için kullanılan istilahlardan ibarettir. Dolayısıyla insan için en hayırlı olan, iman ederek salih ameller işlemesi ve daha sonra gaybi konularla alakalı şeyleri Alimu’l-ğayb’a bırakmasıdır.⁹³³

İbn Kayyım’a göre koç, onun yatırılması ve kesilmesi bazı insanların çirkin bir şekilde hataya düşerek söyledikleri gibi hayal ve örneklendirme değil, hakikî manadır. Ona göre, bazılarının “Ölüm arazdır. Onun kesilmesi bir yana, cisimlenemez bile” sözü doğru değildir. Zira Allah, mahşer günü sahibinin sevaplandırıldığı ve cezalandırıldığı amellere suret verdiği gibi, ölüm için kesilebilecek bir koç sureti de yaratabilir. Ayrıca sahih rivâyetlerde Rasûlullah’ın şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: “Kıyâmet günü Bakara ve Al-i İmran sureleri sanki bulut şekliydelermiş gibi getirilirler.” Aynı şekilde diğer rivâyetlerde de kişinin kabirde amellerine “Sen de kimsin?” diyeceği ve amellerinin ise “Ben senin salih amellerinim ve ben senin kötü amellerinim” diyeceği ifade edilmektedir.⁹³⁴

Bize göre bu hadis sahihtir. Ölümün koç suretinde getirilip kesilmesi gibi konular gaybi konulardandır ve bulalarda akıl yürütmek doğru değildir. Zira gaybî konularla ilgili olayların hakikatini akıl idrak edemez. Hayatımızda da elektrik, akıl ve ruh gibi hissedemeyeceğimiz ve dokunamayacağımız şeyler bulunmasına rağmen biz bunları inkar etmemekte ve varlıklarını kabul etmekteyiz. Dolayısıyla mahşer gününde

⁹³¹ Aynî, Umde, XIX, 52.

⁹³² İbn Hacer, Feth, XI, 421.

⁹³³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, V, 334.

⁹³⁴ İbn Kayyım, Tefsir, Beyrut: Dârü’l-hilal, 1410, s. 371.

Allah'ın amellere cisim verdiği gibi ölüme de koç sureti vermesi gerçek manada olabilir. Ayrıca bu hadisteki ölümün koç suretinde kesilmesi, cennet ve cehennemde ölümlü hayatın artık sonra ererek cennet ve cehennem ehlinin orada ebedi olarak kalacağı temsil (örneklendirme) manasında olması da muhtemeldir.

III. TECRÜBE VE BİLİMSEL VERİLERE AYKIRILIK SEBEBİYE TENKİD EDİLEN BUHÂRİ HADİSLERİ

İslam âlimleri, metni bakımından sahih veya zayıf olduğunu ispatlamak için hadisin metnini Kur'an-ı kerim, meşhur sünnet ve icmâ'a arz etmekle beraber akıl, tecrübe ve gözlemlere de arz ederler. Dolayısıyla bazı âlimler hadislerden bazılarını “gözlem ve bilimsel tecrübelerle zıttır” diyerek reddetmişler ve böyle hadisleri kabul etmemişlerdir. Ama şu bir gerçektir ki, bazı bilimsel tecrübeler, Rasûlullah'a muttasıl sened ile ulaşan sahih hadislere zıt ve aykırıdır. Yani doğrudan ihtilaflı olduğu açık ve nettir. Nitekim bu bölümde biz, sahih hadislerin gözlem ve bilimsel tecrübelerle çatışıp çatışmayacağını imkanını inceledikten sonra ilmi verilere ters düşen hadislerin ise hükmünün ne olduğunu açıklayacağız. Asıl konumuza başlamadan “tecrübe” kelimesinin sözlükte ve terim anlamından kısaca bahsedeceğiz.

A. Tecrübe Kelimesinin Sözlük ve İstılah Anlamları

Tecrübe kelimesi birkaç mastardan gelmekte ve denenmiş haberlere tecrübe denmektedir.⁹³⁵ Tecrübe, mevcut bilginin farklı zamanlarda defalarca tekrarı ile oluşan neticedir.⁹³⁶ Klasik kaynaklarda tecrübe kelimesi çok daha zengin bir anlama sahiptir. Sözelimi “denenmiş tekrar denemeye gerek yoktur” (المجرب لا يجرب) sözü bir darb-ı meseldir. Bu boşa zaman harcamaktır. Çağdaş dönemde tecrübe, deneyim sözcüğü ile karşılaştırılmaya çalışılmaktadır. Çağdaş ilim anlayışındaki tecrübe/deneme, sadece deneysel alanla sınırlıdır. Bilakis klasik ilim anlayışındaki tecrübe, sadece deneysel alanla sınırlı değil, aynı zamanda ruhi olanı da kapsayacak genişliktedir. Kişinin tecrübesi arttıkça, ruhi olgunluğu ve başkalarına örnek olma vasfı da artar. Şu bir gerçektir ki, tek seferde ilmin sonuçlarını tamamıyla elde etmek imkansızdır. Bilakis azar azar anlamaya çalışır, böylece insan ilmin gayelerini elde etmede ilerler ve gitgide yeni gaye ve kaynakları elde ederek gelişir. Aynı şekilde ilk dönemlerde bilimsel

⁹³⁵ İbn Manzûr, I, 259.

⁹³⁶ Askerî, Yahya b. Mehran, el-Furuku'l-luğaviyye, Kahire, trs, s. 217.

deneyimlerin çoğu bulunmuyordu ve o dönemde insanların bundan haberi yoktu. Fakat zaman geçtikçe yeni yeni bilimsel deneyimler ve gözlemler ortaya çıktı. Böylece bu bilimsel deneyimlerin neticelerinde de farklılıklar görüldü.

B. Hadis ve Bilimsel Verilerin Çatışması Meselesi

Muhaddisler sahih hadisleri uydurma hadislerden ayırmak için diğer ölçülerin yanı sıra bilimsel deneyimlerden elde edilen sonuçların da bir ölçü olduğunu söyleyerek hadisleri his, deneyim ve gözlemlere arz ederlerdi. Bir hadisin bunlara ters düştüğünü görünce onu reddedip uydurma saymışlardır. Bu kural ve kaideyi bazı ilim ehli kişiler açık bir şekilde değil de, üstü kapalı bir şekilde kullanmışlardır. İmam Şafii'nin şu sözü bu kuralın doğru olduğunu kanıtlar vaziyette: “Çoğu hadislerin sahih veya zayıf olduğuna karar veremeyiz. Fakat râvînin yalancı olup olmadığına karar verilebilir. Ancak bir muhaddisin herhangi bir hadis hakkında bu caiz olamaz veya bu kendisinden daha sağlam delil ile ispatlanmış bir şeye zıttır hükmünü verdikleri hadisler reddedilir.”⁹³⁷ Ama bunun yanı sıra bu kuralı kullanan âlimler arasında İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Kayyim'ı görüyoruz. İbn Kayyim “bir hadisin tecrübe ve gözlemlerle ispatlanmış bilime ters düşmesi uydurma olduğunun kanıtıdır” demiştir. Eğer bir hadis ve bilimsel tecrübelerin neticeleri arasında çatışma meydana gelirse, ilk olarak o çatışmanın hakikaten bulunup bulunmadığı ya da bir şahsın ilmi verileri veya hadisi yanlış anlayıp anlamadığı incelenip ortaya konulur. Eğer çatışma hakikaten bulunuyorsa, o zaman o iki zıt olandan ya biri veya her ikisinin de yanlış olduğuna karar verilir. Şâyet biri katî olup diğeri zanni ise, o zaman katî olan tercih edilir. Fakat eğer ikisi de zanni ve eşitse, iki durum ortaya çıkar: biri ya tayin edilir veya tevakkuf edilir.⁹³⁸

İslam âlimleri, bilimsel konularla alakalı hadislerin kaynağı konusunda üç farklı görüş olduğunu belirtmişlerdir. Birinci kısım, bilimsel alanla özellikle tıp alanıyla alakalı hadislerin kaynağının kesinlikle vahiy olduğunu iddiâ etmektedirler. Örnek verecek olursak İbn Kuteybe, sinek hadisini incelerken, bazı hadisleri sıraya dizmiş, bunların müşahede edilen olaylarla açıklanmasının doğru olmadığını belirtmiştir. Bu şekilde o, söz konusu bilgilerin ilahi kaynaklı bilgiler olduğunu ima etmiştir.⁹³⁹ Bazı

⁹³⁷ Şafî, er-Risâle, s. 399.

⁹³⁸ İbn Kayyim, Bedâiu'l-fevâid, Mekke, 1996, s. IV, 485.

⁹³⁹ İbn Kuteybe, Te'vilu muhtelifi'l-hadis, s. 353-358.

hadisleri tecrübeler, gözlemlere ve bilim insanlarının sözlerine dayanarak yorumlayan ulemadan İbnü'l-Arabî⁹⁴⁰, Tahâvî⁹⁴¹ ve Maliki alim olan İbn Bezize⁹⁴² bu konuda aynı görüştedir.

Çağdaş âlimlerden Muhammed Tahir Hekim, Ebu Şehbe ve Molla Hatır gibi pek çok müellif, bilimsel alana dair bilgi içeren hadislerin yorumunda, onların kaynağının vahiy olduğuna vurgu yaparlar. Örneğin Ebu Şehbe, sinek hadisine yönelik reddiyelere cevap şeklinde şöyle demiştir: “Sineğin kanatlarının bir tanesinde zehir, diğerinde ise panzehir olduğu vurgulu bir şekilde söylendiğinden, bu hadis hurmaların aşılmasında olduğu gibi zan ve tahminin vaki olduğu dünya işleri kategorisine girmez.”⁹⁴³ O, hadisteki bilginin bugün de bilim tarafından tasdik edilmesinin, Rasûlullah’ın bir mucizesi olduğunu göstermektedir.⁹⁴⁴

Ahmed es-Senhûrî, Rasûlullah’ın (s.a.v.) tıbbi hususlarda söylemiş olduklarının tamamının vahiy kaynaklı bilgilerden oluştuğunu ifade etmektedir. O, bu ifadelerine delil olarak Rasûlullah’ın ümmi olduğunu vurgulamış ve “Şâyet Allah ona bildirmemiş olsaydı, bir yiyeceğin şifâ mı, yoksa gıda mı olduğunu bilemezdi” demiştir.⁹⁴⁵

İkinci kısma göre, bunların çoğunluğu beşeri kaynaklıdır; ancak bazılarının vahiy kaynaklı olma ihtimali de vardır. Örnek verecek olursak Hattabi, kategorik olarak iki tıp anlayışından bahsetmektedir. Bunlar kıyasa/teoriye dayanan Yunan tıbbı ve tecrübeye dayanan Arap ve Hint tıbbıdır. O, Rasûlullah’ın (s.a.v.) sağlık hususunda sunduğu tavsiyelerin çoğunun Arap tıbbi kaynaklı olduğunu ve bunun yanında vahiyle gerçekleşmiş olanların da bulunduğunu ifade etmektedir.⁹⁴⁶

Üçüncü kısım ise bu hadislerin vahiy ürünü olmayıp beşeri kaynaklı bilgilerden ibaret olduğunu savunmaktadır. Buna örnek olarak İbn Haldûn’un düşünce ve görüşlerini verebiliriz. O, görüşlerini dile getirirken şöyle der: “Umran kabilesinden olan göçebelerin, sadece bazı kişiler üzerinde yapılan yetersiz, eksik tecrübeler dayanan ve kabilenin yaşlılarından ve kocakarılarından devraldıkları bir tababetleri

⁹⁴⁰ Bkz. Ahmet Yücel, “İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir”, DİA, İstanbul, 1999, XX, 492.

⁹⁴¹ Bkz. Tahâvî, Muşkilü'l-âsâr, III, 97

⁹⁴² Bkz. İbn Hacer, Feth II, 537.

⁹⁴³ Ebu Şehbe, 332.

⁹⁴⁴ Bkz. Ebu Şehbe, 333.

⁹⁴⁵ Bkz. Şerbînî, s. 1089-1090.

⁹⁴⁶ Bkz. İbn Hacer, Feth, X, 170.

vardır. Bunlardan bazısı, bazen doğru olabilmekle birlikte, söz konusu tababet, tabî (bilimsel) esaslara dayanmadığı gibi, insan yapısına uygun olup olmadığı da test edilmemiştir. Araplar arasında bu tür tababet oldukça yaygındı ve aralarında el-Hâris b. Kelede ve diğerleri gibi, tanınmış doktorlar vardı. İşte İslâm'a ait dînî kitaplarda rivâyet edilen tıbbî bilgiler bu türdendir. Yoksa vahiyle herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır.⁹⁴⁷

Âlimler hadisleri anlama ve yorumlamada bilimsel verilerin kullanıldığını açıklamışlardır. Abdullah b. Abdilaziz el-Muslih'in *el-İ'câzu'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne* adlı eserinde, hadislerde de aynı Kur'an'da olduğu gibi mucizevi içeriklerin olduğunu belirtmiş ve onları tasdik etmenin aracının bilimsel veriler olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴⁸

M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı eserinde bir hadisin günümüz bilimsel verileri karşısındaki durumu açısından üç pozisyon belirler:

a. Geçmişte doğru olan, bugünkü bilimsel verilere de uygun bilgiler içeren hadisler. Bunlar günümüz müslümanları için de teşvik edici bir fonksiyon icra edebilir.

b. Geçmişte faydalı olduğu görülen; orta çağda doğru kabul edilen konular. Bunlar, Rasûlullah'ın geçmiş çağların tıbbını tasdik etmiş olması açısından önemlidir. Günümüz tıbbının da tasdik etmesi halinde bunlar, günümüz müslümanları için de teşvik edici olarak görülebilir.

c. Geçmişte ve şimdiki çağda yanlış oldukları tespit edilen bilgiler barındıran hadisler. Bunların, ya Rasûlullah'a ait olmadıkları ya da o zaman için geçerli bilgiler oldukları sonucu elde edilerek her iki durumda da ciddiye alınmayacak bilgiler olarak kalacaktır.⁹⁴⁹

Muhammed b. Ömer Bazmul, konuyla ilgili, ilim adamlarının uyması gereken bazı esaslar olduğunu ileri sürmüştür:

a. Kur'an ve sünnetten konuyla alakalı tüm naslar bir araya getirilmeli ve çelişki

⁹⁴⁷ İbn Haldûn, *Târîh*, I, 412.

⁹⁴⁸ Bkz. Muslihî, Abdullah b. Abdilaziz, *el-İ'câzu'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*, Riyâd: Dârü'l-ciyâd, 2008, s. 33-39.

⁹⁴⁹ Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 296-304.

bulunması durumunda bu çelişkiler giderilmelidir.

b. Nasların anlaşılması hususunda, indiği zamanın dil özellikleri ön planda tutulmalıdır.

c. Şer'i gerçek ile bilimsel bilgiler arasındaki bağlantı açık bir şekilde ortaya konulmalıdır.

d. Anlaşılması zor olan benzerlerin, bilimsel incelemeye konu olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Bu bağlamda cennet, cehennem, yaratılışın başlangıcı ve kıyâmet zamanı gibi konular bilimsel alanın dışında tutulmalıdır.⁹⁵⁰

C. Tecrübe ve Bilimsel Verilere Aykırılık Sebebiyle Tenkid Edilen Hadisler

Sahih-i Buhârî'de sineğin yemeğe düşmesi, Medine'nin pisliği ve kirliliğinin dışarı atılması, acve hurmasıyla ilgili hadis, güneşin arşın altına gidip secde etmesi ve balda ishal hastalığı için şifa bulunması gibi farklı konularla ilgili toplam 5 hadisi tecrübe ve bilimsel verilere aykırılık gerekçesiyle reddedilmişlerdir. Tenkid edilen hadisler ise şunlardır:

1. Sineğin Yemeğe Düşmesi

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء.

"Sinek bir yemeğe düştüğünde onu batırıp çıkarın. Çünkü bir kanadında hastalık, diğerinde ise şifâ vardır."⁹⁵¹

Buhârî'nin bu hadisini birçok kişi modern bilimsel verilere göre "Sineğin iki kanadında da zehir vardır yani iki kanat arasında hiçbir fark yoktur" diyerek reddetmiştir.

Reşid Rıza ve Muhammed Tefvik Sıdkî sinek hadisindeki bilgilerin bilimsel bakımdan doğrulanamayacağını iddiâ ederek, onun sahih kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁹⁵² Ebu Reyze, bilimsel tecrübelerle geçersizliği kanıtlanmış bilgiler, ya da

⁹⁵⁰ Bazmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, el-İ'câzu'l-ilmî fi's-sunneti'n-nebeviyye ta'rîfuhu ve kavâiduhu.) (e-kitap) <http://www.alsunan.com/researches/الإعجاز-العلمي-في-السنة-النبيه>.

⁹⁵¹ Buhârî, Bedu'l-halk, 17, Tıb , 57; İbn Mâce, Tıb , 31; Ebû Davûd, Et'ime, 49; Ahmed b. Hanbel, VI, 553; Nesâî, Kitabu'l-fera', 10.

⁹⁵² Reşid Rızâ, el-Menâr, Kahire, XXIX, 372-373.

peygamberlere değil de hekim ve felsefecilere yaklaşan ifadeler barındıran hadislerin uydurma kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁵³

Caner Taslaman'a göre, hadiste birkaç hata vardır. Öncelikle sineklerin taşıdığı hastalık kanatlarından ziyade, ayak ve ağzı tarafından taşınır. Yani kanat vurgusu doğru değildir. Bu birinci hatadır. İkinci olarak, sineklerin kanatları arasında fark olduğunu iddiâ etmektir. Bakteriler sineğin sol ve sağ kanadı arasında seçim yapamazlar. Sineğin iki kanadı da eşdeğerdir. Bu da söz konusu olan iddiânın ikinci yanılığısıdır. Üçüncüsü, bu kadar çeşitli hastalığa sinek kanadının şifâ taşıdığını söylemek komiktir.⁹⁵⁴

İmam Tahâvi, bazı insanların sineğin zehirli kanadını şifâli olan kanattan daha önce koymasının sineğin iradesi ile olamayacağını söylediklerini nakleder. Tahâvî, Kur'an'ı- Kerim'de Allah'ın bal arısına ilham etmesinin ve aynı şekilde karınca bahsinin mevcut olduğunu zikrederek onlara cevap vermiştir. Yine Kur'an'da Hudhud vakasının geçtiğini vurgulamış ve bütün bunların Allah tarafından ilham aldığını, dolayısıyla sinek hakkında şüpheyi düşülmemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁵⁵

Hattâbî, bazı cahillerin “bu hadise göre sineğin kanatlarında hastalık veya şifâ nasıl olabilir? Sonra zehirli olan kanadını önce, şifâli olan kanadını ise daha sonra koyması nasıl olabilir?” diye itiraz ettiklerini söyler. Ona göre, bu insanlar Allah'ın bazı hayvanlarda sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve ıslaklık gibi zıt vasıfları topladığını bilmemektedirler. Hâlbuki bu zıt vasıflar çatıştıkları zaman bozulurlar. Fakat Allah bunları hayvan içinde korumuştur. Dolayısıyla sineğin kanadındaki hastalık ve şifâyı bir arada tutmak hiç de zor değildir. Oysa Allah, bal arısına ilham ettiği vakit onlar çok enteresan ve güzel ev yaparlar ve orada bal toplarlar. Aynı şekilde Allah, sineği yaratmış ve ona bir kanadını önce, diğer kanadını da sonra koyması şeklinde hidâyet etmiştir. Böylece zehirli olan kanadını önce koyar. Allah her şeye bir hikmet koymuştur ve bundan sadece akıllı olanlar nasihat alırlar.⁹⁵⁶

İbn Kuteybe, bazılarının bir şeyde aynı anda hem hastalık ve hem de şifânın olamayacağını ve aynı şekilde sineğin hastalıklı olan kanadını önce koyup, şifâli olanını sonra koymasının mümkün olamayacağını söylediklerini nakleder. İbn Kuteybe'ye göre, bu hadis sahihtir. Çünkü sinekte aynı anda zehir ve şifâ olmasına engel teşkil edecek birşey yoktur. Klasik doktorlar sineğin bazı diğer zehirler için şifâ olduğunu

⁹⁵³ Ebu Reyze, s. 157.

⁹⁵⁴ Taslaman, Caner, <http://kitapveinsan.com/sinegi-yemege>. (26-04-2018)

⁹⁵⁵ Tahâvî, Şerhu mea'ni'l-âsâr, VIII, 342.

⁹⁵⁶ Beğavi, Şerhu's-sünne, XI, 261.

söylemişlerdir. Bazıları, akrebin soktuğu yere sinek ölüsü konulduğunda hastanın ağrısının azalacağını belirtmişlerdir.⁹⁵⁷

Ali el-Kârî, sineğin düştüğünde şifâlı kanadını yukarı ve zehirli olan kanadını ise aşağı koymasının birkaç tane sebebi olabileceğini ifade eder:

1. Ölmekten korktuğu için şifâlı olan kanadını yukarı, zehirli olan kanadını aşağıya tutar.

2. Bilerek zehirli olan kanadını aşağı tutar.

3. Zehirli olan kanadını rahat bulduğu için aşağı tutar.⁹⁵⁸

Birçok çağdaş âlim, kitaplarında doktorlardan yardım alıp hadislerle yöneltilen itirazlara cevap vermiştir. Bunlardan Muhammed Tahir, bu hadise olan itirazlara İskenderiye Üniversitesinin cerrahı Emin Rıza'nın konuyla ilgili bir makalesini cevap olarak nakletmiştir. Kendisi de bir arkadaşı tarafından bu hadise yönelik itirazı şöyle cevaplamıştır: “Çağdaş bilime uyum sağlanmadığı için kimseye bu hadisleri reddetmek yakışmaz. Çünkü bilimde değişiklik ve gelişme her zaman olmuştur. Bugün ilmi bakışın doğru olarak değerlendirdiği bazı şeylerin belli bir zaman sonra hatalı olduğu ortaya çıkabilmektedir. Buna ilaveten şâyet önceki zamanlardaki hekimlerin kitaplarına başvuracak olursak, onların birçok hastalıkları iyileştirmede sinekleri ilaç olarak kullandıklarını müşahade ederiz ve bende bununla ilgili birçok kaynak var. Oysa 13. yüzyıldan beri birçok doktor bazı yaralara ve kırılmış kemiklere sinek tedavilerinin işe yaradığını görmüştür. Aslında bazı bakteriler diğer bakterilerle tedavi edilir. Sineğin kanatlarındaki bakterileri bitirmek için başka çeşit bakteriler vardır. Onları birleştiren mikropun etkisi biter. Bu hadiste gayb ile alakalı sineğin kanatlarında iki zıt şey bulunduğu haberi verilmiştir. Çağdaş bilim, bazı canlı bakterilerin diğer bakterilerle bitirilebileceğini söylemektedir. Onun için bazen bu mikropun tedavi olarak kullanılır. Oysa bazı mikropun daha bilim adamları tarafından araştırılmamıştır. O yüzden bu konuda karşılaştırma yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla hadisin bilim ve tecrübe tarafından ispatlanana kadar güçlü bir delil olmadan zayıf olduğunu söylemek mümkün değildir.”⁹⁵⁹

Ebû Şehbe *Difa ani's-sünne* adlı eserinde bu hadise yaklaşık 35 sayfa yer vermiştir. Ona göre, hadis sened ve metin itibârıyla doğrudur. Bu hadisi Buhârî'nin

⁹⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelefi'l-hadis*, I, 334.

⁹⁵⁸ Ali el-Kârî, VII, 2680. Ayrıca bkz. Aynî, *Umde*, XV, 200.

⁹⁵⁹ Cevâbi, Muhammed Tahir, *Cuhudü'l-muhaddisin fi nakdi metni'l-hadis*, Tunus: Müessesetü Abdilkerim, trs. s. 420-422.

dışında Ebû Davûd, Nesâî, İbn Mâce ve diğer muhaddisler de rivâyet etmiş ve bu hadisin birçok sahâbi tarafından senediyle nakledildiğini söylemişlerdir. Hadisin senedini hiçbir alim eleştirmemiştir. Ancak hadisin metni üzerine eski zamanlarda olduğu gibi çağdaş dönemde de birçok ilimsiz ve bid'atçı insanlar itiraz etmiştir.⁹⁶⁰ Müellif, bu itirazlara İbn Kuteybe, Hattâbî ve İbnü'l-Cevzî'nin vs. sözlerini yukarıda bahsettiğimiz gibi naklederek cevap vermiştir. Daha sonra bu hadis hakkında çağdaş doktorların sözlerini nakletmiş ve onlara hadisin sahih olduğuna göstermiştir. Sonra Mısır'ın başkenti Kahire'de bu hadis hakkında "*el-Hidâyetü'l-İslamiyye*" ismiyle hekimlerin buluşmasında sinek hakkında detaylıca bahisler yapıldığını söylemiştir. Neticede bu konu hakkında şöyle karar verilir: "Sinek, pis olan bir çok yere konar. Dolayısıyla vücudunda bir çok tehlikeli mikroplar oluşur. Fakat sineklerdeki bu mikroplar herhangi bir vücuda yapıştığı zaman bir yerden diğer yere hareket ederler. Dolayısıyla sineğin vücudundan mikropları uzak tutan bir madde doğar ve doktorlar onu "Meb'adu'l-Bakteriya" (مبعدالبكتريا) diye isimlendirirler. Bu madde birçok mikropları öldürür, fakat bu mikroplar canlı kalmaz. Onun için "Meb'adu'l-Bakteriya" insan vücudunda olduğu sürece diğer mikroplara zarar veremez. Sineğin bir kanadında bu maddeyi bir tarafa koyma özelliği vardır. Onun için sinek yemeğe düştüğünde onu batırmak, o maddeyi yemeğe katar." Bir İngilizce dergi de bunu teyid etmiştir. 1927'de bir tıp deneyi dergisinde şöyle yazar: "Sinek farklı hastalıkları olan mikropları yer. Ondan sonra mikroplar onun vücudunda ölür ve etkileri biter." Sineklerde "Bakteri-Bokaj" (بكتري بوقاج) diye hadisin kendi bağlamında doğru olduğunu ve Peygamber Efendimizin de bir mucizesi olduğunun kanıtıdır. Bir madde var ki, diğer farklı hastalıklara neden olan zehirli mikropları bitirir. Ebû Şehbe, birçok batılı doktorların bunu teyit ettiğini söyler. Ayrıca Dr. Mahmut Kemal ve Dr. Muhammet Abdü'l-Mün'im Hüseyin bu hadis hakkında birçok araştırmalar yapmış ve bu hadisin sahih olduğu kanaatine varmışlardır.⁹⁶¹

Nevzat Tartı, bu hadiste bilimsellik aramaktan çok, dönemin ekonomik yapısı ile alakasının kurulmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda hadisin hangi tarihsel koşullarda murad edildiği kolayca anlaşılacağı gibi, Rasûlullah'a böyle bir şeyin yakıştırılmaması gibi bir endişe de kalmamaktadır. Yani çevresindeki insanların

⁹⁶⁰ Ebu Şehbe, s. 330-334.

⁹⁶¹ Ebû Şehbe, s. 331-340. Ayrıca daha detayla bilgiler için bkz. Rüstami, Abdüsselâm s. 425, Zeğir, Lütfî., s. 481; Abdullah b.Ali, s. 44.

yaşadığı tarihsel şartlar içerisinde, O'nun kabın içine düşen sineği bütünüyle daldırmayı tavsiye etmesi, hatta bunu bizzat uygulaması da gâyet doğal karşılanmaktadır.⁹⁶² Yani, Rasûlullah dönemindeki ekonomik durum, bir sinekten dolayı yemeğin tamamıyla israf edilmemesi anlayışını öne çıkardığı için, bu hadis irad buyurulmuştur.

Mısırlı tıp doktoru Molla Hatır Halil İbrahim, sinek hadisi hakkında *el-İsâbe fî hadîsi 'z-zubâbe* adlı bir eser yazmıştır. O, eserin son bölümünde, her ne kadar tamamı konuya doğrudan delil olabilecek düzeyde olmasa da hadisin yorumu mahiyetinde bilimsel bilgileri kullanmış ve modern tıp tarafından da hadisin tasdiklendiğini iddiâ etmiştir.⁹⁶³ Molla Halil, hadisin Ebû Hureyre, Enes b. Malik, Ebu Said el-Hudri ve Ali olmak üzere dört ayrı sahabiden nakledildiğini, Ebu Said el-Hudri rivâyetinin 17, Ebû Hureyre rivâyetinin 34, Enes b. Malik rivâyetinin 5 ve Ali rivâyetinin de bir tariki bulunduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla hadis 57 farklı tarikle rivâyet edilmiştir. Müellif, bu rivâyet tariklerinin tenkid ve tahlilini de yapmış, daha sonra fukahanın konuya yaklaşımına, son olarak da eski ve yeni doktorların değerlendirmelerine temasta bulunmuştur. Tüm bunlardan sonra da hadisin metin ve sened açısından olduğu kadar tıbbi bakımdan da sahih olduğuna kanaat etmiştir.

Sinek ile ilgili hadis hakkında âlimlerin görüşlerine baktığımızda, hadisin sahih olduğunda şüphe yoktur. Çünkü burada esas olan sineğin bir kanadında zehir, diğerinde şifâ olması değil, o dönemin insanların ekonomik durumlarını göz önünde bulundurarak Rasûlullah'ın tavsiyede bulunması olabilir. Dolayısıyla sinek yemeğe düştüğü esnada diğer kanadını da batırmak farz değil, kişinin isteğine bağlı bir durumdur. Şâyet bu kişi yemeğe devam etmek istiyorsa, o zaman kendisini zehirden korumak için sineği batırıp atması evladır. Ayrıca sıcak bölgelerde sineğin yemeklere düşme ihtimali daha fazladır. Bundan dolayı, kişi isterse sineği batırıp yemeğe devam etsin, aksi takdirde yemeği terketsin.

2. Medine'nin Pisliği ve Kirliliğinin Dışarı Atılması

H. Câbir b. Abdullah şöyle demiştir:

أن أعرابيا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام، فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة، فأتى الأعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أفلني ببيعتي، فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جاءه

⁹⁶² Tartı, Nevzat, "Bilimle Hadis Tenkidi ve Bunun Temelindeki Peygamber Anlayışı Üzerine", İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu, Ankara, 2001, s. 412-413.

⁹⁶³ Molla Hâtır, Halil İbrahim, *el-İsâbe fî hadîsi 'z-zubâbe*, Riyâd: Dâru'l-kıble li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1405, s. 149-159.

فقال: أفلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أفلني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما المدينة كالكير، تنفي خبثها، وينصع طيبها.

"Bir bedevi, Rasûlullah'a İslam üzere biat etti. Akabinde bedeviye Medine'de sıtma hastalığı isabet etti. Bunun üzerine bu bedevi, Rasûlullah'a geldi ve: "Ya Rasûlullah! Benim biatimi geriye döndür" dedi. Rasûlullah kabul etmedi. Sonra bedevi yine geldi ve: "Ya Rasûlullah! Benim biatimi geriye döndür" dedi. Rasûlullah yine kaçındı. Sonra yine gelip: "Benim biatimi geriye döndür" dedi. Rasûlullah da yine kaçındı. Bunun üzerine o bedevi Medine'den çıktı. Rasûlullah (s.a.v.) da: "Medine ancak demirci körüğü gibidir; değersizlerini dışarı atar, temizlerini de ortaya çıkarır" buyurdu.⁹⁶⁴

Bu rivâyeti bazıları deney, gözlem ve tecrübeye aykırı olduğundan dolayı reddetmişler.

Zekeriya Uzun, bu hadisten Medine'den imanı halis olmayanların çıkacağı ve Medine'de sadece samimi imana sahip olanların kalacağı anlamının çıkarılabileceğini söyler. Ayrıca Rasûlullah'tan (s.a.v) sonra münafıklar ve münafıkların başı Abdullah b. Selul Medine'de kalmış ve oraya defnedilmiştir. Dolayısıyla ona göre, bu hadis doğru değildir.⁹⁶⁵

Kadı İyâz, Medine'nin pislik ve kirliliğinin uzaklaştırılmasından maksadın, münafık ve cahil insanlar olduğunu ve bunun peygamber dönemiyle alakalı olduğunu söylemiştir. Çünkü münafıklar ve aynı şekilde cahil bedeviler de Medine'nin şiddetli sıcağına dayanamazlardı. Böylece Medine'ye hicret etmeye razı olmazlardı. Bahsedilen hadiste geçtiği gibi bir bedevi Medine'de hastalık meydana geldikten sonra dayanamadı ve Medine'yi bırakıp köye gitti. İmam Nevevî, Kadı İyâz'ın söylediğinin açık olmadığını söyler. Çünkü Müslim'in rivâyetinde hadis "Kıyâmet Medine'nin demir körüğünün kirlisini pisini temizlediği gibi kendi kirliliğini ve pisliğini kendinden uzaklaştırmadıkça kopmaz" anlamındadır. Bu olayın Deccal'ın çıkacağı vakitte olacağı düşünülür. *Sahih-i Müslim*'deki bir sahih rivâyette geçtiği gibi Deccal, Medine tarafına gelecek; Medine üç defa sallanmaya uğrayacak ve böylece bütün münafık ve kâfirler oradan dışarıya atılacaktır. Onun için burada iki ihtimal vardır. Birincisi, bu hadisin sadece Deccal'ın çıkma zamanına has olmasıdır. İkincisi ise, genel manada olmasıdır. Dolayısıyla diğer zamanlarda da meydana gelmesi muhtemeldir.⁹⁶⁶

⁹⁶⁴ Buhârî, Ahkâm, 49; Müslim, Hac, 489; Malik, Kitabu'l-cem', 4; Tirmizî, Menâkib, 68; Nesâî, Biat, 22.

⁹⁶⁵ Uzun, Zekeriya, s. 101.

⁹⁶⁶ Nevevî, el-Minhâc, V, 156.

Ebû'l-Hasen Mübârekpûrî, hadisin zahirî anlamının İmam Nevevî'nin beyan ettiği gibi olduğunu söyler. Zira ona göre, Allah, Medine'yi diğer din mensuplarından ve münafıklarından temizlemiştir. Çünkü onlar kirli ve pisliklidirler. Hadisin bir diğer ihtimali de Medine'li insanların nefislerinden kötülüklerin ve haylazlıkların temizlenip, temiz olan hayata yönlendirilmeleridir. Bir rivâyette "Medine temizdir ve günahları temizler geçer." Medine'de pis ve kirli insanların saklanamayacağı anlamının olması da mümkündür.⁹⁶⁷

Bu hadis gözlem ve tecrübeye aykırı olduğu için reddedilmiştir. Hâlbuki hadisin kelimelerine dikkat edilirse itiraz etmeye gerek kalmamaktadır. Çünkü hadisten Medine'de münafıkların ve diğer mezhep ehlinde olanların hayatları boyunca orada kalamayacakları anlaşılmamaktadır. Burada, Rasûlullah (s.a.v.) bir kişiden dolayı Medine hakkında bu cümleleri söylemiştir. Dolayısıyla hadisten Medine'den imanı halis olmayanların çıkacağı ve orada sadece samimi imana sahip olanların kalacağı anlamının çıktığını söylemek doğru değildir. Ayrıca münafıkların önderi Abdullah b. Ubey b. Selûl'ün kabrinin Medine'de bulunması, orada bir münafığın bulunduğu anlamına gelmez. Bilakis insan öldükten sonra "dünyadan göçüp gitmiştir" denilir. Yani şu an dünyada yoktur. Dolayısıyla Buhârî'de tahrir edilen hadis sahihtir.

3. Acve Hurmasıyla İlgili Hadis

Hiz. Âmir b. S'ad Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

من اصطحب كل يوم سبع تمرات عجوة، لم يضره سم، ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل

"Sabahleyin yedi tane acve hurması yiyen kişiye (s.a.v.) gündüzden akşama kadar zehir ve sihir zarar vermez."⁹⁶⁸

Müslim'in bir rivâyetinde hadis "Sabahleyin bir şey yemeden Medine'nin iki yeri arasında acve hurması yerse, o gün akşama kadar hiçbir şey ona zarar veremez" şeklinde geçer.⁹⁶⁹

Bu hadisi bazıları bilimsel tecrübelerle aykırı düştüğünü söyleyerek reddetmişlerdir.⁹⁷⁰ Ebû Reyze, Buhârî'nin garip ve tuhaf rivâyetlerinden olduğunu belirtmiştir.⁹⁷¹

⁹⁶⁷ Mübârekpûrî, Mira'tu'l-mefâtiḥ, IX, 533.

⁹⁶⁸ Buhârî, Tıḥ, 51, Et'ime, 51; Müslim, Eşribe, 155; Ebû Davûd, Tıḥ, 12; Nesâî, Sünne, 71.

⁹⁶⁹ Müslim, Eşribe, 154.

⁹⁷⁰ Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1969, s. 218.

⁹⁷¹ Ebû Reyze, s. 198.

Salih Ebû Bekir, bu hadise birçok itirazlarda bulunup batıl saymıştır. Ona göre, bu hadis fiziki ve bilimsel verilere aykırı düştüğü için sahih olamaz ve ilim sahibi olsun veya olmasın herkes bunun sahih olmadığını anlar. Onun için herhangi bir hastalığa bakıldığında orada hiçbir delil hurma sebebiyle kişilerin şifâ bulduğuna işaret etmez. Dolayısıyla sihir hadisini uyduran kişinin bu hadisi de uydurduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca birçok insan acve hurması yer, fakat zehirden etkilenir. Salih Ebû Bekir, acve hurmasının zehirden kurtardığına ve şifâ kaynağı olduğuna dair başka bir rivâyete rastlamadığını ifade etmektedir.⁹⁷²

İbn Hacer'in belirttiğine göre, Mâzerî, bu hadisi tıbbi bakımdan izah etmenin zorluğuna dikkat çekmektedir. Fakat acve hurmasının tıp itibârıyla faydası çoktur deyip bunun sadece 7 adet acve hurmasıyla sınırlandırıldığı takdirde, ortaya şüpheli bir durumun çıkacağını sözlerine eklemektedir. Diğer taraftan, bu hadisin Rasûlullah (s.a.v) zamanına özel olabileceğini söylemiştir. Ona göre, acve hurmasının her zaman şifâ vermesinden maksat, bir gıda türü olarak şifâ vermesidir. Kadı İyâz'a göre, hadisteki acve hurmasından maksat, daha kaliteli olan acve hurmasını Medine'nin iki yerinin arasında yemesidir.⁹⁷³

İmam Nevevî, Mâzerî ve Kadı İyâz'ın bu söylemini batıl saymıştır. O, hadiste Medine'nin acve hurmasının faziletli olduğunu ve sabahleyin acve hurması yemekten faziletin anlaşıldığını belirtmektedir. Ona göre, acve hurmasının sayısının yedi ile sınırlandırılmasının hikmetini şariat sahibi daha iyi bilir. Dolayısıyla onun hikmeti bilinemez. Müslümanlara düşen, ona iman etmek ve kabul etmektir. Namazın sayısı ve zekatın miktarının hikmeti bilinmediği gibi, hurmanın sayısının yedi ile sınırlandırılmasının hikmetini de bilinemez.⁹⁷⁴

Lütfi ez-Zeğir, *et-Teâruz fi'l-hadis* adlı eserinde hadisle ilgili Mâzerî ve Nevevî'nin sözlerini naklettikten sonra, doktor Moris Bukay'ın hadis hakkındaki araştırmasını nakletmektedir. Moris Bukay, çok uzun ve kapsamlı bir şekilde hadisten bahsetmiştir. Onun ulaştığı sonuca göre, hadis dinî konuların dışında, dünyalık işlerle ilgili olduğu zaman doğru olur. Dolayısıyla bu konuda Rasûlullah (s.a.v) ve diğer insanlar arasında bir fark yoktur. Bunu teyid için *Sahih-i Müslim'in* "Rasûlullah'ın (s.a.v) ben de sizin gibi bir beşerim. Eğer size dinle alakalı bir hüküm söylersem, ona

⁹⁷² Salih Ebû Bekir, s. 290.

⁹⁷³ Bkz. İbn Hacer, Feth, X, 239.

⁹⁷⁴ Nevevî, el-Minhâc, I, 14.

sıkıca tutunun ve ona göre amel edin. Eğer kendimden bir şey söylersem, o zaman ben de sizin gibi bir beşerim” dediği rivâyetini nakletmiştir. Dolayısıyla Rasûlullah (s.a.v), dünyalık işlerde herkesin eşit olduğunu söylemiştir. Müellif, bu hadisi inanç ve şariat ile alakalı olmayıp, dünyevi işlerle alakalı olan hadisler kapsamında değerlendirebileceğimizi söylemektedir. Çünkü dünyevi işlerle alakalı başka hadisler de bulunmaktadır.⁹⁷⁵

İbn Kayyım, bu hadiste özel bir topluluğa hitap edildiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu topluluk Medine ve çevresinde ikamet edenlerdir. Şüphesiz buralarda diğer yerlerde olmayan pek çok ilacın faydası hakkında bilgiler vardır. Buralarda yetişmiş olan bir bitkinin belli bir hastalığa tesiri olurken, diğer yerlerde yetişen bir bitkinin bu hastalığa bir etkisi olmayabilir. Bu durumda en büyük etken, hava ve topraktır. Zira toprağın da aynı insanlar gibi kendisine has özellikleri mevcuttur. Bazı kesimlerin ilaç olarak kullandığı maddeler, başka yerlerde temel gıda olarak kullanılabilir. Aynı şekilde bir yerde faydalı olan bir ilaç, başka yerlerde faydasız konumda olabilir.⁹⁷⁶

Muhammed Taki Osmanî, bazılarının acvenin Medine’deki acveye ve diğerlerinin de o acvenin Rasûlullah’ın (s.a.v.) zamanına has olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Ona göre, doğru olan görüş, Medine’deki tüm acveler için umumi olmasıdır. Hadiste acvenin yedi sayısı ile sınırlandırılmasındaki sırrı ise Allah’tan başkası bilemez.⁹⁷⁷

Ebû Şehbe, Ebû Reyye tarafından hadise yapılan itirazlara cevap olarak, mütekaddimun âlimlere göre hadisteki hurmadan maksadın Medine hurması olduğunu söylemiştir. Ona göre, bazen sayı zikretmekle kesin bir miktar kastedilmez, bilakis çoğunluk kastedilir. Modern bilimler bazı meyve ve sebzelerin faydalarını beyan eder. Örneğin bir meyvede olan fayda diğer meyvede olmayabilir. Yani o zamandaki acve hurmasıyla zamanımızdaki acve hurması bir değildir. Hadiste bahsedilen acve hurmasından maksad, nefsin ve bedenin güçlenmesiyle kişiyi sihir ve zehrin etkisinden kurtarmaktır. Bu yüzden bir insana acve hurması yedirip sonra zehir verip sonucunu görmek için tecrübe yapmak uygun değildir. Çünkü hadiste herhangi bir özel zehirden bahsedilmemiştir. Dolayısıyla acve hurması yemekle nefsanî ve ruhanî güç elde edilir ve acve hurmasını eğer biri bu niyetle yerse ona ruhanî ve bedeni güç hâsıl olur ve o

⁹⁷⁵ Zeğir, Lütfî, s. 275.

⁹⁷⁶ İbn Kayyım, Zadu’l-meâd, IV, 90.

⁹⁷⁷ Osmânî, Taki, IV, 47.

sihrin etkisini bitirebilir. Oysa bu hadisi kimya doktoru Mahmut Selam mucizelerden saymıştır. Bu nedenle *ed-Doktor* (الدكتور) isimli bir dergide acve hurmasının faydalarını beyan etmiştir. Acve hurması vücutta zehiri maddeleri bitirmede çok etkilidir. Başka kişiler de acvenin faydalarını beyan etmiştir. Dolayısıyla tıbbi araştırmanın mevcut olmadığı bir dönemde bu hadisi hekim olmayan Rasûlullah (s.a.v) söylemiştir.⁹⁷⁸

Acve hurmasının şifâ olması hakkındaki hadis konusunda âlimlerin görüşlerini beyan ettik. Burada ihtilafın doğmasının sebebi, bazılarının hadise umumi anlam yüklemesidir. Oysa hadisteki ifade umumi değil, bilakis Medine'ye hastır. Müslim'in rivâyetinden bunun Medine'ye has olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bundan dolayı çoğu âlimler bu hadisin Medine'ye özel olduğunu söylemişlerdir. Biz, bu hadisin Medine'ye ve Rasûlullah'ın (s.a.v) zamanına özel olduğu görüşünü tercih etmekteyiz. Dolayısıyla hadisin mutlak olarak reddedilmesi ve genel anlamı ile ele alınması doğru değildir.

4. Güneşin Arşın Altına Gidip Secde Etmesi

Hiz. Ebû Zer şöyle demiştir:

كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد عند غروب الشمس، فقال: يا أبا ذر أتدري أين تغرب الشمس؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فذلك قوله تعالى: والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم.

“Ben güneşin battığı vakit mescidde Rasûlullah'ın (s.a.v) beraberinde idim.” Rasûlullah “Ey Ebû Zer! Güneşin nerede battığını biliyor musun?” diye sordu . Ben “Allah ve Rasûlü (s.a.v) daha iyi bilir” dedim. Rasûlullah (s.a.v) "Güneş gider, ta arşın altında secde eder. İşte bu Yüce Allah'ın şu sözüdür: “Güneş de kendi karargahında cereyan etmektedir. Bu, mutlak galip herşeyi hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir.”⁹⁷⁹

Buhârî'nin bir diğer rivâyetinde hadis şöyledir: “Güneş arşın altında secde ettiği vakit Allah'tan tekrar doğmak için izin ister ve ona izin verilir. Ama (o vakit) yakındır, güneş secde için izin isteyecek ama ona izin verilmeyecek ve “geldiğin yere geri dön” denilecek. O zaman güneş batıdan doğacak.”⁹⁸⁰

Bu hadisi Ebû Reyze ve bazıları bilimsel tecrübeler ve gözleme ters olduğu için reddetmiştir. Onlara göre, güneşin her gün Allah'ın arşına gitmesi ve secde etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah'ın arşı çok büyüktür ve bütün göklerin üstündedir.

⁹⁷⁸ Ebû Şehbe, s. 183.

⁹⁷⁹ Buhârî, Tefsir, 257; Müslim, İmân, 159; Nesâî, Tefsir, 36.

⁹⁸⁰ Buhârî, Bedu'l-halk, 4.

Güneş ve diğer yıldızların hepsi aşağıdadır. Bu durumda güneşin bütün gökleri geçip yukarı secde etmeye gitmesi mümkün değildir. Bununla birlikte güneş 24 saat dünyanın herhangi bir yerinde her zaman doğuyor ve her zaman başka bir yerde de batıyor. Dolayısıyla bu mümkün olamaz.⁹⁸¹

Bazı hadis inkarcılarına göre, bu hadis modern bilimin verileri ışığında, ilmi gerçeklere aykırıdır. Çünkü modern bilime göre, güneş kendi yerinde değildir ve onda doğma ve batma gibi sıfatlar yoktur. Bilakis dünya güneşin etrafında döner. Aynı şekilde bu hadiste güneşin hareket ile birlikte arşın altında durması da anlaşılmaktadır. Bunlar ise zıt sıfatlardır. Güneşin bir yerde ve belli bir zamanda hareket etmesi bir tarafa, böyle bir sıfatı ispatlanmamıştır.⁹⁸²

Aynî'nin açıklamalarına göre, güneşin alını olmadığından ve aynı şekilde her zaman Allah'ın hükmünün itaatkârı olduğundan dolayı birisi güneşin nasıl secde ettiğini sorarsa, buna cevap olarak burada secde yapmakla onun tevazu yapıp itaat ettiğinin kastedildiği söylenir. Aynı şekilde şâyet birisi Zulkarneyn kıssasında Zulkarney'nin güneşin battığı yere gidip orada battığını gördüklerinin geçtiğini söyler ve dolayısıyla arşın nerede olduğunu sorarsa, buna Allah'ın arşının tüm dünyaları ihata ettiği ve onun çok büyük olduğu, dolayısıyla nerede secde ederse etsin Allah'ın arşının altında olduğu şeklinde cevap verilir. Aynı şekilde astroloji uzmanları güneşin bir yerde olup hareket etmediğini açıklamışlardır. Fakat hadisten güneşin hareket ettiği ve dönmesi anlaşılmaktadır.⁹⁸³ Aynî'ye göre, Rasûlullah'ın (s.a.v) söylemi karşısında astroloji uzmanlarının söylemleri itibarsızdır. Çünkü onların söylemi ve deneyimleri bir varsayımdır. Dolayısıyla tahmin ve varsayımın karşısında Rasûlullah'ın (s.a.v) sözünü reddedemeyiz. Oysa güneşin bir yerden çıkması ve gelip arşın altında secde etmesi ve yerine geri gönderilmesi Allah'ın kudretinin dışında değildir. Kur'an'da hayvanların, bitkilerin, gökteki güneşin ve ayın secde etmelerinden bahsedilmektedir. Öyleyse güneşin secde etmesinden şüphe duymak mümkün değildir.⁹⁸⁴

Ebû Şehbe, hadiste hiçbir şüphe olmadığı kanaatindedir. Ona göre, hadiste zahir anlamdan ziyade, mecazi anlam kastedilmektedir. Bunun gibi mecazi söylemler

⁹⁸¹ Ebû Reyze, s. 196; Salih Ebû Bekir, s. 264; Kırbaçoğlu, İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999, s. 215-216.

⁹⁸² Bkz. Rüstami, Abdüssalam, s. 405.

⁹⁸³ Aynî, Umde, XV, 119.

⁹⁸⁴ Aynî, Umde, XV, 119.

batı gibi kelimeler güneşin doğuşuna ve batışına işaret etmektedir. Bu doğuş ve batış Allah'ın güneşin sıfatlarını beyan etmektedir. Dolayısıyla bilimin bu görüşünün kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü bilimsel görüşler değişmektedir. Güneş ve yeryüzü hareketi hakkında şimdiye kadar dört tane teori değişmiştir. Yerin sabit ve güneşin hareketli olduğu görüşüne karşılık tam aksine görüş de öne sürülmüştür. Güneş hakkında bu hadiste beyan edilen sıfatlar, yani bir yere gitmemesi veya arşın altında secde yapmaya gitmesi inkar edilemez ve bundan güneşin belli bir yerde durup secde etmemesi anlamı da çıkarılamaz. Farklı şeyler kendine göre secde yapar. Dolayısıyla güneş, kendi durumuna uygun olarak secde yapmaktadır.⁹⁸⁹

Adem Dölek, hadisteki “secde” kelmesinin üç anlam içerdiğini ifade etmiştir:

a. Alnı yere koymak. Allah’a ibadet maksadıyla müminlerin alnını yere koyması, secde etmektir.

b. Allah’a tazim göstermek. Hz. Adem’e meleklerin secde etmesindeki mana da bu yöndendir.

c. Canlı ve cansız bütün varlıkların Allah’a emrolundukları şeyi yerine getirmeleri hususundaki itaat etmeleri ve boyun eğmeleri manasında secde etmeleri. Ona göre, güneşin Allah’ın emirlerine son derece itaat etmesi ve sürekli olarak O’nun azameti (Arş) altında hareket etmesi, O’nun emrine karşı gelmemesi onun secdesi sayıldığı gibi, başka bir manaya da ihtimali vardır. O da, güneşe Arapça dilinde “Şems” denildiği gibi, müvekkel meleğe de “Şems” denilir. Durum böyle olunca güneşin hizmetini Allah’a takdim eden o müvekkel melek, her akşam arşın altında Allah’a secde etmektedir.⁹⁹⁰

Muhammed Sıddık Hekim, bu konunun itikadi bir konu olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bunu hakikaten öğrenmek isteyen bir kişi, sağlam kaynaklara ve tefsirlere başvurmalıdır. Aksi takdirde, eksik, yalan, yanlış tasavvurlarla veya farklı formüllerle bu hak olan olayı saptırmak, mantığımıza sığmayabilir. Bazılarının böyle bir olayın meydana gelmeyeceğine inanması onların imanını tehlikeye sokmaktadır.⁹⁹¹

Salahattin Polat, bu hadiste güneşin yaratılış gayesine uygun olarak hareket etmesinden kinaye olarak mecaz bir ifade kullanıldığını ve secde ettiğinin belirtildiğini

⁹⁸⁹ Rüstami, Abdüsselâm , s. 405.

⁹⁹⁰ Dölek, Adem, “Edebi Açıdan Hadislerde “Üslub-i Hakim” ve Önemi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/2001, s. 336-337.

⁹⁹¹ Hekim, Muhammed Sıddık, Kıyâmet Alametleri, Fırka-ı Naciye, Araştırma Dergisi Yayınları, trs, s. 129-30.

ifade etmektedir. Salahattin Polat, bu hadisi reddedenlere cevap olarak “Görmüyor musunuz? Göktekiler, yerdekiler, güneş, ay... Allah’a secde ederler. Allah’ın horladığını yüceltecek yoktur. Allah dilediğini yapar” âyetini zikretmiş ve onlara o hadisi aykırı buldukları gibi bu âyeti de aykırı bulup bulmadıklarının sorulması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁹²

Ebû Zer’den nakledilen rivâyette güneşin arşın altına secde etmesi geçer. Hadisi modern bilimin deneylerine ve gözlemlerine dayanarak bazıları reddetmiştir. Biz, geçen sayfalarda hadise yapılan itirazlardan ve âlimlerin verdiği cevaplardan detaylıca bahsettik. Âlimlerin sözlerine bakarak “hadise yapılan itirazlar doğru değildir” denilebilir. Çünkü Kur’an’da da güneşin hareket etmesinden, doğmasından, batışından ve secde etmesinden bahsedilmiştir. Ayrıca hadiste zahir anlamdan ziyade, mecazî anlam kastedilmektedir.

IV. İSRÂİLİYYÂTTAN OLDUĞU GEREKÇESİYLE TENKİD EDİLEN BUHÂRÎ HADİSLERİ

Sahih-i Buhârî’de bazı hadisler isrâiliyyâtta olduğu gerekçesiyle tenkid edilmektedir. Bu hadislerle ilişkin değerlendirmelere geçmeden önce “İsrâiliyyât” kavramının sözlük ve ıstılah anlamlarına değinmek daha doğru olacaktır.

A. İsrâiliyyât Kelimesinin Sözlük ve İstılah Anlamları

İsrâiliyyât, “İsrâiliyye” kelimesinin çoğuludur. Kavramın aslı ise Hz. Yakup’un lakabı olan İsrail’den gelmekte ve daha ziyade yahudi kültüründen elde edilen bilgi türünü ifade etmek için kullanılmaktadır.⁹⁹³ İsrâiliyyât büyük oranda yahudi, kısmen de hristiyan kaynaklarından nakledilen “kıssa, efsane, olay veya bilgi” anlamında kullanılmaktadır. Bazı araştırmacılar, Mecusilik, Sabiilik gibi diğer İslam dışı dinlerin kaynaklarından nakledilen bilgiler için de kullanılmaktadırlar.⁹⁹⁴ Bir başka ifadeyle, isrâiliyyât, yahudilik, hristiyanlık ve diğer kültürlerden İslam literatürüne girmiş, yabancı sayılan rivayetlerdir.

⁹⁹² Polat, Hadis Araştırmaları, s. 251.

⁹⁹³ Ebu Şehbe, el-İsrâiliyyât ve’l-mevzuât fi kütübi’t-tefsir, Kahire, trs, s. 12.

⁹⁹⁴ Hatiboğlu, İbrahim, “İsrailiyat”, DİA, XXIII, s. 195.

İsrâiliyyât, tefsir ve tarih dallarında bulunduğu gibi hadis kaynaklarında da bulunmaktadır. Çeşitli hadis kaynaklarında isrâiliyyâtta olduğu gerekçesiyle tenkide uğrayan hadislerden bazıları Buhârî’de de tahrir edilmiştir.

B. İsrâiliyyâtta Olduğu Gerekçesiyle Tenkid Edilen Hadisler

Buhârî’de isrâiliyyâtta olduğu gerekçesiyle ve başka nedenlerle tenkide uğrayan hadislerden bazıları, diğer başlıklar altında incelendiği için, biz o hadislerle ilgili tenkidleri bu başlık altında incelemedik. Hz. Süleyman’ın bir gecede bütün zevcelerini dolaşması, Hz. Musâ’nın ölüm meleğinin gözünü çıkartması, Hz. Musâ’nın çıplak olarak taşın arkasından koşması, bir nebinin karıncanın yuvasını yakması, Hz. Adem ve Hz. Musâ’nın tartışması, uğursuzluğun kadın, ev ve atta olması, şeytanın çocuklara dokunmasıyla ilgili hadisleri Kur’an’a aykırılık, Rasûlullah’ın ehl-i kitabın yaptıklarını beğenmesiyle ilgili hadisi meşhur sünnete aykırılık, Hz. Davud’un Zebur okumasıyla ilgili hadisi akla aykırılık gerekçesiyle tenkid edilen hadisler arasında inceledik. İsrâiliyyâtta olduğu gerekçesiyle tenkide uğrayan toplam 14 hadisten 9’u daha önceki başlıklar altında incelendiği için bu başlık altında sadece 5 hadisi ele aldık.

1. Cennetteki Ağacın Gölgesinin Çok Uzun Olması

Hz. Enes b. Malik Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

قال رسول الله: "إن في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها."

“Cennette bir ağaç vardır ki, bir binici onun gölgesinde 100 sene yürür, onun gölgesini kesip bitiremez.”⁹⁹⁵

Başka bir hadiste Ebû Hureyre Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

قال: "إن في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة سنة، واقروا إن شئتم "وظل ممدود."

“Cennette bir ağaç vardır ki, bir binici onun gölgesinde 100 sene yürür. İsterseniz, “Uzatılmış gölge” ayetini⁹⁹⁶ okuyunuz.”⁹⁹⁷

⁹⁹⁵ Buhârî, Rikâk, 51, Bedu’l-halk, 8; Müslim, Cennet, 6; Tirmizî, Cennet, 1; Dârimi, Rikâk, 124;

⁹⁹⁶ Vakıa, 56/30.

⁹⁹⁷ Buhârî, Bedu’l-halk, 8.

Ebû Reyve, hadisin isrâiliyyâtan olduğunu iddiâ etmektedir.⁹⁹⁸

İbn Kesir, hadisin Rasûlullah'tan (s.a.v) sabit ve hatta mütevatir olduğunu belirtmiştir. Ona göre, hadis muhaddislerin nezdinde kesinlikle sahihtir. Ayrıca hadis birçok sahih senedlerle rivâyet edilmiştir.⁹⁹⁹

Ebû Şehbe, Ebû Reyve'nin hadisi sadece Ebû Hureyre'nin naklettiğini iddiâ etmesi ve ondan sonra hadisi "İsrâiliyyâtandır" diye reddetmesinin onun bir vehmi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, hadis Ebû Hureyre'nin dışında Enes, Sehl b. Sa'd ve Ebû Said el-Hudrî gibi sahâbeden de nakledilmiştir. Dolayısıyla Ebû Reyve bu üç sahâbe hakkında ne düşünür? Ka'b, Ebû Hureyre dışında bu sahâbeyi de mi kandırmıştır? Ebû Şehbe, Ebû Reyve'de bir haya (utanma) olmadığını, bilakis hain ve yalancı olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰⁰

Bize göre, hadis sahihtir. Ebû Reyve'nin hadisi sadece Ebu Hureyre'nin naklettiğinden dolayı isrâiliyyâtan sayması onun vehmidir. Çünkü hadis Ebû Hureyre'nin dışında Enes, Sehl b. Sa'd, ve Ebû Said el-Hudrî gibi sahâbeden de nakledilmiştir. Klasik Buhârî şerhlerinde hadisin isrâiliyyâtan olup olmadığına ilişkin herhangi bir tartışmaya gerilmemiştir. Ayrıca Ebu Hureyre'nin hadisin sonunda "İsterseniz, *"Uzatılmış gölge"* ayetini¹⁰⁰¹ okuyunuz" demesi, hadisi Rasûlullah'tan duyduğu ihtimalini göstermektedir.

2. Kıyamete Yakın Bir Zamanda Taşların Müslümanlarla Konuşması

Hiz. İbn Ömer şöyle demiştir:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "تقاتلكم اليهود فتسلطون عليهم، ثم يقول الحجر يا مسلم هذا يهودي ورائي، فاقتله."

⁹⁹⁸ Ebû Reyve, s. 182.

⁹⁹⁹ İbn Kesîr, Tefsir, VIII, 17.

¹⁰⁰⁰ Ebû Şehbe, s. 137.

¹⁰⁰¹ Vakıa, 56/30.

“Ben Rasûlullah’tan (s.a.v) şöyle buyurduğunu işittim: Yahûdiler sizlere karşı muharebe edecekler. Sizler onlar üzerine musallat kılınacaksınız. Sonra kaya: “Ey müslüman! Şu arkamdaki bir yahûdi’dir, onu öldür! diyecek.”¹⁰⁰²

Bazı âlimler, hadisin isrâiliyyâtтан olduğunu iddiâ etmektedir. Salih Ebû Bekir’e göre, eğer hadisi bu bilim ve teknoloji çağında insanlara sunarsak, onlar hadisle dalga geçer ve dinimizi hakir görürler. Ayrıca eğer taşlar ahir zamanda müslümanlara yardım etmek için konuşacaklarsa, Rasûlullah (s.a.v.) ve sahâbe savaş esnasında şiddetle yardıma ihtiyaç duyarlarken onlara neden yardım etmemiştir? Hâlbuki taşların konuşması ve yardım etmesi, o zamanda daha uygun ve gerekliydi. Aslında hadisi yahûdi ve hristiyanlar, müslümanlar arasında yaydılar. Yoksa, hadis Rasûlullah’a ait değildir.¹⁰⁰³

Hamza Muhammed b. Kasım, Rasûlullah’ın bu hadiste müslümanların kıyametten önce yahûdiler ile cihat edeceğini haber verdiğini ve bunun gerçekleşecek olan bir hakikat olduğunu belirttiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰⁴

Kastalânî, hadiste Rasûlullah’ın dininin Hz. İsa’nın gökten ineceği zamana kadar baki kalacağına bir işaret olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰⁵

İbn Hacer’in açıklamasına göre, Deccâl kendi arkadaşlarıyla (Yahûdilerle) Medine’ye gittiğinde, Allah Medine dışında müslümanları onlara musallat edecek. Müslümanlar Deccâl’in yanındaki yahûdilerle kılıçla savaşacak. Hz. İsa, Deccal’ı “Bab-ı Lud” makamında öldürecek ve yahûdiler saklanacakları zaman Allah kendilerini saklayacak şeylere konuşma kuvveti verecek ve onlar “Ey Allah’ın kulu! Benim arkamda yahûdi var, gel ve onu öldür” diyecektir. İbn Hacer’e göre, o zaman sadece garkad (غرقاد) adlı bir ağaç yahûdilerin aleyhinde konuşmayacaktır. Bu hadisten kıyametin yaklaştığı zaman taşların konuşacağı anlaşılır. Fakat hadis, hakikî manada

¹⁰⁰² Buhârî, Menâkıb, 25; Müslim, Fiten, 81; Ahmed b. Hanbel, V, 538; Tirmizî, Fiten, 62. Müslim’in bir rivâyetinde de “sizler yahûdiler ile savaşacaksınız hatta taşlar bile ey müslimi benim arkamda yahûdi var gel onu öldürür” diye seslenecek. Bkz. Müslim, Fiten, 79.

¹⁰⁰³ Salih Ebû Bekir, s. 202. Ayrıca bkz. Makale Zaman Öyle Olacak Ki Taşlar Dile Gelecek Yahûdi Burada Diyecek; www.islam-tr-net/konu/zaman-oy-le-olacak.

¹⁰⁰⁴ Hamza Muhammed b. Kasım, Menârü’l-kârî, IV, 108.

¹⁰⁰⁵ Kastalânî, VI, 69. Hadis hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Battâl, V, 107; Aynî, Umde, XIV, 199; İbn Hacer, Feth, VI, 610; Doğanay, Süleyman, “Yahûdilerle Savaş Hadisinin İsnad Açısından Tenkidi ve Değerlendirilmesi”, Bilimname XVI, 2009/1, 59-90.

olmayıp mecazî anlamı da içerebilir. Yani yahûdiler bir yere saklandıkları zaman bunun onlara bir faydası olmayacak ve müslümanlar onları her yerde tutup öldürecektir.¹⁰⁰⁶

İsmail Lütü Çakan'a göre hadis, bilgi ve belge niteliği açısından sağlamdır. Hatta İmam Buhârî'ye göre, bu ve benzeri haberler İslam'da nübüvvet göstergelerindendir. Hadisin tüm rivâyetlerindeki ifadeler dikkate alındığı zaman, “ortak anlam ve vurgu olarak” yahûdilerin zulüm ve fesat çıkarmakta çok aşırı davranacakları ve bu sebeple yeryüzünde onlara arka çıkacak herhangi bir milletin kalmayacağı anlaşılmaktadır. Hatta daha ötede onların yapıp ettiklerinden dolayı doğal çevre, taşlar, ağaçlar bile iyice rahatsız olacak ve onlar da yahûdilere karşı cephe alacak duruma geleceklerdir. Yahûdiler, Filistin'de bol bulunan dikenli bir ağaç çeşidi olan garkad dışında sığınacak herhangi bir ağaç ya da taş bile bulamayacaklardır. Zulümleri sebebiyle onlara karşı böylesine küresel bir nefret oluşacaktır. Dolayısıyla bu nevi bilgi ve belgeleri kabul edip etmemek, kullanıp kullanmamak, birilerini üzmemek için hadisi reddetmek veya reddetmemek ve tabîî tüm sorumluluğu yüklenip yüklenmemek şahısların bileceği bir iştir. Ne gazete sütunu ne de herhangi bir makam, böylesi bir bilgi ve belgeyi reddetmek için sebep olamaz, olmamalıdır.¹⁰⁰⁷

Kıyamete yakın zamanda taşların konuşmasıyla ilgili hadisi, bazı alimlerin israiliyâtan sayması doğru değildir. Çünkü hadisin ifadesi çağımızla ilgili olmayıp bilakis Hz. İsa'nın gökten ineceği ve Deccâl'in ortaya çıkacağı kıyamete yakın zamanla ilgilidir. Salih Ebû Bekir'in “Taşlar ahir zamanda konuşacaklarsa, Rasûlullah (s.a.v.) ve sahâbe savaş esnasında yardıma ihtiyaç duyarlarken onlara neden yardım etmemiştir?” sözü doğru değildir. Çünkü taşların veya ağaçların konuşması yahud başka hayvanların konuşması, Allah'ın kudretinin simgesidir. Allah, onlara istediği vakit konuşma gücü verebilir. Sonuç olarak bize göre, hadiste hakikî manadan ziyade mecazî mananın kastedilmesi mümkündür. Yani yahûdiler bir yere saklandıkları zaman bunun onlara bir faydası olmayacaktır. Dolayısıyla ilgili hadiste mecazî bir mana kastedilmiş olması mümkünken, tenkid edenler söz konusu rivâyeti hakikî manada anlamışlardır.

¹⁰⁰⁶ İbn Hacer, Feth, VI, 610.

¹⁰⁰⁷ Çakan, “Yahûdilerle Savaş Hadisi ve Bir Yanılgı”, Altınoluk Dergisi, Haziran 2006, sayı: 244, S. 40-45.

3. Öldükten Sonra Ateşle Yakılan Adamın Affedilmesi

Ebu Saîd el-Hudrî Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir.

أن رجلا كان قبلكم، رغبه الله مالا، فقال لبنيه لما حضر: أي أب كنت لكم؟ قالوا: خير أب، قال: فإني لم أعمل خيرا قط، فإذا مت فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم ذروني في يوم عاصف، ففعلوا، فجمعه الله عز وجل، فقال: ما حملك؟ قال: مخافتك، فتلقاه برحمته.

“Sizden önceki milletlerden bir kimseye Allah çok mal verdi. Ona ölüm yaklaştığı zaman oğullarına: Ben sizin için nasıl bir baba oldum? diye sordu. Oğulları: Hayırlı bir baba oldun, dediler. O kişi: Ben asla bir hayır işlemedim. Ben öldüğüm zaman siz beni yakın. Sonra kemiklerimi ezip öğütün. Sonra şiddetli bir günde benim küllerimi havaya saçıp savurun, dedi. Oğullar yaptılar. Akabinde Allah, onun zerrelerini topladı ve ona: Böyle yapmana seni sevkeden nedir? diye sordu. O adam: Sen'in korkundur, dedi. Bunun üzerine Allah onu rahmetiyle karşıladı.”¹⁰⁰⁸

Cafer Subhani, hadisin isrâiliyyâtan olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, hadiste ölen şahıs hem azaba uğramayacağını hem de cesedi yakıldıktan sonra külleri havaya atıldığında Allah'ın o külleri bir araya getirme gücüne sahip olmadığını zannediyordu. Bu şekilde inanmak cehalettir ve böyle bir inanç rahmeti ve mağfireti değil, bilakis azabı gerektirir. Ayrıca bu kişi niçin tekrar diriltilmiştir? Hâlbuki dünyada ölen biri tekrar dünyaya gelemez. Kısacası bu hadis Ehl-i kitabın yaydığı isrâiliyyât hadislerindendir.¹⁰⁰⁹

Bazı alimlere göre, cennete girmek için iman ve sâlih amel şarttır. Bu yüzden bir kişi öldükten sonra beni yakıp küllerimi havaya savurun demekle kurtulamaz. İsterse o kişi bunu Allah'ın korkusundan yapsın. Buna binaen rivayette söz konusu kişiyi Allah nasıl affedebilir?¹⁰¹⁰

Aynî'ye göre, ölen adam müslüman idi. Zira o, Allah'ın azabından korkuyordu ve bu korku onun müslüman olmasının alametidir. Ancak adam, bu kelimeleri nefesine hakim olamayıp, korku ve perişan hâldeyken söylemiştir. Dolayısıyla gafil ve unutanlardan olmuştur. Gafil ve unutanların hesabı olmaz. Hattâbî'ye göre, o kişi

¹⁰⁰⁸ Buhârî, Enbiyâ, 49, 51.

¹⁰⁰⁹ Subhani, Cafer, s. 172.

¹⁰¹⁰ Salih Ebû Bekir, s. 334.

Allah'ın gücünün inkarcısı değil, bilakis cahil idi. Çünkü o bilgisizliğinden böyle yaparak Allah'ın azabından kurtulacağını zannetti.¹⁰¹¹

İbn Hacer'e göre, o adam cahil idi ve ölünün yakıldıktan sonra yeniden diriltilmeyeceğini ve bundan dolayı da azaptan kurtulacağını zannederek kendisinin yakılmasını vasiyet etti. Bunu bir örnek ile ifade edecek olursak; bir adamın Allah'a, sen benim kulumsun ve ben senin Rabb'inim demesi gibidir. Dolayısıyla o, bu kelimeleri bilmeyerek korku ve perişan hâldeyken söylemiştir. Nitekim hesaba çekilmeyip gafil ve unutanlardan olmuştur.¹⁰¹²

Abdullah b. Ali en-Necdî'ye göre, hadis mecazî anlamdadır. Burada sebebi müsebbibin yerine ve lazımı melzumun yerine koymuştur. Ona göre “Eğer bana kudreti yeterse muhakkak ki, beni azaplandıracaktır” (لئن قدر على ليعذبني) 'ın anlamı “Eğer Allah benim vücudumu birleştirir ve beni hesaba çekerse muhakkak ki, beni azaplandıracaktır” (لئن جمعني و حاسبني ليعذبني) şeklindedir. Bunlara binaen “Eğer kudreti bana yeterse” sözünün gerçek anlamı; şayet Allah benim vücudumu birleştirirse ve beni hesaba çekerse çok çetin bir azaba uğrarım" şeklinde olur. Kur'an-ı Kerim'de de bu hadisin benzeri şöyle bir ayet bulunmaktadır: “Hz. İsa'nın ashâbının “Ey İsa Rabb'in gökten yemek sofraları indirmeye kâdir mi?" Hz. İsa'nın ashâbının bu sözü, Allah'tan şüphelendikleri anlamına gelmez. Lakin öyle bir ifade kullanmışlardır ki, içinde şüphe anlamı barındırmıştır. Ayrıca hadisteki iyi amel işlememekten maksad kalpte iman ve tasdik olmayıp namaz, oruç vesaire amellerdir. Kur'an'da imanla beraber iyi amelden murad, namaz, zekat gibi amellerdir. Bunlara binaen o adamın hayatının son döneminde iman etmiş olması mümkündür ve böylece iyi amel işlemeye vakit bulamaması muhtemeldir.¹⁰¹³

Bazı âlimlerin hadisi isrâiliyyâtan olduğunu ileri sürerek zayıf addetmeleri doğru değildir. Âlimlerin getirdiği açıklamalardan anlaşılan, hadiste zikri geçen adamı Allah'ın affetmesinin sebebi, yalnızca Allah'ın huzurunda hesaba çekileceğini bilmesi ve O'nun azabından korkmasıdır. İnsanın korku halindeyken bu tür kelimeleri dile getirmesi mümkündür. Burada da bu kişi nefesine hakim olamayıp korku ve perişan haldeyken yanlış kelimeler söylemiştir. Dolayısıyla hadis kendi bağlamında doğrudur.

¹⁰¹¹ Aynî, Umde, XVI, 62; Kastalânî, V, 436.

¹⁰¹² İbn Hacer, Feth, VI, 522.

¹⁰¹³ Necdî, Abdullah b. Ali, s. 91.

4. Üç Kişinin İkişer Ecri Olması

Ebû Musa el-Eş'arî Rasûlullah'ın (s.a.v) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

ثلاثة (رجال أو رجال ثلاثة)¹⁰¹⁴ لهم أجران: رجل من أهل الكتاب، آمن بنبيه وآمن بمحمد صلى الله عليه وسلم، والعبد المملوك إذا أدى حق الله وحق مواليه، ورجل كانت عنده أمة فأدبها فأحسن تأديبها، وعلمها فأحسن تعليمها، ثم أعتقها فتزوجها فله أجران.

“Üç kişinin ikişer ecri vardır: Bunlardan biri kitab ehlinde olup da hem kendi peygamberine, hem de Muhammed'e iman eden kimsedir. Diğer köle edilmiş bir kuldur ki, hem Allah'ın hakkını hem de efendilerinin hakkını edâ eden kimsedir. Üçüncüsü öyle bir kimsedir ki, yanında bir cariye bulunur da onu çok güzel bir şekilde edeplendirir ve onun eğitimini çok güzel bir şekilde tamamlar. Bundan sonra onu azad edip onunla evlenir. İşte böyle bir kişinin de iki ecri vardır.”¹⁰¹⁵

Bazı âlimler, hadisin isrâiliyyâtan olduğunu iddiâ etmektedirler. Cafer Subhani'ye göre, eğer ecrin yükselmesi iman üstüne iman etmesiyle olsaydı, o zaman yahûdi olan bir kişinin hristiyan olduktan sonra müslüman olması suretiyle ecrinin üç kat olması gerekirdi. Fakat ecrin bununla alakası yoktur.¹⁰¹⁶

Aynî, Kasas suresinin ‘Ondan önce kendilerine kitap verdiklerimiz, ona da iman ederler...İşte onlara, sabretmelerinden ötürü mükafatları iki defa verilecektir’¹⁰¹⁷ ayetlerinin bu hadise uygun olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu ayetler Abdullah b. Selâm ve diğer sahâbe hakkında inmiştir. Onlara ecrin ikişer verileceği sabit olmuştur.¹⁰¹⁸

İbn Hacer'e göre, ehl-i kitaba ikişer ecir verilmesinin sebebi, iki peygambere iman etmeleridir. Ama kafirlerin durumu böyle değildir. Ehli kitap ve kafirlerin arasındaki ecrin farklı olmasının sebebi, Kur'an'da Allah'ın açıklamış olduğu üzere, ehli kitabın kendi kitaplarında Hz. Muhammed'i tanımlarıdır. Bundan dolayı onlar kâfirler üzerine fazilet bakımından üstündürler.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁴ Aynî, Umde, II, 118.

¹⁰¹⁵ Buhârî, İlim, 31, Nikâh, 13; Müslim, İmân, 241; Darîmi, Nikâh, 46.

¹⁰¹⁶ Subhani, Cafer, s. 201.

¹⁰¹⁷ Kasas, 28/52-54.

¹⁰¹⁸ Aynî, Umde, II, 119.

¹⁰¹⁹ İbn Hacer, Feth, I, 190.

Cafer Subhani'nin hadisi İsrâiliyyâtan sayması kendi vehmidir. Çünkü ehl-i kitaba ikişer ecir verilmesi Kur'an'da¹⁰²⁰ da sabittir. Ayrıca bazı sebeplerden ecrin ikişer veya daha fazla olması diğer rivayetlerde de sabittir. Bu hususlar dikkate alındığında hadis sahihtir.

5. Erkeklerle Bir Kadının Yaşama Müddetlerinin Üç Gece Olması

Seleme İbnu'l-Ekva Rasûlullah'ın (s.a.v) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir:

أَيُّمَا رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ تَوَافَقَا، فَعَشْرَةٌ مَا بَيْنَهُمَا ثَلَاثَ لَيَالٍ، فَإِنْ أَحْبَبَا أَنْ يَتَزَايِدَا، أَوْ يَتَتَارَكَا تَتَتَارَكَا. فَمَا أُدْرِي أَشَيْءٌ كَانَ لَنَا خَاصَةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَةً، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: "وَبَيْنَهُ عَلِيٌّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ."

“Herhangi bir erkeklerle bir kadın beraber kalsalar, bunların birlikte yaşamaları müddeti üç gecedir. (Üç geceden sonra) bunlar müddeti artırmak isterlerse (artırırlar) veya ayrılmak isterlerse birbirlerini terkedip ayrılırlar.” (Ravi Seleme İbnu'l-Ekva dedi ki): Bilmiyorum, bu müsaâde bize mahsus bir şey mi yoksa bütün insanlara mı şamildir? Ebu Abdillah el-Buhârî: Ali, Peygamber'den geldiği üzere: “O, neshedilmiştir” diye beyan etti, dedi.¹⁰²¹

Salih Ebu Bekir, hadisin İsrâiliyyâtan olduğunu ve bunun Rasûlullah'a isnadının batıl olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Rasûlullah zinayı helal duruma getiren böyle bir hadis nasıl söyleyebilir? Ayrıca eğer hadisin mensuh olma ihtimali varsa, o zaman Buhârî bunu niye tahrir etmiştir? Hâlbuki bu tür rivâyetler insanların günah işlemesine sebep olur. Çünkü hadisin metninden asıl itibariyle üç günlük birliktelik mübah olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰²²

İbn Hacer'e göre, hadisten mut'a nikahının mensuh olduğu anlaşılmaktadır. Zira Ebu Zer'den nakledilen bir hadiste mut'a nikahının sahâbe için üç gün helal olup sonradan nehyedildiği ifade edilmektedir. İbn Hacer'e göre, hadiste Ali'nin, Peygamber'den olmak üzere: “O, neshedilmiştir” diye beyan etmesi, mut'a nikahına izin verildikten sonra yasaklanmasının açık delilidir.¹⁰²³

¹⁰²⁰ Bkz. Kasas, 28/52-54.

¹⁰²¹ Buhârî, Nikâh, 32.

¹⁰²² Salih Ebu Bekir, s. 337.

¹⁰²³ İbn Hacer, Feth, IX, 172.

Aynî, hadisin mut'a nikahı ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Ali'nin mut'a nikahını neshettiğini beyan etmesi, mut'a nikahının helal olduktan sonra yasaklanmasının delilidir. Ayrıca Hz. Ali'den nakledilen bir rivayette “Ramazan diğer oruçları neshetti, mut'ayı da talak, iddet ve miras neshetti” ifadesi yer almaktadır.¹⁰²⁴

Bize göre, hadis sahihtir. Salih Ebu Bekir'in hadisi yanlış anlamalardan dolayı isrâiliyyâtan sayması doğru değildir. Çünkü hadis mut'a nikahıyla alakalıdır. Mut'anın sahâbe neslinde birkaç güç için helal olması diğer birçok rivayetle sabittir.

¹⁰²⁴ Aynî, Umde, XX, 113.

SONUÇ

Alimler, Buhârî'yi çeşitli açılardan tenkid etmişlerdir. Buhârî'ye yönelik metin tenkidleri kadîm dönemlerden beri yapılagelmiştir. Fakat tenkid edenlerin çoğunluğu, çağdaş ve son dönem alimlerinden müteşekkildir. Buhârî'de metin açısından tenkid edilmiş toplam 81 hadise rastladık. Tenkid edilmiş hadisleri rivâyet eden sahabilerin sayısı Hz. Ebû Hureyre (ö. 57/678), Hz. Enes (ö. 93/712), İbn Abbas (ö. 68/687), Hz. Câbir (ö. 74/693), İbn Ömer (ö. 73/692), Ebu Saîd el-Hudrî (ö. 74/693), Ebu Musâ el-Eşarî (ö. 42/662), İbn Mesûd (ö. 32/652) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) başta olmak üzere toplam 33'e ulaşmıştır. Tenkide uğrayan rivayetlerin 27'si Ebû Hureyre, 12'i Enes b. Malik, 9'u İbn Abbas, 7'si İbn Ömer, 4'ü İbn Mesûd, 3'ü Âişe ve 3'ü Ebu Saîd tarikiyle nakledilmiştir.

Buhârî'de, Ebû Hureyre kanalıyla nakledilen 446 hadisten 27 taesi, Enes b. Malik'ten nakledilen 268 hadisten 12 tanesi, İbn Abbas'tan nakledilen 217 hadisten 9 tanesi, İbn Ömer'den nakledilen 270 hadisten 7 tanesi, Ebu Saîd el-Hudrî'den nakledilen 66 hadisten 4 tanesi ve Aişe kanalıyla nakledilen 242 hadisten 3 tanesi metin açısından eleştiri konusu olmuştur.

Metin açısından *Sahih-i Buhârî*'de tenkide uğrayan hadislerin çoğu, aynı şekilde *Kütüb-i Tis'a*'a gibi diğer kitaplarda da bulunmaktadır. *Sahih-i Buhârî*'de, *Kütüb-i Tis'a*'da olmayan 14 tane tenkide uğrayan rivâyetin bulunduğu görülmektedir. Yani metin açısından tenkide uğrayan hadislerden 14 tanesinde Buhârî, *Kütüb-i Tis'a* musannifleri arasında teferrüd etmiştir.

Buhârî'ye yönelik tenkidlerin çoğunun Reşid Rıza, Seyyid Ahmed Han, Ebû Reyze, Salih Ebû Bekir, Şerefuddin el-Mûsevî, Zekeriya Uzun ile Sadık Necmi gibi çağdaş ve son dönem alimler tarafından yapıldığı görülmektedir. Tespitlerimize göre, Buhârî'nin tahrir ettiği hadislere ve dolayısıyla Buhârî'ye yönelik tenkidler, münekkidler, taassubundan, İslam'a karşı mesafeli oluşlarından, enâniyet duygusundan ve şöhret merakından kaynaklanmamaktadır. Bu tenkidler, onların Kur'an

ve sünnet anlayışlarından ve bazı durumlarda akla ilişkin aşırı rasyonel tutumlarından ileri gelmektedir. Ayrıca onların hadislerin yorumu ve sıhhati konusunda karar verirken son derece cüretkâr davrandıkları gözlenmektedir. Bazı hadisler hakkında alimlerin şerh ve açıklamaları dikkate alınmadan çoğu zaman zahire bakılarak, hadis başlıklar halinde ifade etmiş olduğumuz hususlara aykırı görülmek suretiyle tenkid edilmiştir. Bununla birlikte, zan ifade eden âhâd haberler akaid meselelerinde delil kabul edilmediği için şefaât, ru'yetullah, teşbih ve tecsîm konularında bazı hadisler tenkid edilip münekkidler tarafından merdud sayılmıştır. Recm ve mürted konulu hadislerin uygulanmasıyla ilgili şartları dikkate almak ve buna göre yorum geliştirmek bir tarafa, bu türden hadisler hakkında münekkidler tenkid ve redde yönelik şahsi yorum ve düşüncelerini önplanda tutmayı yeğlemişlerdir.

Münekkidler incelemeleri dahilinde ilmi esaslara uymuş ve tenkidleri kendilerince haklı gerekçelere dayandırmış olsalar da, bazı tenkidler anlama ve yorum farkından, bazı tenkidler hatalı ve yanlış anlamalardan ve diğer bazıları da mecazî mananın hakikî mana olarak algılanmasından dolayı meydana gelmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla metin açısından Buhârî hadislerine yönelik tenkidlerin çoğu Kur'an'a ve tarihe aykırılık sebebiyle yapılmıştır.

Tenkidler, Buhârî'yi savunan âlimler tarafından belli bir dereceye kadar cevaplandırılmıştır. Bununla birlikte tenkidlerin bazıları, Buhârî savunusu yapan âlimlere âittir. Meselâ, Aynî, Buhârî savunusu yapmış ama, İsrâ hadisi, Usfan gazvesi, Rasûlullah'tan sonra ilk vefât eden zevcesi, Ebû Süfyân'ın Şam'da vefat etmesi, kısasın keyfiyeti ve uğursuzluğun kadın, ev ve attâ olmasıyla ilgili hadisler hakkında tenkid yapmaktan da geri durmamıştır. İbn Hacer de Rasûlullah'ın Medine'den Mekke'ye çıkması, Rasûlullah'tan sonra ilk vefât eden zevcesi ve İsrâ hadisi gibi bazı hadislerde râvinin vehme düştüğünü beyan etmiştir. Yine de insan olmanın gereği, İmam Buhârî'nin bazı hadisler bağlamında sehven yanlışlık yapma ihtimaline karşın, onun bu hataları diğer alim ve eser sahiplerine göre yok denecek kadar azdır.

Târih boyunca bu tenkidler yerini övgüye bırakmış ve *Sahih-i Buhârî*'de rivâyet edilen hadislerin sahih olduğu ve ümmetin bu hususta icmâ ettiği dile getirilmiştir. Buhârî'nin *Sahih*'ine atfedilen övgü dolu özellikler, yapılan tenkidlerin reddedilmesi veya görmezden gelinmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu amaçla farklı dönemlerde

Buhârî'yi tenkid edenlere cevap verme gayreti içerisinde olan âlimler olmuştur. Farklı kaynaklarda dile getirilen bu konu, *Sahih-i Buhârî*'nin şerhlerinde de ele alınmıştır.

İbn Hacer, İbn Battâl, Aynî, Kastalânî ve Ebu Şehbe gibi âlimler, *Sahih-i Buhârî*'ye yapılan tenkidleri kabul etmeyerek veya önemsiz görerek metinlerdeki problemleri ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu âlimler, her ne kadar tenkidleri kabul etmeyip görmezden gelseler de, zaman zaman kendileri de bazı hadislerde problem olduğunu dile getirmişlerdir.

Çalışmamızda maddeler halinde (Kur'an'a, meşhur sünnete, icmâ'a, târihe, akla, tecrübe ve bilimsel verilere aykırılık sebebiyle ve isrâiliyyâtan olduğu gerekçesiyle) Buhârî hadislerine yönelik bütün tenkidleri ve bunlara verilen cevapları karşılaştırmalı olarak bir arada inceledikten sonra, eleştirel bir bakışla gerekli değerlendirmelerde bulunduk. Bu çalışmamızda, her hadisin sonunda metin açısından yöneltilen tenkidler hakkında gerekli ölçüde değerlendirme yaptık.

Buhârî hadislerine yönelik tenkidler ve bunlara verilen cevaplara ilişkin değerlendirmelerimizden hareketle şu sonuçlara ulaştık:

Kur'an'a aykırılık sebebiyle tenkid edilen toplam 39 hadisten 3'sü bizim tespitlerimize göre problemlidir. Örneğin, bir nebînin karıncanın yuvasını yakması, kadının, evin ve atın uğursuzluğu, Rasûlullah'ın oğlu İbrahim'in vefât etmesiyle ilgili hadislere yönelik tenkidleri ortadan kaldırmak için âlimler tarafından ileri sürülen te'vil ve cevaplar yeterli olmamıştır.

Kur'an'a aykırılık bağlamında dile getirilen bazı tenkidlerin anlama ve yorum farkından kaynaklandığı görülmektedir. Yoksa, hadislerin sıhhatinde şüphe yoktur. Rasûlullah'ın Abdullah b. Ubeyy b. Selûl için istiğfar etmesiyle ve Rasûlullah'a sihir yapılmasıyla ilgili rivâyetleri buna örnek olarak verebiliriz.

Bu bağlamda bazı tenkidlerin de hatalı ve yanlış anlamalardan dolayı meydana geldiği görülmektedir. Rasûlullah'ın Ümmü Haram'ın evinde yemek yemesi ve daha sonra kaylule yapması, Safa ve Merve arasında sa'yın sünnet olması, kadının kocasından izin almadan oruç tutmaması gibi rivâyetleri buna örnek olarak verebiliriz.

Hususî hüküm ifade eden bazı hadislerin, umum ifade ediyormuş gibi anlaşılmasından dolayı, tenkide uğradığı görülmektedir. Rasûlullah'ın bir gecede bütün zevcelerini dolaşması, kadınların aklının eksik olması gibi hadisler buna örnektir.

Buhârî’de olup da meşhur ve ma’ruf sünnete aykırılık sebebiyle tenkid edilen toplam 10 hadis tespit ettik. Bunlardan bazıısı Hanefî âlimler tarafından, bazıısı ise diğer alimler tarafından meşhur sünnete aykırı olduğu sebebiyle tenkid edilmiştir. Fakat Hanefî âlimler tarafından tenkid edilen hadislerin bağlamları dikkate alındığında, hem meşhur sünnet ihtiva ettiği söylenen hadislerin hem de onlara aykırılık gerekçesiyle tenkid edilen hadislerin sahih olduğu görülmektedir. Bu konudaki tenkidlerin, anlama ve tercih farklılıklarından kaynaklandığı görülmektedir. Namazda ellerin kaldırılmasıyla ilgili rivâyetleri ve istiskâ namazı (yağmur için kılınan namazı) ile ilgili rivâyeti buna örnek olarak verebiliriz. Aslında bu tür rivâyetler, Rasûlullah’tan sahih senedlerle sabittir. Dolayısıyla hadis usulüne göre, iki sahih hadis arasında çelişki olduğu esnada cem’ yoluna başvurulmalıdır. Şâyet cem’ mümkün değilse, nesih var mı diye bakılmalı; yoksa diğer tercih yönlerine gidilmelidir. Bu konudaki hadisleri cem’ etmek mümkündür. Sonuç olarak bu hadislerin arasını cem’ etmek gerekmektedir.

Meşhur sünnete aykırılık bağlamında dile getirilen bazı tenkidlerin hatalı ve yanlış anlamalardan dolayı meydana geldiği görülmüştür. Hadislerin sıhhatinde şüphe yoktur. Misafirin kendi ihtiyaçlarını ev sahibinden zorla almasıyla ve Safiye’nin nikahıyla alakalı rivâyetleri buna örnek olarak verebiliriz. Rasûlullah’ın Safiye ile nikahıyla ilgili rivâyetin başka varyantlarına bakıldığında, bu evliliğin, onun iddet süresinin bitiminden sonra olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Buhârî rivayeti diğer varyantlardan ayrı olarak değerlendirildiğinde, hatalı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu tür hadislere yönelik tenkidler, bütün varyantları bir bütünlük içerisinde değerlendirmemekten kaynaklanmaktadır. Zira, bir hadisin farklı rivayetlerini bir araya getirmek ve bütün olarak değerlendirmek suretiyle metnin anlaşılması mümkün olmaktadır. Çünkü, bir tarikte ele alınmayan noktaya, diğer tarikte değinilmiş olabilir.

Araştırmamıza göre, icmâ’a aykırılık sebebiyle tenkid edilen toplam 3 hadisten, 1 tanesinin zayıf olduğu görülmektedir. O da, Âişe’nin Vedâ haccı yılında hacdan önce umre yapmasıyla ilgili hadistir. Bu rivâyete İbn Hazm tarafından yapılmış tenkidler görünürde doğrudur. Fakat hadisin metninde İbn Battâl’ın dediği gibi, diğer bir ihtimal vardır ki, Hz. Esmâ’nın “Ben ve Âişe umre yaptık” sözünden “umre için ihrama girdik” anlamı da çıkabilir. Dolayısıyla hadise doğrudan batıl diyerek reddetmek uygun değildir. Fakat hadisin metninde za’f vardır. Bunun dışındaki diğer iki hadis (müslümanın cahiliyede yaptığı amellerden sorumlu olması ve müslümanın cahiliyede

yaptığı iyiliklerin hayırlı olarak nitelendirilmesi) hakkında âlimler müttefik olmayıp ihtilafa düşmüşlerdir.

Sahih hadislerle ilgili kaynaklarda târihî bakımdan hatalı ve eksik bilgi içeren hadisler bulunabilmektedir. Zaman zaman aynı kitap içinde ve aynı konuda birbirinden farklı târihî bilgiler verilmekte, bazen de genel kabul görmüş ve doğru kabul edilen târihî bilgilerle çelişki arz eden rivâyetler yer alabilmektedir. Bunlardan bazısı Buhârî’de de tahrir edilmiştir. Buhârî’de târihe aykırılık sebebiyle tenkid edilen toplam 11 hadisten, 3’ü bizim tespitlerimize göre zayıftır. İsra vakası, Hz. Sevde’nin vefâtı ve Hz. Süfyan’ın Şam’da vefât etmesiyle ilgili rivayetleri buna örnek olarak verebiliriz.

Târihe aykırılık bağlamında bazı tenkidlerin hatalı ve yanlış anlamalardan dolayı meydana geldiği görülmektedir. Kureyş’lilerin Rasûlullah’a “Müzemmem!” diyerek sövmeleri ve yakın akrabaları inzar etmesiyle ilgili rivayetler buna örnektir.

Âlimler, hadisleri tenkid ederken akla da önem vermişlerdir. Buhârî’de akla aykırılık sebebiyle tenkid edilen toplam 9 hadise rastladık. Bu bağlamda bazı hadislerin zahirleri dikkate alındığında sıhhat açısından şüpheli olduğu görülmektedir. Ebû Hureyre’nin unutkanlığının ortadan kalkması ve kurt ve öküzün konuşması gibi hadisleri buna örnek olarak verebiliriz. Çünkü dünyada öküz veya diğer hayvanların konuşması mümkün değildir. Fakat Allah istediği zaman, ister hayvan olsun ister bitki olsun, istediğine konuşma gücü verebileceğinden dolayı hadisin sahih olma ihtimali bulunmakla birlikte, ilgili hadislerde mecâzî bir anlam yüklü olabilir.

Akla aykırılık bağlamında dile getirilen bazı tenkidler, hatalı ve yanlış anlamalardan kaynaklanmaktadır. Yoksa rivayetler kendi bağlamında doğrudur. Zeyd b. Sabit’in bir âyeti sadece Huzeyme b. Sabit’in yanında bulması ve ezân okunduğunda şeytanın yellenerak kaçması gibi hadisler buna örnektir. Mesela şeytanın yellenerak kaçmasıyla ilgili hadiste mecazî bir mana kastedilmiş olması mümkünken, tenkid edenler söz konusu rivayeti hakikî manada anlamış ve algılamışlardır.

Bu bağlamda sadece etin bozulmasıyla ilgili hadise yönelik tenkidlerin anlama ve yorum farkından ileri geldiği görülmektedir. Çünkü bu hadiste etin bozulması veya bozulmaması söz konusu değildir. Bilakis eti ilk defa depo edenlerin İsrailoğulları olduğuna işaret edilmiş olması muhtemeldir. Sonuç olarak, akla aykırı görülen hadislerin ilk aşamada reddedilmeyip bilakis bir tefsir veya te’vil ihtimali olabileceği

düşünülmelidir. Ayrıca hadisler, zahîrî manasının dışında olan mecaz, işaret, kinaye gibi manaları barındırabileceği gibi müteşabih de olabilir. Çünkü sahih olan akıl sahih nakille asla çelişmez. Mecaza ihtimal tanımadan, bütün rivayetler zahirlerine göre anlaşılıp hakikî manada algılanırsa, sahih bir rivayet hakkında zayıf veya uydurma hükmü vermek son derece kolaydır.

Tecrübe ve bilimsel verilere aykırılık sebebiyle tenkid edilen toplam 4 hadisten, 2'sine yönelik tenkidler, hadisteki has mananın umum olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Acve hurmasıyla ve Medine'nin pislik ve kirliliğinin dışarı atılmasıyla ilgili hadisler buna örnektir. Çünkü bu rivayetlerdeki hüküm umumî değildir. Mecazî mananın, hakikî mana olarak algılanmasından dolayı da bazı tenkidler meydana gelmektedir. Güneşin arşın altına giderek secde etmesi hadisi buna örnektir.

Bu bağlamda, sinek ile ilgili hadise yöneltmiş olan tenkidler, çok eski zamanlardan beri devam etmektedir. Bazıları hadisi, bilim ve tecrübeye aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Fakat cumhur âlimlerine göre, hadis bilimsel verilere aykırı değildir. Ayrıca bu hadisin, ekonomik duruma göre (israfı önlemek için) söylenmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Aslında tıp ve benzeri konularda nakledilen hadisler, vahye dayalı olsa bile genel manaları üzere ve herhangi bir kayıtlandırma yapmaksızın anlaşılabilirler. Bu hadislerin birçoğu belli bir mekan, durum ve şarta özel olabilir. Bu durumda başka yer ve şartlara teşmil edilemezler. Hatta bunların bir kısmının Rasûlullah'ın kişisel görüş ve tecrübesine dayanmakta olduğu görülmektedir. İlâveten, bilimsel veri ve tecrübeye uzaktan yakında ilgisi bulunmayan hadislerin, ilmi veriler bağlamında değerlendirilmesi, her zaman isabetli sonuçlar doğurmayabilir.

İsrâiliyyâtan olduğu gerekçesiyle tenkid edilen toplam 5 hadisten, 3'üne yönelik tenkidlerin hatalı ve yanlış anlamalardan dolayı meydana geldiği görülmektedir. Cennetteki ağacın gölgesinin çok uzun olması ve üç kişinin ikişer ecir olmasıyla ilgili hadisleri buna örnek olarak verebiliriz. Çünkü kitap ehli olan kişilere ikişer ecir verilmesi Kur'an'da da sabittir. Mecazî mananın, hakikî mana olarak algılanmasından dolayı da bazı tenkidler meydana gelmektedir. Kıyamete yakın bir zamanda taşların müslümanlarla konuşmasıyla ilgili hadis buna örnektir. Çünkü hadiste hakikî manadan ziyade mecazî mananın kastedilmesi mümkündür. Dolayısıyla ilgili hadiste mecazî bir mana kastedilmiş olması mümkünken, tenkid edenler söz konusu rivâyeti hakikî manada anlamışlardır.

Sonuç olarak, diğer muhaddisler gibi İmam Buhârî'den de sehven olsa bile hatalar sadır olmuştur. Zira yapılan tenkidlerin bazılarındaki haklı gerekçeler bunu göstermektedir. Onun *Sahih*'inde de diğer hadis kaynaklarında olduğu gibi metin açısından problemlili birkaç hadisin tahrir edildiği görölmektedir. Ancak diğer muhaddisler ve onların kitapları karşısında *Sahih-i Buhârî*'de bu türden hadislerin sayısı yok denecek kadar azdır. Fakat İmam Buhârî'nin insanların nazarında bir makamı ve rütbesi vardır. Bundan dolayı âlimler problemlili hadisleri göz ardı ederek *Sahih-i Buhârî*'yi bir bütün olarak değerlendirip takdir etmişlerdir.

Bizim bu çalışmamıza göre, *Sahih-i Buhârî*'de yukarıda zikrettiğimiz gibi metin açısından problem ihtiva eden toplam 7 hadis bulunmaktadır. Bu hadisler hakkındaki tenkidleri reddetmeye yönelik, âlimler tarafından ileri sürölen cevaplar tam manasıyla yeterli değildir. Buhârî'yi her halükarda kayıtsız şartsız savunmak ve âlimlere göre metin açısından aşırı zafiyet barındıran söz konusu hadislerin sahihliğini zorlama te'villerle ispata çalışmak isabetli olmayabilir. Çünkü İmam Buhârî de diğer muhaddis ve musannifler gibi hatadan uzak değildir; az da olsa hata ve vehme düştüğü söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Halim, *Ahkâmu'l-mürted fi'l-İslâm*, Mekke: Camia Ümmü'l-kurâ, 1982.

Abdurrahmân b. Abdilhâlik, *Vucûbu tatbiki'l-hudud's-ser'iyye*, Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984.

Abdulazîm, İbrahim, *Ukubetu'l-irtidâde ani'd-din beyn'l-edille*, Kahire: Mektebetü'l-vehb, 1993.

Abdulkadir b. Mustafa, *eş-Şefâatü fi'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.

Abdürrezâk, Ebû Bekir Abdürrezâk b. Hemmam es-San'ânî, el-*Musannef* (thk. Habîbürrahmân el-A'zamî), Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403, I-XI.

Abulmun'im, Amr, *es-Sahih min kıssati'l-isrâ ve'l-mi'râc*, Beyrut: Dârü's-sahâbe li't-türâs, 1993.

....., *ed-Daîf min kıssati'l-isrâ ve'l-mi'râc*, Beyrut: Dârü's-sahâbe li't-türâs, 1993.

Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1405, I-II.

Acar, İsmail, “*Recm Cezası Kur'an'da Gizli Midir*”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, Sayı 36.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, I-VI.

....., *er-Reddu ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (thk. Sabrî b. Selema Şahîn), Beyrut: Dârü's-sübat, trs.

Ahmed Cemâl, *el-Hadîsü'n-nebeviyyu ve't-târîh*, Kahire: Dârü'l-mâ'rîfe, 1990.

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-Arabi, 1969.

Ahmed Han, Seyyid, *Makalât Seyyid Ahmed*, Hint, 1952.

Ahmed Mahmud b. Hadamîn, *Ahadisü's-şefaati dirayeten ve rivâyeten*, Mekke, 1430.

- Akay, Akif, *İslam İnancında Şefaati*, Konya: N.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012 (Basılmamış Doktora Tezi).
- Akbaş, Bahattin, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi*, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Akdemir, Salih, “*Tarih Boyunca ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kadın*” (<http://www.İslâmîarastirmalar.com/magazine/tr>). (23.04.2018).
- Aktan, Hamza, “*Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur’ân*”, Ankara, 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyunu Tebliğ ve Müzakereleri.
- Aktepe, İshâk Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Sultân el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbil*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2002, I-IX.
- Ali Salih, “*Da’va teâruzu’l-ayâti’l-Kur’âniyye min eḥadis’s-Sahihayn*”, Urdün, 2010.
- Alûsî, Şehabüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd, *Ruhu’l-meânî fi Tefsîri’l-Kur’an’l-Azîm* (thk. Ali b. Abdilbarî), Beyrut, 1415, I-XVI.
- Arıcı, Niyazi, *Menâr Tefsirinde Mucizelerle İlgili Farklı Yorumlar*, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Arslan, Ahmet, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Askerî, Ebû'l-Hilâl, Hasen b. Abdillâh b. Yahya, *el-Furuku’l-luğaviyye*, Kahire: Dârü'l-İlim, 2014.
- Aşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti Tahammül, Nakil ve Tenkidleri*, İzmir: Akyol Neşriyat, 1981.
-, “*Ebû Hureyre’nin Hadisçiliği*”, İzmir, D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4.
- Ateş, Süleyman, “*Şefaati*”, İstanbul: Kur’ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi, 1998.
-, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997, I-XII.
- Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

Aydın, Hüseyin, “*Kur’ân Bütünlüğü Açısından Hz. İsa’nın Akıbeti Meselesi*”, Kelâm Araştırmalar Dergisi, 2008.

Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahih-i Buhârî*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1421, I-XXV.

....., *Şerhu Ebi Dâvûd* (thk. M. Mustafa el-A’zamî), Abudabi: Müessesetü Zeydân b. Sultân, 2004, I-VIII.

A’zamî, Muhammed Mustafa, *Menhecü’n-nakd inde’l-muhaddisîn*, Riyâd: Mektebetü’l-Kevser, 1982.

....., *Dirâsât fi’l-hadîsi’in-nebevî*, Beyrut, 1992, I-II.

Azimâbâdî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Eşref, *Avnu’l-ma’bud şerhu sünen-i Ebi Dâvûd*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1415, I-XIV.

Azimli, Mehmet, “*Âişe’nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması*,” D.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt:16, Sayı 1.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak ve usulu’d-dîn* (thk. Zahid el-Kevserî) y.y: 1948.

Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Muhammed, *Ahkâm ehli’l-milel ve’r-riddeti*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-İslâmiyye, 1994.

Bakıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Teyyib, *el-İnsâf* (thk. İmamdüddin Ahmed Hayder) Beyrut: A’lamü’l-kütüb, 1986.

Bayındır, Abdülaziz, *Kur’ân Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlıklar*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2007.

Bayram, İbrahim, “*Mustafa Sabrî Efendi’nin Mahmut Şeltut’un Hz. İsa’nın Ref’ ve Nüzulü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri*”, İMAD, sayı: 1, 2014.

Bazmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-İ’câzu’l-ilmî fi’s-sunneti’n-nebeviyye ta’rîfuhu ve kavâiduhu* (<http://www.alsunan.com/researches>). (23.04.2018).

- Beğavî, Hüseyin b. Mesûd el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzil fî tefsiri'l-Kur'ân* (thk. Abdürrezak el-Mehdi), Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-Arabi, 1420, I-V.
-, *Mesâbihu's-sünne* (thk. Yusuf Abdurrahmân-Muhammed Selim), Beyrut: Dârü'l- mâ'rife, 1987, I-IV.
-, *Şerhu's-sünne* (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403, I-XV.
-, *Mu'cemü's-sahâbe* (thk. Muhammed Emin Muhammed), Kuveyt: Mektebetü darü'l-bayan, 2000, I-V.
- Benârasî, Ebû'l-Kasim Sayf, *Difa' ani's-Sahihayn*, <http://kotobeahnaf.blogfa.com>, (20.02.2016).
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (thk. Abdülmutî' Emin Kal'aci), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408, I-VII.
-, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkadir), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424, I-X.
-, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (thk. Abdülmutî' Emin Kal'aci), Karaçi: Dirasti'l-İslâmîyye, 1411, I-XV.
-, *Şu'abi'l-İmân*, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003, I-XIV.
- Beyyumî, Muhammed Mihrân el-Beyyumî, *Dirasât fî tarihi'l-Arabi'l-kadîm*, Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, trs.
- Biladî, Atik b. Ğeys, *Meâlimu Mekke et-târihiyye*, Mekke: Dâr-ı Mekke, 1980.
- Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî'ye Yönelik İtirazlara Verdiği Cevapların Değerlendirilmesi*, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004 (Doktora Tezi).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmîyye ve Istilhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1969, I-VIII.

- Boynukalın, Mehmet, *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası*, M.Ü. Sosyal Bilimleri Enstitüsü 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muhammad Fuâd Abdülbâki), Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400. I-IV.
-, *et-Târihu'l-kebîr*, Hint: Dârü'l-meârif, trs, I-VIII.
- Buhutî, Şeyh Mansûr b. Yunus b. İdris, *Keşşafu'l-kınâ* (thk. Muhammed Emin ed-Dınavi), Beyrut: İ'lamu'l-kütüb, 1997, I-VI.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvvet İspat Açısından Hissi Mucizeler*, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001 (Basılmamış Doktora Tezi).
- Cemal el-Benna, *Tecridü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-leti la telzem*, Kahire: Merkezu's-sünne, 2008.
- Cemalüddîn, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Kitâbu usüleddîn*, Beyrut: Dârü'l-beşairi'l-İslamiyye, 1998.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Sadık el-Kamhavi), Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-Arabi, 1405, I-V.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa* (thk. Ahmed Abdülgafûr), Beyrut: Dârü'l-İlim, 1987, I-VI.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rifat*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh b. Yusûf, *Lüma'u'l-edille fi kavâ'idihî's-sünne*, Lübnân: âlimu'l-kütüb, 1987.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, Muhtelifü'l-Hadis İlmi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1982.
- Çakın, Kamil, *“Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”*, Ankara: Dini Araştırmalar, 1998.
-, *“Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi”*, Ankara, 1993.

- Çelen, Mehmet, *Kur'an ve Sünnette Zina Haddi ve Recm*, İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimleri Enstitüsü 2001 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Çetinkaya, Ahmed, *Hadis Kaynaklarında Hz. İsa Hakkındaki Rivayetlerin İncelenmesi*, İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013 (Basılmamış Doktora Tezi).
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlzamât ve't-tetebbu'* (thk. Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- Dârımî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, *Sünen'd-Dârımı*, Riyâd: Dârü'l-muğni, 2000, I-IV.
- Dayhan, Ahmed Tahir, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkidler*, İzmir: D.E.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvimü'l-edille fî usuli'l-fıkh*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Dölek, Adem, “Edebi Açıdan Hadislerde “Üslub-i Hakim” ve Önemi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/2001.
- Doğanay, Süleyman, “Yahûdilerle Savaş Hadisinin İsnad Açısından Tenkidi ve Değerlendirilmesi”, Bilimname XVI, 2009/1.
- Dumeynî, Misfir Gurmullah, *Mekayisu nakdi mutuni's-sünne*, Riyâd, 1404.
- Düzenli, Yaşar, *Üslup ve Semantik Açıdan Kur'an ve Şefa'at*, İstanbul: Pınar Yayınları 2006.
- Ebû Abdurrahmân Mukbil b Hâdî, *eş-Şefa'at*, Yemen: Dârü'l-âsâr, 1999.
- Ebû Ahmed, Muhammed b. Amân b. Ali, *Sıfatü'l-ilâhiyye fî'l-kitâp ve's-sünneti'n-nebeviyye*, Medine: el-Meclisü'l-ilmî, 1408.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrahim el-İsferayinî, *Müsned* (thk. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî), Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1419, I-V.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitabü's-sünen* (thk. Muhammad Avvâme), Cidde, 1419. I-IV.
- Ebû Hanife, Numân b. Sabit, *el-Fıkhü'l-eb'sat* (thk. M. Zahid Kevserî), Haleb: 1368.

Ebû Muhammed Abdilkerim b. Sâlih, *eş-Şenâatü alâ men redde ehâdisi 'ş-şefâat*, Mısır, 1421.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve* (thk. Muhammed Revvas- Abdilber Abbas), Haleb, 1390.

....., *Hilyetü'l-evliyâ ve tabâktü'l-asfiyâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1409, I-X.

....., *Kitâbü'd-duâfa* (thk. Faruk Hammade), Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1405.

Ebû Reyze, Mahmûd, *Edva' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, Bağdâd: Dârü'l-mâ'rife, 1957.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *Difa' ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve küttabi'l-mu'âsırîn*, Kahire, 1985.

....., *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzuât fî kütübi't-tefsîr*, Kahire, trs

Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî, *er-Reddu ala siyeri'l-Evzâi* (thk. Ebû'l-Vefa el-Efğani), Mısır, 1357.

....., *el-Âsâr* (thk. Ebû'l-Vefa), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, trs.

....., *Kitâbü'l-harâc* (thk. Taha Abdürraûf- Sa'd Hasen), Mısır: Mektebetü'l-Ezher, trs.

Ebû'l-Hasen Sadreddîn Ali b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-akideti't-Tahaviye*, Mısır: Dârü's-selâm, 2005.

Ebû'l-Velîd, Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *Ahkâmü'l-fusûl*, Beyrut, 1995.

Ebû'z-Zehra, Muhammed, *Ahvalü's-şahsiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabi, 2005.

Ebu Zeyd Bekir b. Abdillâh, *el-Hudud ve't-ta'zirât inde İbn Kayyim*, Beyrut: Dârü'l-âseme, 1415.

Elik, Hasan, “Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaate Bakış”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2005.

- Erdal, Mesut, *Kırk Soruda Kur'an ve Sünnet'e Göre Şefa'at İnancı*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
-, “*Nebevi Sünnetin Târihî Gerçeklikteki konumu Açısından Kur'ân İslamı Söyleminin İlmî Değeri*”, İstanbul: Hadis Tetkikleri Dergisi, 2003.
- Eserî, İrşâdu'l-Hak, İmam Buhârî par baz itirazât ka cayeza, Lahor, ts.
- Esved, Musâ, *el-İsrâ ve'l-mi'rac el-mu'cize elleti haraka'l-lâhu bihâ nevâmise'l-kevni ve sünne'l-hayât*, Beyrut, 1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslâmîyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısriyye, 1969.
- Ezherî, Abdüsselâm Muhammed, *Fehârisu mu'cemi tehzîbi'l-luğa li'l-Ezherî*, Kahire: Mektebetü'l-hânci, 1393/1973, I-XVI.
- Fazlurrahmân, *İslam* (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fevzî, Ref'at Abdulmuttalib, *Ehâdisu'l-isrâ ve'l-mi'rac ve dirâse tevsikiyye*, Kahire, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Dımaşk: Dâru Kuteybe, 2003.
- Ğaytî, Necmuddîn, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, Beyrut, 1994.
- Goldziher, İgnaz, *Muslim Studies*, Almanyadan çevr. C.R. Barber ve S. M. Streti London george allen, unvin ltd ruskin house meseum street.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “*Kur'ân'da Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza Recm*”, Konya: S.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi, 2003.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Gumârî, Muhammed b. Sıddîk, *İkâmetü'l-burhân alâ nüzuli İsâ fî âhire'z-zamân*, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1990.

Güler, İbrahim, *Târihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, İstanbul: Elif kitabevi, 2005.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafa Abdilkadir Ata), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990, I-IV.

Hamza Muhammed Kasım, *Menâru'l-kârî şerhu Sahih-i Buhârî*, Dârü'l-beyan, 1410.

Harebî, Ebû İshâk İbrahim b. İshâk, *Garîbü'l-hadis*, Mekke: Camia Ümmü'l-kurâ, 1405, I-III.

Hassâm Abdülkerim, *Makâlât*, (http://againstmyth.blogspot.com.tr/2013/10/blog-post_29.html), 24/05/2018.

Hâtır, Molla Halil İbrahim, *el-İsâbe fî hadîsi'z-zubâbe*, Riyâd: Dârü'l-Kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1405.

Hatîb, Muhammed Accâc, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Kahire, 1963.

....., *el-Muhtasaru'l-vecîz fî ulumi'l-hadîs*, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1991.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Haydarabad, 1358.

....., *Takyîdü'l-ilim*, Beyrut: Dârü ihyai's-sünneti'n-nebeviyye, 1975.

....., *el-Fakih ve'l-mütefakkih* (thk. Adil b. Yusuf el-Garazi), Riyâd: Dârü İbni'l-Cevzi, 1417.

Hatiboğlu, M. Said, “*Hilafetin Kureyşliliği*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978.

....., “*Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), c.10, sayı 1.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim, *Meâlimü's-sünen*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1996, I-IV.

....., *İ'lâmu'l-hadis fî şerhi Sahihi'l-Buhârî* (thk. Muhammed bi Sa'd), Mekke, 1998, I-IV.

Hekim, Muhammed Sıddık, *Kıyâmet Alametleri*, Antalya: Fırka-ı Naciye İlim, Kültür ve Araştırma Dergisi Yayınları, trs.

Hemavî, Şehabüddin Yakût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut: Dârü's-sadîr, 1995, I-VII.

Herek, Ebu'l-Mecîd, *el-İsrâ ve'l-mi'rac dirâse mevzuîyye*, Kahire, 1991.

Herras, Muhammed Halil, *Faslü'l-makâl fî ref'i İsâ (a.s.) hayyen ve nüzulihî ve katlihi'd-deccâl*, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1993.

Heykel, Muhammed Hasen, *H. Muhammed Mustafa* (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, 1985.

Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, *Müsned* (thk. Habiburrahmân el-A'zamî), Beyrut: İ'lamü'l-kütüb, 1962.

İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin, Zekerîya b. Muhammed, *Fethu'l-bakî bi-şerhi'l-elfiyyeti'l-İrakî*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002, I-II.

....., *Terhu't-tesrîb*, Beyrut: Dârü'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabi, ts, I-VIII.

Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmı Görüşleri*, Ankara: AÜ. Basımevi, 1967.

Itr, Nureddin, *Menhacü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1401.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Beyrut: Dârü'l-cil, 1992, I-IV.

....., *et-Temhîd* (thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvi-M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib: Vizaretü umumi'l-evkâf, 1327, I-XXIV.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târih-i Dımaşk* (thk. Muhibüddin Ebû Said el-Amrevî), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1421, I-LXXX.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-muharrerü'l-vecîz* (thk. Abdüsselam Abdi's-Şafîi), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1422, I-VI.

- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (thk. Ebû Temim Yasir), Riyâd: Mektebatü'r-rüşd, 1420, I-X.
- İbn Dîhye, Ebu'l-Hattab, *el-İbtihâc fî ehadisi'l-Mi'rac* (thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib), Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1996.
- İbn Ebî'l-İzz, Ebû'l-Hasen Sadreddîn Ali b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu Akideti't-Tahâviyye* (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvinî *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa* (thk. Abdüsselam Muhammed), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399, I-VI.
- İbn Firnas, *el-Hadis ve'l-Kur'ân*, Bağdat: Mansûratü'l-ceml, 2008.
- İbn Hacer, el-Askalânî, Şemsüddin Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi şerh-i Sahihi'l-Buhârî* (thk. M. Fuâd Abdülbâki), Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1379, I-XIII.
-, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415, I-VIII.
-, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, Kahire: Dârü'l-hadis, 2002.
-, *Tağliku't-ta'lik ala Sahihi'l-Buhârî* (thk. Said Abdirrahman), Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405, I-V.
-, *Takribü't-tehzib* (thk. Muhammed Avvâme) Haleb: Dârü'r-rüşd, 1986.
-, *Tehzibü't-tehzib*, Haydarabad: Nizamiyye, 1325, I-XIV.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Târih* (thk. Halîl Şehhat), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsi, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetü'l-hanci, trs, I-III.
-, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Dârü'l-afaki'l-cidide, trs, I-VIII.
-, *el-Muhallâ fî şerhi'l-mücella bi'l-hücece ve'l-âsâr*, Beyrut: Dârü'l-fikr, trs, I-XII.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temimî'l-Bustî, *es-Sikât*, Haydarabad: Dârü'l-meârif, 1993, I-IX.
-, *Sahih*, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1988, I-XVIII.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-Arabi, 1410, I-VI.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Kureşî, *Siret* (thk. Suheyl Zakir) Beyrut: Dârü'l-fikr, 1978.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyûb, *Hâdi'l-ervâh ila bilâdi'l-efrâh*, Kahire: Metba'tü'l-Medenî, trs.
-, *İddetü's-sâbirîn ve zâhiretü's-şâkirîn*, Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-Arabi, 1989.
-, *er-Ruh fi'l-keâm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, trs.
-, *İ'lâmu'l-muvakkî'in* (thk. Ebû Obeyd Meşhur b. Hasen- Ebû Ömer Ahmed), Riyâd: Dârü İbni'l-Cevzî, 1423, I-IV.
-, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1994, I-VI.
-, *Bedâiu'l-fevâid*, Mekke: 1996, I-IV.
-, *Şifâu'l-alil fi'l-kazâ ve'l-kader* (thk. Ahmed b. Salih) Mekke: Dârü's-subhî, 2008.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1986, I-XV.
-, *Mucizatü'n-nübüvve* (thk. Hamza en-Neşretî, Abdulhafız Ferağlı), Kahire, 1996.
-, *Tefsîr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419, I-IX.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdüllah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Kahire: Mektebatü'l-Kahire, 1968, I-X.

....., *el-Kafi fi fikhî 'l-İmam Ahmed*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, I-IV.

İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi 'l-hahîs* (thk. Muhiyyedin el-Esfer), Beyrut: Mektebatü'l-İslâmî, 1419.

....., *Uyunü 'l-ahbâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418, I-IV.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire: Dârü'l-Arabiyye, 1954, I-II.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü 'l-Arab*, Dârü's-sadîr, Beyrut: 1414, I-XV.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-İsfahânî *Ma'rifetü 's-sahâbe* (thk. Amir Hasen Sabrî), Emarât, 2005,

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî, *Ehvâlü 'l-kubûr* (thk. Atif Sabir Şahin), Mısır: Dârü'l-cedide, 2005.

....., *Fethu 'l-bârî bi şerh-i Sahîhi 'l-Buhârî* (thk. Mahmud b. Şa'ban) Kahire: Mektebetü'l-Harameyn, 1996, I-IX.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü 'l-müctehid ve nihâyetü 'l-muktesid*, Kahire: Dârü'l-hadis, 2004, I-IV.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd ez-Zühri, *et-Tabakâtü 'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü's-sadîr, 1968, I-VIII.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdilâlîm, *Mecmû'atu 'l-fetâvâ* (thk. Abdurrahmân b. Muhammed), Medine: Mecmeu'l-mülk, 1995, I-XXXV.

....., *Der'u te'ârûzi 'l-akl ve 'n-nakl* (thk. Muhammed Reşşad Selim), Riyâd, 1991, I-X.

İbnu'l-Arabî, Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd, *Mu'cem*, (thk. Abdülmuhsin b. İbrahim), Mekke: Dar İbn Cevzî, 1997, I-III.

İbnu'l-Cârud, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Nisâburî, *el-Müntekâ*, Beyrut: Müessesetü'l-kitap, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Mevzûât*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995, I-III.

....., *Keşfü'l-müşkil* (thk. Ali Huseyin), Riyâd: Dârü'l-vatan, trs, I-IV.

....., *Târîhu Beyti'l-Makdis* (thk. Muhammed Zeyn M. Ezb), Mektebetü's-sekafe, trs.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, (thk. Ali Muhammed- Adil Ahmed), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994, I-VIII.

İbnu'l-Kalanisî, Ebû Ya'la Hamza b. Esed b. Ali ed-Dımaşkî, *Târîhu Dımaşk*, Dımaşk: Dâr-ı Hasen, 1983.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdîrrahmân, *Ulûmü'l-hadîs* (thk. Nureddin Itr), Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1406.

İbrâhim Muhammed Ali, el-Ehâdisü's-sahiha ve kısasi'l-enbiyâ aleyhimü's-selâm, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1995.

İdlibî, Salahaddin b. Ahmed, *Menhecü'n-nakdi'l-metin inde ulemâi'l-hadisi'n-nebevî*, Beyrut, 1983.

İrfan Abdülhamîd, *İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, İstanbul: Ma'rifet Yayınları, 1981.

İshâk Halis, *Vehabilik ve Ehl-i Sünnete Göre Şefa'at Görüşü*, İzmir: D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

İvazî, Ahlam Ahmed, *"Acaib ve esrârü'l-ilâc bi ebvâli'l-ibili"*, Dubai: İ'câzü'l-ilmî fî'l-Kur'ân ve's-sünne, 2004.

Kadî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hüseyn Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mu'tezilî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse* (thk. Ahmed Ebû Haşim), Kahire: Mektebetü'l-vehbe, 1988.

....., *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (thk. Taha Hüseyin- Emin Huli), Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kandemir, Mehmet Yaşar, *Mevzu Hadisler Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.

....., “*Hadislerde Kadın Aşağılanıyor mu?*”, Altınoluk Dergisi, Ekim 2000, Sayı, 176.

Karabulut, Fuat, “*Recm Cezasının Hz. Peygamber’in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi*”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 16 Sayı: 50, 2012.

Karatay, Yusuf, *Kur’ân’da Rü’yetullah Kavramı*, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd b. Ahmed, *Bedâ’iu’s-sanâ’i fî tertibi’s-şerâ’i*, Beyrut, 1982, I-VII.

Kasimî, Muhammed Cemalüddîn b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Kava’idü’t-tahdis min fûnune müstalahi’l-hadîs*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, trs.

Kastalânî, Ebû’l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü’s-sârî li şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Dârü ihyai’t- türâsi’l-Arabiyye, 1323, I-X.

Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, Beyrut, 1992, I-II.

Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Kemâluddîn, Kârî, *er-Reddetü ani’l-İslâm*, Beyrut, trs.

Kenan, Mehmet, *Kur’ân ve Hadislerde Şefaât*, Samsun: O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası Âyet ve Hadis Tahlilleri*, İstanbul: Bayan Yayınları, 2001.

Kesler, Muhammed Fatih, “*Kur’ân ve Hadislerde Şefaât İnancı*”, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2004.

Keşmirî, Muhammed Enver Şah, *Feyzü’l-bârî ala Sahîhi’l-Buhârî*, (thk. Muhammed Bedr A’lem), Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2005.

....., *el-Örfü’s-şezî ala Cami’ut-Tirmizî* (thk. Mahmud Şakir), Beyrut: Dârü ihyai’t- türâsi’l-Arabi, 1425, I-V.

....., *et-Tasrîh bimâ tevâtera fî nüzûli 'l-Mesîh* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep, 1965.

Kevserî, Muhammed Zahid, *Makalâtü 'l-Kevserî*, Kahire, 1372.

....., *Nazaratün âbiretün fî mezâimi men yunkiru nuzûle İsa aleyhissem kable 'l-ahire*, Kahire: Matbaatü Emin Abdurrahmân, 1943.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, “İslam’a Yaman Sanal Şiddet; Recm ve İrtidat Meselesi”, İslâmîyât Dergisi, 2002, say: 1

....., *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Otto Yayınları, 2002.

....., *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

....., “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlacı Eleştiriler”, İslâmî Araştırmalar, Cilt: 3, Sayı: 4, Ekim 1991.

Kızıl, Fatma, *Müşretek Ravi Teorisi Ve Tenkidi*, Ankara: İsam Yayınları, 2013.

Kiraz, Seydi, *Türk İslam Edebiyatında Hz. İsa*, C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf, *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi 'l-Buhârî*, Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-Arabi, 1937.

Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasında Münakaşalar*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

....., *Hadis Târihi*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Konyalı İbrahim Hakkı, “Peygamberin Mü’racı”, Tarih Hazinesi, Yıl 1, Sayı 1, İstanbul, 1950.

Köksal, Mustafa Asım, *Mi’rac Gecesi*, Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 1955.

Köktaş, Yavuz, *Kur’ân’a Aykırı Görülen Hadisleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

- Köse, Murtaza, *İslam Kamu Hukuku Konusu Olarak İrtidat ve Mürtedin Hükümü*, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tefsîri'l-Kurtubî* (thk. Ahmed el-Berduni), Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384, I-X.
- Macit, İsmet, *Düşünce İnanç ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşama Hakkı*, Samsun: Ö.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Malik b. Enes b. Malik, *Muvatta İmam Malik* (thk. M. Mustafa el-A'zamî), Abudabi: Müessesetü Zeyd b. Sultân Ali Nehyân, 1425. I-IV.
- Mansûr, Ahmed Subhi, *el-Kur'ân ve kefâ masdaran li't-teşri'il-İslâmî*, Kahire, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matûrîdî, *Kitabu't-tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Menekşe, Ömer, *Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm, Marife*, yıl.3, sayı, 2, 2003.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhaneddîn Ali b. Ebû Bekir, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-Arabi, trs, I-IV.
- Mervân, Muhammed, *Sünenü'l-Evzâi*, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1953.
- Mevdudî, Ebû'l-Ala b. Ahmed Hasen, *Tefhimü'l-Kur'ân*, Hint, 1958, I-VII.
- Mezruâ, Mahmud, *Ahkâmu'r-riddeti fi'l-İslâm ve'l-mürteddîn*, Beyrut, 1994.
- Miras, Kamil, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB, 1984, I-XIII.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Mi'rac Gerçeği*, İstanbul: Akbel Yayınları, 1991.
- Muhammed b. Abdîrrahmân, *İ'tikâdü aimatü's-selefi ehli'l-hadis*, Kuveyt: Dâr-ı ilâf, 1999.
- Muhammed b. el-Ezrak, “*el-Mer'etü leyset nâkisata'l-akl ve'd-din*”, <http://www.hespress.com./writers/271359.html> 22.04.2018.

Muhammed Fehri, *Ahkâmu 'l-mürted fi 'ş-şeriatî 'l-İslâmiyye*, Filistin: Camia Hebron, 2017.

Muhammed b. Halife b. Ali, *Rü'yetü 'n-nebî li rebbihî*, Riyâd: Edvâü's-selef, 2002.

Mukerren, Ahmed b. Abdilaziz, *el-Ahâdisü 'l-müşkiletü 'l-vâride fi tefsiri 'l-Kur'ân*, Riyâd: Dârü İbn Cevzî, 1430.

Musevî, Şerefüddin Abdulhüseyin, *Kitâbu Ebî Hüreyre*, İran, 1965.

Muslihî, Abdullah b. Abdilaziz, *el-İ'câzu 'l-ilmî fi 'l-Kur'ân ve 's-sünne*, Riyâd: Dârü'l-ciyâd, 2008.

Mustafa Abdülkadir Atâ, *el-Mesîh İsâ (a.s.) nüzulühü âhire 'z-zemânı ve kâtâlûhu li 'd-deccâl*, Kahire: Mektebetü et-türasî 'l-İslâmî, trs.

Mübârekpûrî, Muhammed b. Abdirrahmân b. Abdirrahim, *Tühfetü 'l-ahvezî*, Medine: Dârü'l-kütübî 'l-ilmîyye, trs, I-X.

....., *es-Sünen 'l-vâride fi 'l-fiten*, Riyâd, 1416.

....., *Mirâtu 'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî 'l-mesâbih*, Hint: Buhusî 'l-ilmîyye, 1984, I-XIV.

Müderrişî, Hâdî, *el-Mi'rac rihle fi umukî 'l-fezâ ve 'z-zemen*, Beyrut, 1981.

Müfid, Şeyh, *el-Mesâilu 's-sâğâniyye*, Beyrut: Dârü'l-mufid, 1993.

Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticahu 'l-aklî fi 't-tefsîr*, Beyrut: Dârü'l-beyzâ, 1996.

Nasir b. Abdirrahmân, *eş-Şefa'at inde ehli 's-sünnet*, Riyâd: Dâru Atlas, 2009.

Necdî, Abdullah b. Ali, *Müşkilâtü 'l-ahâdisi 'n-nebeviyye ve beyanuhâ*, Lahor: Meclisü 'l-ilmî, 1986.

Necmî, Muhammed Sadık, *el-Edvâ ale 's-Sahihayn*, Beyrut: Meârifü 'l-İslâmîye, 1419.

Nedvî, Siyyed Süleyman en-Nedvî, *Tahkîku ma 'ne 's-sünne ve beyânü 'l-hâceti ileyhâ*, Kahire, 1399.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmet b. Şuayb b. Ali, *Sünen*, Mısır: el-Matbaatü 'l-Mısriyye, 1930, I-IV.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi usuli'd-dîn* (thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB, 2003.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmned, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannifi ale'l-menâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010, I-II.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 1392, I-IX.

....., *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât* (thk. Abduh Ali), Dimaşk 2006, I-IV.

Numân Abdürrezâk, *Ahkâmu'l-mürted fi'l-İslâm*, Riyâd: Dârü'l-ulum, 1983.

Nu'mânî, Ebu İshâk eş-Şafîî, *es-Sirâcu'l-vehhâc fi hakâiki'l-isrâ ve'l-mi'rac*, Beyrut, 1994.

Okur, Kaşif Hamdi, “İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1.

Osmânî, Muhammed Takî, *Tekmiletu fethi'l mulhim şerhu Sahîh-i Müslim* (thk. Mahmud Şakir), Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 2006, I-VI.

Ömer b. Süleymân b. Abdillâh, *el-Akidetü fi'l-İlah*, Ürdün: Dârü'n-nefâs, 1999.

....., *el-Cennet ve'n-nâr*, Ürdün: Dârü'n-nefâs, 1998

Özaşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Otto Yayınları, 2000.

....., Ünal, İsmail Hakkı, Ünal, Yavuz, Erul, Bünyamin vs. *Hadislerle İslam*, Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Özarslan, Selim, “Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi” F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11/1, Ocak 2001.

Öztürk, Mustafa, *Târih Felsefesi*, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2001.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'daki İslam*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000.

....., *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000.

- Öztürk, Yener, “Şefaât İnancının Naklı ve Akli Açıdan İmkânı”, Erzurum: Ekev Akademi Dergisi, 2005.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybani Örneği*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Pakiş, Ömer, “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezile Okuma Biçimi”, (Kadi Abdülcebâr ve Zemahşerî Örneği), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed, *Usulü'l-Pezdevî* (Abdülaziz Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr ile birlikte), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabi, 1997, I-IV.
- Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan yayınları, 2014.
-, *Hadiste Metin Tenkidi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsîrû'l-kebîr*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 1420, I-XXXII.
-, *Meâlimu usuli'd-dîn* (thk. Taha Abdürrauf), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, trs.
-, *eş-Şefâatü'l-uzmâ fî yevmi'l-kıyâme* (thk. Ahmed Hicâzi es-Sekâ), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1988.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-şehîr bi tefsîri'l-menâr*, Mısır, 1990, I-XII.
-, *el-Menâr*, Kahire, 1898-1940, I-XXXIV.
-, “Din Hürriyeti ve Mürtedin Öldürülmesi Meselesi”, (trc. Hikmet Zeyveli), İstanbul: Kelime Dergisi 15, 1987.
- Rıdvan, İsmâil Said, “*el-Ehâdisü'l-merfua fî nüzüli'l-Mesîh (a.s.) fî'l-Kütübî's-sitte ve Müsnedi Ahmed cem'an ve tahrîcen ve dirâseten*”, Gazze: Mecelletü'l-Câmiti'l-İslâmiyye, 2000, cilt: 9, sayı: 2.

Rızık el-Hicr, *İbnu'l-Vezîr el-Yemânî ve menhecühü'l-keâmî*, Riyâd, 1404.

Rüstami, Abdüsselam, *İnkâr'e-hadis sey inkâr-e Kur'ân tek*, Lahor: Dârü's-selam, trs.

Sabrî, Mustafa, *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min rabbi'l-âlemîn*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981, I-IV.

Sâğânî, Ebû'l-Fezâil Hasen b. Muhammed b. Hasen, *Mevzuât* (thk. Necm Abdurrahmân), Dimaşk: Dârü'l-me'mun, 1405.

Sahip, Beroje, “*İslam Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım*”, İslam Araştırmalar Dergisi, cilt. 17, say. 4.

Sahnun, Ebû Saîd Abdüsselam b. Saîd et-Tenuhî, *el-Müdevvenetül'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, I-IV.

Salih Ebû Bekir, *el-Edvâü'l-Kur'âniyye fî iktisâhi'l-ehadîsi'l-isrâiliyyet ve tathîri'l-Buhârî minhâ*, Cidde, 1974.

Savaş, Rıza, “*Âişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım*”, İzmir: D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: IX, 1995.

San'ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmâil Emir es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, Dârü'l-hadis, trs, I-II.

Sa'dî, Faysal b. Saîd, *er-Reddu alâ metâin ve's-şübühâtî'l-leti evradaha Salih Ebû Bekir fî kitabihâ*, Riyâd, 1430.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin b. Abdurrahmân, *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târih*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.

Serahsî, Ebû Bekir Muammed b. Ahmed, *el-Usûl*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005, I-II.

....., *el-Mebsut*, Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1993.

Seyyid Ali, Hâlid, *el-İsrâ ve'l-mi'rac mu'cize ve hakâik esrâr ve fevâid*, Beyrut, 1998.

Seyyid, Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Kahire: Daru's-şuruk, trs.

Seyyid Sâbık, *el-Akaidü'l-İslamiyye*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, trs.

Sıbâî, Mustafa, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fî't-teşrii'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Sindî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdi, *Hâşiye ale'l-Buhârî*, Beyrut: Dârü'l-fikr, trs.

Sofuoğlu, M. Cemal, “*Muhammed Sâdık Necmi'nin Buhârî'ye Yönelttiği Bazı Tenkidler*”, Haziran 1987 Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Buhârî Sempozyumunda sunulan tebliğ, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1989, VI/89.

Subhâni, Cafer, *el-Hadisü'n-nebevi beyne'r-rivâyeti ve'd-diraye*, İran: Mektebetü't-tevhîd, 2000.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Leâli'l-masnû'â fî'l-ehâdisi'l-mevzû'â*, Beyrut, 1975, I-II.

....., *Tedribu'r-râvî fî şerh-i takrîbi'n-Nevevî*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1985.

....., *Şerhu Süyûtî ale'l-Müslim* (thk. Ebû İshâk el-Huveynî), Riyâd: Dâr İbn Affan, 1416, I-VI.

....., *el-Hasâ'isu'l-kübrâ*, Beyrut, 1985.

....., *Nüzülü İsâ b. Meryem âhire'z-zemân* (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

....., *el-İsra ve'l-Mü'rac*, Beyrut: Dârü'l-hadîs, trs.

Şâfîi, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mısır: Mektebetü'l-Haleb, 1940.

....., *el-Ümm* (thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib), Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1990, I-VIII.

....., *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Kahire, 1414.

....., *İhtilâfü'l-hadis* (thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1422.

Şahin, Şener, “Bir Mizah unsuru olarak Klasik Arap Kaynaklarında ‘Yellenme’ Teması”, U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 1, 2011.

Şefik b. Abdillâh, *Mevkifu’l-medreseti’l-aklîyyeti’l-hadisiyyeti min hadisi’n-nebeviyy eş’şerîf*, Dimaşk, 1998.

Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-nihal* (thk. Abdülaziz Muhammed Vekil), Kahire: Müessesetü’l-Halebî, 1968.

Şehud, Ali b. Nâef, *Ahkâmu’l-mürted inde İbn Teymiyye*, Beyrut, trs.

Şeltut, Mahmud, *el-Fetâvâ*, Mısır: Dârü’ş-şuruk, trs.

Şirbînî, İmad Muhammed İsmâil, *Kitâbâtü a’dâu’l-İslâm ve munâkaşatuhâ*, Kahire: Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 2002.

....., *Reddu’ş-şubhât ale ismeti’n-nebî*, Kahire, trs.

....., *Ukubetâ ez-zâni ve’l-mürted*, Mektebetü’l-imân, 2005.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu’l-evtâr* (thk. Esamu’d-Din), Mısır: Dârü’l-hadîs, 1413, I-VIII.

....., *Fethu’l-kadîr*, Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 1414, I-VIII.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitabü’l-âsâr* (thk. Ebû’l-Vefa el-Afğani), Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-İslâmîyye, 1413, I-II.

....., *el-Hücce alâ ehl’il-Medîne* (thk. Mehdi Hasen el-kelani), Beyrut: İ’lamü’l-kütüb, 1403, I-II.

....., *el-Mebsut* (thk. Ebû’l-Vefa el-Afgani), Karaçi: Dârü’l-Kur’ân ve’l-ulumi’l-İslâmîyye, trs. I-IV.

Şiblî Numânî, *Siretü’n-Nebi*, Delhi: Matbaâtu’l-meârif, 1979, I-III.

Şihâb b. el-Bedrî, *et-Tedâvi bi elbâni’l-ibîl ve ebvâliha*, Kahire, 2003.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Lüma’ fî usuli’l-fikh*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi), Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985, I-XXV.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târihu'l-umem ve'l-mulûk*, Ürdün: Beytü'l-ifkâr, 2009, I-V.
-, *Câmi'u'l-Beyân an te'vili âyeti'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000, I-XXIV.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu me'ani'l-âsâr* (thk. Muhammed Zühri en-Neccâr), Beyrut: İ'lamü'l-kütüb, 1994, I-V.
-, *Şerhu müşkilü'l-âsâr* (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994, I-XV.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *Haşiyetü't-Tahtâvî alâ merâkiyi'l-felâh* (thk. Muhammed Abdilaziz el-Halidî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Tartı, Nevzat, “*Bilimle Hadis Tenkidi ve Bunun Temelindeki Peygamber Anlayışı Üzerine*”, İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu, Ankara, 2001.
- Taslaman, Caner, <http://kitapveinsan.com/sinegi-yemege>. (26-04-2018)
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Mısır: Dârü'l-hicr, 1999, I-IV.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mesûd b. Ömer el-Herevî, *Şerhu't-telviḥ ale't-tavzîḥ*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, trs.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Süneni't-Tirmizî* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1938, I-V.
- Toksarı, Ali, “*Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılan Gereken Muamele*”, Bilimname, XIX, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.

....., *İslam'da Kadın*, İstanbul: Nesil Yayınlar, 1997.

Tuksal, Hidâyet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Uçma, İsmet, *Kur'ân ve Sünnette Şefaât Kavramı*, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Uludağ, Ahmet, *Ayet ve Hadislere Göre Şefaât*, Kayseri: E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,).

Useylî, Amilî Ali, *el-İsrâ ve 'l-mi'râc nazraten âmme*, Beyrut, 1988.

Uveyd b. İyyâd, *Ayâtü i'tabi'l-Mustafâ fi da'va'l-ismetü ve'l-ictihâd*, Mekke, 2005.

Uzun, Zekeriyya, *Cinâyetü 'l-Buhârî inkazuddin min imâmi 'l-muhaddisîn*, Beyrut, 2004.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayış ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB, 1994.

Ünal, Yavuz, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)*, Samsun: Etüt Yayınları, 1999.

....., *Hadisin Doğuş ve Gelişim Târihine Yeniden Bakış*, Samsun: Etüt Yayınları, 2001.

....., “*Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı*”, O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, 1993.

....., “*Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis*”, O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, 2001, sayı: 12.

Ünal, Fatıma, *Hasais ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissi Mucizelerin Kur'ân Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, Adana: Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-meğâzî* (thk. Marsdan Jones), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984, I-III.

....., *er-Riddetü mâ nübzetü min futuhi 'l-İrâk*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990.

- Yemânî, Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, *el-Envârü'l-kaşîfe*, Beyrut: Âlimü'l-kütüb, 1985.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımları*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yıldız, Ferid, *İmam Gazalî ve İmam Rabbanî'nin Rü'yetullah'a Bakışı*, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Yılmaz, Hayâtî, *Hz. Muhammed'in Aile ve Atlası*, İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Mehmet, *Kur'an'da Şefa'at Kavramı ve Yaygın Şefa'at Anlayışına Karşılaştırılması*, İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Yiğit, Bekir, *İslam Mezheplerinde Şefa'at*, İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Yiğit, Yaşar, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suçu ve Cezasına Bakış”, *İslamiyat Dergisi*, II/2, Ankara, 1999.
- Yüksel, Emrullah, “İslam da Şefa'at Yetkisi”, *İ.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevheri'l-kâmûs*, Dârü'l-hidâye, trs, I-XXXX.
- Zeğir, Lütfî b. Muhammed, *et-Teâruz fî'l-hadîs*, Riyâd: Matbaâtü'l-abikan, 1428.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *İsbâtü's-şefâat*, Beyrut, 2000.
-, *Mizânu'l-i'tidâl*, Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1963, I-IV.
-, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dârü'l-hadîs, I-XVIII.
- Zemahşerî, Carûllâh Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabi, 1407, I-IV.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Îcâbe li îrâdi mestedrekethu Âişe ale's-sahâbe* (thk. Seyyid Afğâni), Beyrut: Mektebetü'l-hâncî, 2001.

....., *el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fikh*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Navid İQBAL
 Uyuğu : Pakistan
 Doğum Tarihi ve Yeri :01.04.1982 / Pakistan
 Medeni Durumu : Evli
 e-mail : mnavidiqbal@yahoo.com
 Yazışma Adresi : Cemil Baba Cad. Anayurt Şahin Apt. No:10 / 24
 Talas/KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Doktora	ERÜ Sosyal Bilimler Üniv.	2018
Yüksek Lisans	Uluslararası İslami Üniv.İslamabad	2013
Lisans	Kohat Üniversitesi İlahiyat Fak.	2011

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
-----	-------	-------

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça, Türkçe, Urduca, Peştuca