

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HZ. PEYGAMBER'DEN NAKLEDİLEN KISSALAR ve HADİS USÛLÜ
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

MEHMET AKİF COŞKUN

Danışman:Prof. Dr. BEKİR TATLI

Jüri Üyesi:Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

Jüri Üyesi:Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK

Jüri Üyesi:Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR

Jüri Üyesi:Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR

DOKTORA TEZİ

ADANA/2018

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

..../ /2018

Mehmet Akif COŞKUN

ÖZET**HZ. PEYGAMBER'DEN NAKLEDİLEN KISSALAR ve HADİS USÛLÜ
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ****MEHMET AKİF COŞKUN****Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı****Danışman: PROF. DR. BEKİR TATLI
HAZİRAN/2018, ... sayfa**

Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar ve Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi adlı çalışma Hz. Peygamber'den nakledilen kıssaların tespiti ve bunların sened-muhteva değerlendirilmesi mahiyetindedir.

Kur'ân kıssaları hakkında pek çok çalışma yapılmasına karşın Hz. Peygamber'den nakledilen kıssalar alanında, özellikle de Türkiye'de yapılmış herhangi bir çalışma görülmemektedir. Bu itibarla konu ile ilgili yapılacak çalışmaların önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Araştırmamızın sağlıklı bir şekilde tamamlanması, ancak temel kaynakları oluşturan hadis musannefatının ve bunlar üzerine yapılan çalışmaların incelenmesi ile mümkündür. Dolayısıyla çalışmanın kaynaklarını daha ziyade hadis alanının temel eserleri; ayrıca bunlar üzerine yapılan çalışmalar, tezimizle ilgili doktora, yüksek lisans tezleri, makale, ansiklopedi maddesi vb. kaynaklar oluşturmaktadır.

Çalışmada konu hakkındaki temel kaynaklar referans alınmakla birlikte yeri geldikçe farklı görüşlerin değerlendirmesine, tespit, tedkik, mukayese ve tenkidine yer verilmiştir.

Hiz. Peygamber'den nakledilen 33 kıssa tespit etmiş bulunmaktayız. Çalışmamız neticesinde ulaştığımız sonuç bu olmakla beraber, bu sayının kesin olup değişmeyeceğini iddia etmiyoruz. Bu kıssalar 17 sahabî tarafından rivâyet edilmiştir. Hadis rivâyetlerinin genelinde olduğu gibi kıssalarda da rivâyetlerin çoğu Ebû Hüreyre (r.a.) tarafından nakledilmiştir. Bu bağlamda 33 kıssanın 19 tanesini sadece Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. Ancak bir kıssanın tek sahabî râvi tarafından nakledilmesi ona has olmayıp Suheyb b. Sinân er-Rûmî, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Übey b. Ka'b ve Cündüb b. Abdullah el-Becelî'nin de rivâyetlerinde teferrüd ettiği kıssalar bulunmaktadır.

Hiz. Peygamber'den nakledilen bu kıssalardan iki tanesi Kur'ân-ı Kerim'de, altı tanesi ise Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir; diğer bir kısmı hakkında ise kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bununla birlikte kıssaların bazılarında bunların Hiz. Peygamber'e ilham edildiği, bir kısmında bir görüntü şeklinde izlettirildiği, bir tanesinde ise Cebrail tarafından haber verildiği anlaşılmaktadır.

Tespit edilen bu kıssaların muhtevalarının ise Allah'a imandan "kişinin kendi iradesi ile hayatına son vermesi" anlamına gelen intihara kadar geniş bir yelpaze arz ettiği görülmektedir.

Kıssalardan bir kısmı hem içerdikleri muhteva hem de Ebû Hüreyre tarafından isrâiliyatla irtibatlı olarak rivâyet edildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu eleştiriler daha ziyade mucize, keramet vb. mahiyetteki aklın muhal gördüğü olayları muhtevi kıssalar hakkındadır. Ayrıca kıssanın Kitab-ı Mukaddes'te yer alması da bu hususta etkili olmuştur. Eleştiri konusu edilen rivâyetlerin muhtevaları, temel hadis kaynaklarında ve bunların şerhlerinde farklı açılardan tartışılmış; ancak bunların sıhhatleri itibarıyla mevzû olduğu görüşüne yer verilmemiştir. Modern çalışmalarda ise tartışma konusu olan bu kıssalar, hem müsteşrikler hem de birtakım müslüman araştırmacılar tarafından Hiz. Peygamber'e nispetinin uygun olmadığı iddiasıyla reddedilmiştir.

Tamamının âhâd yolla geldiği anlaşılan kıssaların itikadda delil olmayacağında usûlcüler ittifak etmişlerdir. Muhaddisler ise karinelerle desteklenmiş haber-i vâhidin ilim/bilgi ifade edeceğini belirtmişlerdir.

İncelediğimiz kıssaları konularına göre bir taksime tâbi tutacak olursak; iman, ibadet, ahkâm ve güzel ahlâk olmak üzere neredeyse hayatın her alanına dair insanlık için örnek tablolar ve izi takip edilecek bir muhtevanın varlığından söz edebiliriz.

Netice olarak Kur'ân kıssaları kadar araştırmaya konu olmayan nebevî kıssalar

pekçok yönden ele alınmış ve bu sahadaki boşluk bir nebze de olsa doldurulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kıssa, mesel, Hz. Peygamber'in bilgi kaynağı, hadis, sünnet, israiliyat, şer'u men kablena, aslu's-sened.



ABSTRACT

THE VALUE OF THE STORIES WHICH WERE NARRATED FROM THE PROPHET (PBUH) IN TERMS OF THE HADITH METHODOLOGY

MEHMET AKİF COŞKUN

Ph. D. Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: PROF. DR. BEKİR TATLI

JUNE/2018, ... pages

This thesis named “*The value of the stories which were narrated from the Prophet (pbuh) in terms of the Hadith Methodology*” firstly endeavours to determine the stories which were narrated in the Hadith collections and their evaluation according to hadith methodology.

The stories of the Quran have been the subject of many scholarly studies unlike the stories of hadith collections especially in Turkey. Hence this study will hopefully fill this gap.

In order to reach healthy results the hadith collections have been studied as well as shcolarly works on these collections. Hence many PhD and master theses have been studied in addition to many other secondary works.

In the chapter of the conceptual perspectives, we have identified 33 stories narrated from the Prophet Muhammad (pbuh), having said we do not claim that this number is unchangable. There are 17 narrators of these stories, although Abu Hurayra is the central person who narrated these stories. He himself narrated 19 stories alone by himself. However this is not special to him and other companions also narrated such

stories as the only narrator of the story, such as : Suheyb b. Sinân er-Rûmî, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Omar, Abdullah b. Abbâs, Ubey b. Ka'b ve Jundub b. Abdullah el-Bajali.

Stories narrated from the prophet (pbuh) are at times mentioned in the Quran and at times in the Bible. Some others having no resources in the holy books. Some of these stories are inspirations to the prophet, in one particular case the prophet was made to watch the incident and at another one, the story was informed to the prophet by the Archangel Jibril.

The stories have different subjects varying from believing in God, to committing suicides, hence a wide range of interesting subjects.

One of the stories narrated by Abu Hurayra has been criticised by the scholars due to its content and carrying Israiliyyat news. The criticism cantered over the subjects of extraordinary phenomena like miracles, karamat which are contrary to the reason. This story was also criticised because it was in the bible. All these criticism in the classical resources was limited to the content and no one ever blamed this story as fabrication. However, the modern Muslim researchers as well as some orientalisists blamed this story as fabrication hence it could not be attributed to the prophet himself.

The epistemological value of the stories mostly interested the Usulis rather than the muhaddith scholars. Usulis have consensus over the issue that these stories cannot be taken as a source in faith issues since they are narrated only by a single companion. However Muhaddith scholars think that these ahad narrations carry important information for us.

The subjects of the stories can be categorised in the following way: faith, worship, divine rulings, good morality, covering all the walks of life, and setting good examples for the humanity.

In conclusion the prophetic stories which were not studied as much as the Quranic ones have been studied thoroughly in this thesis hence endeavouring to fill the gap in this field.

Keywords: Qissa/story, mesel, cognitive resources of Prophet Muhammad (pbuh), Israiliyyat, the laws of the people of the book, aslu's-sanad

ÖNSÖZ

Çalışmamız Hz. Peygamber'den nakledilen kıssalar ve bunların Hadis Usûlü açısından değerlendirilmesi mahiyetindedir. Bu anlamda çalışmamızın temel olarak bir tespit çalışması olduğunu ifade etmek isteriz. Çalışmanın sağlıklı bir şekilde yapılması için öncelikle onu şekillendiren kıssa ve irtibatlı olduğu kavramların doğru bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla önce kavramlar tahlil edilmiş, sonra hadis kaynaklarında yer alan kıssaların rivayetleri tespit edilebilen bütün tarikleriyle sened ve metin açısından titizlikle incelenmeye gayret edilmiştir.

Çalışmamız Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş'te araştırmanın önemi ve amacı belirtilip nasıl bir yol izlendiği anlatılmış; akabinde de araştırmanın kapsamı ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

1. Bölümde, çalışmamızın temel kavramı olan kıssa incelenmiş; sonrasında bu kavramla irtibatı olduğunu tespit ettiğimiz haber, hadîs, nebe', mesel, ustûre ve mitoloji kavramları ve bunların kıssa ile olan bağlantıları üzerinde durulmuştur. Buna ilave olarak özellikle kıssaların kaynağı olduğu iddia edilen israiliyat, Ehl-i kitap ve şer'ü men kablena kavramları gözden geçirilmiş, bu bağlamda Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları konusu araştırılmıştır.

2. Bölüm, çalışmamızın temel konusunu oluşturmaktadır. Zira *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar* bu bölümde hadis usûlü açısından ele alınıp incelenmiştir. Söz konusu kıssaların sıralanmasında tespit edilebildiği kadarıyla kronoloji dikkate alınmıştır. Bu anlamda öncelikle rivâyetin geçtiği ilk kaynaktaki metin verilmiş, sonra da kaynaklardaki diğer rivâyetler sıralanmıştır. Bu rivâyetlerin sened ve metin tahlilleri yapılmış; sened tahlilinde râviler hakkında sadece gerektiği kadar bilgiye yer verilmiştir. Yine her rivâyet için isnâd şemaları oluşturulmuştur. Bu şemalarda râvilerin durumları anlaşılın diye zayıf olanlar kırmızı ve hasenü'l-hadis

olanlar sarı renkle verilmiştir. Rivâyetlerin isnâd şemaları her kıssanın akabinde yer almıştır. Yapılan değerlendirmelerde imkan dahilinde tekrardan kaçınılmaya gayret edilmiştir. Tez içindeki Arapça ifadeler parantez içinde verilmiş, metin tenkidinde verilen Arapça ibarelerin tercümesi ilk defasında verilmiş sonrasında tekrar edilmemiştir. Daha sonra kaynaklarda söz konusu kıssa hakkındaki bilgiler değerlendirilmiştir. Bu bölümün sonunda genel bir değerlendirme yapılmıştır.

3. Bölümde ise ikinci bölümde yer alan rivâyetler, birinci bölümdeki bilgiler de göz önünde bulundurularak mahiyet ve muhteva açısından değerlendirilmiş; usûlcüler ve hadisçiler açısından rivâyetlerin değeri üzerinde durulmuştur. İncelediğimiz rivâyetler çerçevesinde kıssaların kaynakları ile ilgili iddialar değerlendirilmiş; bu değerlendirmelere ilave olarak rivâyetlerde tespit ettiğimiz ve kıssaların vahiyle irtibatını ima ve buna işaret eden bazı meseleler dile getirilmiş, bu konu ile ilgili görüşlere yer verilmiştir. Ayrıca nebevi kıssalar ile ilgili yapıldığını tespit ettiğimiz önceki çalışmalar muhtevaları itibariyle bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Rivâyetlerin muhtevalarının değerlendirilmesi ile bölüm sona ermiştir.

Çalışmamızın, Türkiye’de ve Türkçe olarak alanında yapılmış ilk çalışmalardan olması hasebiyle önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmanın tamamlanmasında emeği geçen değerli hocalarıma teşekkürü borç biliyorum. Bu anlamda özellikle ve öncelikle danışmanlığım boyunca emeğini esirgemeyen, kendisinden istifade ettiğim Değerli Hocam Prof. Dr. Bekir TATLI Beyefendi’ye teşekkürlerimi arz ediyorum. Yine tez izleme komisyonunda yer alan ve istişareleriyle bana ufuk açan Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK ve Prof. Dr. Muhammet YILMAZ Bey’lere, ayrıca çalışmalarım esnasında kaynak temini ve usûl konularında istifade ettiğim Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR ve burada ismini sayamadığım değerli hocalarıma, yaptıkları okumalarla çalışmaya katkıda bulunan arkadaşlarıma en kalbi duygularıyla teşekkür ediyorum.

Tezin yazımında teknik desteğini aldığım İlker ÇALIŞKAN’a, özverili okumaları ile teze emek veren Zeynep Betül ARSLAN’a, bu yoğun ve zorlu çalışma sürecinde bana desteklerini esirgemeyen özellikle eşime ve çocuklarıma ayrıca teşekkür ediyorum.

Mehmet Akif COŞKUN 2018/ADANA

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	13
1. Araştırmanın Önemi ve Amacı	14
2. Araştırmanın Yöntemi.....	17
3. Araştırmanın Kapsamı ve Kaynakların Tanıtımı	20

BÖLÜM I

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kıssa.....	24
1.1.1. Kıssa'nın Sözlük Anlamı	25
1.1.2. Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Kıssa Kelimesi ve Türevleri	26
1.1.3. Cahiliye Dönemi Araplarda Kıssa	32
1.1.4. Kıssa'nın Terim Anlamı	38
1.1.5. Kıssa Üslubunun Unsurları	40
1.1.5.1. Şahıs	40
1.1.5.2. Olay	41
1.1.5.3. Zaman-Mekân	41
1.1.5.4. Diyalog/Karşılıklı Konuşma	42
1.1.6. Kıssada Kullanılan Lafız ve Muhteva.....	43
1.1.6.1. Belirleyici Lafızlar	44
1.1.6.1.1. (بني إسرائيل) İsrâiloğulları Lafzının Kullanıldığı Rivâyetler	45
1.1.6.1.2. (قبلكم) kelimesi, Türevleri veya Benzer Lafızların Kullanıldığı Rivâyetler	47
1.1.6.2. Belirleyici Muhteva.....	48
1.2. Kıssa Hadîs, Haber ve Nebe' İlişkisi	50
1.3. Kıssa-Mesel İlişkisi.....	56
1.4. Kıssa-Ustûre/Esâtîr ve Mitoloji İlişkisi.....	58
1.5. Kıssa-İsrâiliyât İlişkisi	63

1.5.1. İsrâiliyât'ın Anlamı	64
1.5.2. İsrâiliyâtın Taksimi	66
1.5.3. Ehl-i kitap.....	69
1.5.4. Şer'û Men Kablenâ	74
1.6. Hz. Peygamber'in Bilgi Kaynakları ve Gayr-i Metlûv Vahiy Meselesi	83

BÖLÜM II

HZ. PEYGAMBER'DEN NAKLEDİLEN KISSALAR

2.1. Ümmetinin Çokluğuyla Gururlanan Peygamber.....	103
2.2. Ashâb-ı Uhdûd	114
2.3. Beşikte Konuşanlar	123
2.4. Allah'ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kişi.....	156
2.5. İsrâiloğulları'ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş	163
2.6. Katilin Tövbesi.....	172
2.7. Hz. İsa ve Hırsız.....	190
2.8. Hz. Süleyman'ın Temennisi.....	196
2.9. İki Kadının Çocuk İddiası	213
2.10. Ganimet Malına İhanet.....	225
2.11. Firavun'un Kızının Bakıcısı	240
2. 12. Bir Peygamber ve Karınca	249
2.13. Hz. Musa'nın Elbiselerini Taşın Kaçırması	258
2.14. Hz. Musa ile Hızır'ın Yolcuğu.....	271
2.15. Hz. Musa ve Ölüm Meleşği	296
2.16. Allah'ın Hz. Eyyüb'e Nimeti	307
2.17. Hz. İbrahim ve Sâre'nin İmtihanı.....	315
2.18. Kavmi Tarafından Eziyet Edilen Peygamber.....	328
2.19. Bahçeyi Sulayan Bulut.....	335
2.20. Günahkâr ile Âbid	341
2.21. Güzel Koku Sürünen Kadın	348
2.22. Hırsıza, Zinakara ve Zengine Sadaka Veren Kimse	354
2.23. Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam.....	362
2.24. Kediye Eziyet Eden Kadın	380
2.25. Kifl'in Tövbesi	394
2.26. Köpeğin Susuzluğunu Gideren Kimse	400

2.27. Mağarada Üç Güzel İnsan.....	410
2.28. Ölmek İçin Acele Eden Kimse.....	424
2.29. Konuşan Hayvanlar.....	430
2.30. Bir Küp Altın	439
2.31. Fakire Kolaylık Gösterip Zengine Mühlet Veren Kimse.....	446
Genel Değerlendirme	459

BÖLÜM III

KISSALARIN HADİS USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. İslâm İlahiyatında Bilgi.....	473
3.1.1. Bir Bilgi Vasıtası Olarak Duyuların İdraki	475
3.1.2. Bir Bilgi Vasıtası Olarak Haber	475
3.1.2.1. Mütevâtir Haber	476
3.1.2.2. Âhad Haber	477
3.1.3. Bir Bilgi Vasıtası Olarak İstidlal.....	478
3. 2. Kıssaların Bilgi Değeri.....	480
3.2.1. Derece-i Şuyu‘ veya Râvi Sayısı	480
3.2.1.1. Mütevâtir	481
3.2.1.2. Âhâd	482
3.2.1.2.1. Meşhûr	483
3.2.1.2.2. Azîz.....	485
3.2.1.2.3. Garîb veya Ferd	488
3.2.2. Sıhhat Durumu	497
3.2.2.1. Sahih.....	498
3.2.2.2. Hasen.....	504
3.2.3. Kıssaların Bilgi Değeri Konusundaki Yaklaşımlar.....	505
3.2.3.1. Usûlcülerin Yaklaşımları.....	505
3.2.3.1.1. Hâricîler	506
3.2.3.1.2. Mutezile	507
3.2.3.1.3. Şîa	509
3.2.3.1.4. Ehl-i Sünnet	510
3.2.3.1.5. Selef.....	514
3.2.3.2. Muhaddisler Açısından Haber-i Âhâd.....	517
3.2.3.3. Değerlendirme	526

3. 3. Kıssaların Mahiyeti	530
3.3.1. Kıssaların Kaynağı.....	530
3.3.1.1. Kıssanın İsrâ ile İrtibatlı Olarak Bildirilmesi.....	537
3.3.1.2. Kıssanın “Bana arz edildi” ve “Bana gösterildi” Lafzıyla İfade Edilmesi.....	538
3.3.2. Kıssaların Tasnifi	540
3.3.2.1. Tarihî/Vâkıî Kıssalar	541
3.3.2.2. Temsîlî Kıssalar.....	545
3.3.2.3. Hz. Peygamber’in Yaşadığı Kıssalar	547
3.3.2.4. Gaybî Kıssalar	548
3.3.2.5. Mitolojik (Ustûrî) Kıssalar	549
3.4. Kıssaların Muhtevası.....	550
3.4.1. Peygamberlerle ilgili Kıssalar.....	550
3.4.1.1. İsmi Zikredilmeyenler	550
3.4.1.2. İsmi Zikredilenler	552
3.4.2. İmanla ilgili Kıssalar	553
3.4.3. Ahkâmla ilgili Kıssalar	553
3.4.4. Ahlâkla ilgili Kıssalar	555
SONUÇ ve ÖNERİ	
1. Sonuç.....	556
2. Öneri.....	561
KAYNAKÇA.....	562

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.s.	: Aleyhisselâm/aleyhimü's-selâm
A.S.S.	: Aleyhisselâtü ve's-Selâm
Alm.	: Almanca
<i>AÜİFD.</i>	: <i>Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>AÜİİFD.</i>	: <i>Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi</i>
<i>AÜSBE.</i>	: <i>Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</i>
b.	: bin/ibn (oğlu)
bkz.	: Bakınız
bnt.	: binti (kızı)
c.	: cilt
<i>CÜİFD.</i>	: <i>Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
çev.	: Çeviren
<i>ÇÜİFD.</i>	: <i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>DEÜİFD.</i>	: <i>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>DİA.</i>	: <i>Diyanet İslâm Ansiklopedisi</i>
dr.	: Doktora
<i>DÜİFD.</i>	: <i>Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Fr.	: Fransızca
<i>FÜİFD.</i>	: <i>Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>HÜİFD.</i>	: <i>Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>HTD</i>	: <i>Hadis Tedkikleri Dergisi</i>
Hız.	: Hazreti

İFAV.	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
iht.	: İhtisar
İng.	: İngilizce
İSAM.	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
M.Ö.	: Milattan önce
MÜİFD.	: <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
MÜİFV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
no:	: Hadis numarası
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD.	: <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh/anha/anhüm
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallahu aleyhi ve selem
ss.	: Sayfa aralığı
SÜİFD.	: <i>Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
sy.	: Sayı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thc.	: Tahrîc
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
tz.	: Tez
UÜİFD.	: <i>Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>

vb.	: ve benzeri/benzerleri
vd.	: ve devamı
vs.	: ve saire
y.y.	: yer yok



GİRİŞ

İnsanlık, ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamberden itibaren kendi bilgi, kazanç ve hayat tecrübeleriyle beraber, ilahî vahyin aydınlığını geleceklerine ışık tutacak bir kandil olarak istifade edilmiştir. Hayatın çeşitli alanlarına dair etkileyici ve ibretamiz kesitlerin her dönemde gerek yazılı gerekse sözlü olarak nakledilegeldiği müşahede edilmektedir.

Tarihin çeşitli dönemlerine ait, bir kısmını kıssa olarak isimlendirdiğimiz bu kesitler bazen dînî bazen de din dışı kaynaklarda yer alabilmektedir. Dînî kaynaklarda yer alan kıssaların doğru ve meşhur olanları şüphesiz ilahi kitaplarda ve bu kitapları tebliğ, tebyin ve talim için gönderilen elçilerin öğretilerinde yer almaktadır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'in büyük çoğunluğunu daha önce yaşamış peygamberler ve onların toplumlarına dair kesitlerden müteşekkil kıssaların oluşturduğunda şüphe yoktur. Böylesine bir muhtevaya sahip olan kıssalar, vahyin kendisine muhatap aldığı/alacağı insanlık topluluğuna fert ve toplum olarak geçmişte yaşanan hâdiseleri bir tarih dersi niteliğinde, kronolojik bir bütünlük içinde sunmayan, vereceği mesajı engelleyecek unsurlardan arınmış, sade ve öze hitap eden bir mahiyet arz etmektedirler. Her bir detayın orantılı olarak, verilen usûl ve esası kaybettirmeyecek tarzda anlatıldığı kıssaların bazen bir yönü ön planda tutulurken, başka bir yerde farklı bir yönü dikkatimize sunulmaktadır. Bu özelliğiyle kendine has bir üslûbu olan Kur'ân kıssaları çeşitli vesilelerle risalet süresi boyunca Hz. Peygamber tarafından vahyin ilk muhataplarından olan ashaba ve kıyamete kadar gelecek olan insanlığa sunulan bir ayna mesabesindedir.

Hız. Peygamber'in risalet görevini yerine getirmede önüne çıkan engelleri, sıkıntı ve zorlukları aşmasında bir nebze de olsa onu teselli eden ve ona kuvvet veren; müminlere içinde bulundukları müşkil duruma karşı mukavemet gücü kazandıran

insanlık tarihinin bu tecrübe kesitleri, Allah Rasûlü ve onun ashâbı için hayati bir önemi haizdi. Özellikle risaletin önemli bir kısmının geçirildiği, insanların ilâhî mesajla buluşturulduğu Mekke dönemi için bu durum daha da önem arz eder ki, Habeşistan hicretinde Cafer b. Ebû Tâlib, Meryem sûresinden Hz. İsa ile ilgili kesiti Habeş Kralı Necâşi'ye aktaracaktır.¹

İşte biz bu çalışmamızda, Kur'ân-ı Kerim'de önemli bir yere sahip olan kıssaların Hz. Peygamber'in hadislerinde nasıl bir nicelik, nitelik ve muhtevaya sahip olduğunu, hadis usûlü çerçevesinde tespit edip ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Kur'ân kıssaları ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar Tefsir,² Fıkıh,³ Kelam,⁴ İslam Felsefesi Tarihi⁵ Edebiyat⁶ Eğitim vs. disiplinleri açısından ele alınıp incelenmiştir. Halen bu alandaki inceleme ve çalışmalar makale⁷, yüksek lisans⁸, doktora tezi⁹ telif ve tercüme faaliyetleri şeklinde devam etmektedir. Bütün bunlar yanında konuyla ilgili Arap âleminde de çalışmalar yapıldığı bilinmektedir.¹⁰

¹ Mesela bkz. İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, Mustafâ el-Enbârî, Abdülhafız Şelebî, Dâru'l-Marife, I-II, Beyrut 1430/2009, I, 314.

² Karaman, Ramazan, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılması Bakımından Kıssalar, Yeminler ve Tekrarların Önemi", *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 19, ss. 47-52, 1989; Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

³ Acar, Abdullah, "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, 2007, ss. 97-152; Güler, Mehmet Nuri, "Kıssa ve Hukuk", *Kur'ân Sempozyumu IV*, ss. 113-144. Feer Yayınları

⁴ Özcan, Hanifi, "Maturidiye Göre Kur'ân'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Değeri", *DEÜİFD.*, sy. IX, ss. 103-117, İzmir 1995; Arpaguş, Hatice, "Mitoloji, Kur'ân Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras", sy. 2, ss. 5-24, *MÜİFD.*, İstanbul 2003.

⁵ Kılıç, Cevdet, "Geçmişten Günümüze Kıssa Kültürü ve Modern Çağın Ahlak Düşüncesine Katkıları", *FÜİFD.*, sy. 22, ss. 1-17.

⁶ Altunel, İbrahim, "Edebiyatımızda Kıssa, Kıssahanlık Geleneği ve Meddahlıkla Münasebeti Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, I/1, ss. 157-167, Konya 1994.

⁷ Öztürk, Mustafa, "Bilge Kişi-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *OMÜİFD.*, sy. 14-15, ss. 181-219, Samsun 2003; *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; Çelik, Ahmet, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kuran Kıssaları", *AÜİFD.*, sy. 22, ss. 55-88, Erzurum 2004.

⁸ Yılmaz, Macit, *İslam Ahlak Sisteminde Kur'ân Kıssaları*, CÜSBE, Sivas 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi).

⁹ Şengül, İdris, *Ku'rân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1994; Kara, Mustafa, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'an Kıssaları*, OMÜSBE, Samsun 2011.

¹⁰ Bu anlamda belki de kendisinden sonraki çalışmalara görüşlere kaynaklık etmesi bakımından Emîn el-Hûlî danışmanlığında yapılan Halefullâh'ın doktora tezini zikretmek yerinde olacaktır. Bu kitap Mısır'da 1947 yılında basılmıştır. Muhammed Ahmed Halefullâh, *el-Fennü'l-kasasî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut 1999. Yine Abdülkerim el-Hatîb'in Kur'ân Kıssalarının üslup ve manaları ile ilgili çalışması zikredilebilir. Hatîb, Abdülkerim, *el-Kasasu'l-Kur'ânî fî mantûkîhî ve mefhûmîhî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1395/1975.

Kur'ân kıssalarının her bir ilim dalı tarafından kendi iç dinamikleri çerçevesinde, muhtevaları ve kaynaklık değeri açısından ele alınıp incelendiğini ve incelenmeye devam ettiğini görmekteyiz. Kur'ân'ın ana konularından biri de, hiç şüphesiz kıssalardır. Kur'ân'ın bize takdim ettiği kıssalar, hicrî üçüncü asır müfessiri Taberî'ye (ö. 310/923) göre Kur'ân'ın üçte birini, çağdaş müfessirlerden M. Reşid Rızâ'ya (ö. 1935) göre ise dörtte üçünü oluşturmaktadır. Bu tür tespitlerde kesinlik değil de, nisbî bir doğruluk bulunabileceği söylenebilir. Fakat kesin olan kıssaların Kur'ân'da çok geniş bir yer tuttuğudur.

Kur'ân kıssaları alanında yapılan çalışmalar belli bir muhtevâ ve seviye kazanmış gözükmemektedir. Buna mukabil Hz. Peygamber'in hadisleri alanındaki kıssalarla ilgili çalışmaların tatmin edici bir seviyede olmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle ülkemizde bu tür çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu konuda yapılan çalışmalar incelendiğinde ise bunların bir veya birkaç kıssa merkezli¹¹ olduklarını ya da Hz. Peygamber'den nakledilen kıssalarla doğrudan alakalı olmadıklarını tespit etmekteyiz.¹² Bu alanda yapılan çalışmaların bir kısmı Sahihayn'daki kıssalar¹³ gibi sadece belli kaynaklardaki rivâyetleri esas almışken, diğer bir kısmı da hem sahabeden gelen/mevkuf rivâyetleri çalışmaya dahil etmiş hem de haber niteliği taşımakla birlikte kıssa diye vasedilemeyecek nitelikteki rivâyetlere yer vermiştir.¹⁴

¹¹ Uysal, Muhittin, "Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar", *SÜİFD.*, sy. 22, ss. 33-57, Konya 2006.

¹² Uğur, Mücteba, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *AÜİFD.*, sy. 28, ss. 291-326, Ankara 1986; Cirit, Hasan, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.

¹³ İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde Muhammed b. Sa'd b. Zeyd ed-Dekkân'ın *el-Kıssatü'n-nebeviyye fî Sahîhayn* isimli yüksek lisans tezi buna örnek gösterilebilir. Dekkân, Muhammed b. Sa'd b. Zeyd, *el-Kıssatü'n-nebeviyye fî Sahîhayn*, Ürdün 1430.

¹⁴ Bu anlamda özellikle iki çalışmaya işaret etmek yerinde olacaktır: Birincisi Muhammed Hasen ez-Zîr'in kendi ifadesiyle 139 kıssaya yer verdiği *el-Kasas fî'l-hadîsi'n-nebevî* adlı çalışmasıdır. Bu eserin ilk baskısı 1978 yılında yapılmıştır. Öncelikle eserden istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve ahabın başından geçen menakıba dair rivâyetler de kıssanın kelime manasından hareketle "yaşadıkları olay" anlamında kıssa olarak değerlendirilmiştir. Halbuki hem Kur'ân'daki kıssalar hem de hadislerdeki kullanım açısından bu isimlendirmenin uygun olmadığı kanaatindeyiz. Buhârî'nin de bu rivâyetlere Menâkıb bölümünde yer vermesi bizim ifade etmeye çalıştığımız hususun bir göstergesidir. Bkz. Zîr, Muhammed Hasen, *el-Kasas fî'l-hadîsi'n-nebevî*, Riyad 1405/1985, s. 71, 72. İkincisi ise Ömer Süleyman el-Aşkar'ın *Sahîhu'l-kasası'n-nebevî* adlı çalışmasıdır. Eserin fihristine baktığımızda müellif beş bölümde 57 kıssaya yer vermiştir. Yine istifade ettiğimiz bu çalışmada müellifin genellemeler yaptığı, özellikle mevkuf rivâyetlere yer verdiği ve kıssa niteliği taşımayan haberleri kıssa olarak değerlendirdiği gözlemlenmiştir. Bkz. Aşkar, Ömer Süleyman, *Sahîhu'l-kasası'n-nebevî*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1428/2007, s. 19, 25, 35, 36 vd.

İslâm öncesi Araplarda yaygın olduğu gibi risâletin başlangıcından sonra da Hz. Peygamber'den yer ve zaman faktörünün gözetildiği birçok kıssa nakledilmiştir. Bu anlamda incelenip araştırmaya değer konulardan birinin *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar* olduğunu düşünmekteyiz.

Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetler bakımından Müslümanlar olarak başka hiçbir milletin sahip olmadığı zengin bir mirasa sahip olduğumuz bir gerçektir. Bu durumda İslâm'ın temel kaynaklarını oluşturan hadis metinlerinin muhafazasının ve bu metinler üzerine yapılan çalışmaların İslâm ilimleri geleneğine ciddi katkısı bulunmaktadır. Rivâyet mahsulleri, özellikle de Hz. Peygamber'e izafe edilen bilgiler muhtevaları açısından çalışılmış ve halen çalışılmaya devam etmektedir.

Yapacağımız bu çalışmada *mitoloji, isrâiliyât, Ehl-i kitap* vb. kavramlarla kıssanın bağlantılı olup olmadığı araştırılacaktır. Zira kıssanın söz konusu kavramlarla olan ilişkilerinin ortaya konması, konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in konu ile ilgili rivâyetlerinin yer aldığı hadis kaynakları tezimizin temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu kaynaklardan kıssaların tespiti yapılacaktır. Yapılacak bu tespit işleminde ise hadis ilminin kurallarından istifade edilecektir. Tespit edilen bu kıssalarla ilgili rivâyetlerin hangi kaynaklarda yer aldığı ve sıhhat durumları incelenecektir. Bu inceleme ve tetkikin söz konusu rivâyetlerin ne ifade ettiğinin ortaya konmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu kıssalar hakkındaki modern tartışmalara araştırmamız esnasında yeri geldikçe değinilecektir.

Rivâyetlerde yer alan kıssaların tespiti, tespit edilen kıssaların Hadis Usûlü açısından incelenmesi, inceleme neticesinde makbul olduğu belirlenen rivâyetlerin muhteva tahlilleri yapılacaktır. Bu mahiyetteki rivâyetlerle birlikte zayıf ama zayıflığı şiddetli/şedîdü'd-da'f olmayan rivâyetlerin de bilgi değerlerinin tespiti tezimizin amaçları arasında yer almaktadır. Çalışmamızın amaçlarını aşağıdaki birkaç madde ile özetlemek mümkündür:

1. Hadis kaynaklarının gözden geçirilip Hz. Peygamber'den nakledilen kıssaların tespit edilmesi,

2. Bu kıssaların Hadis ilmi açısından tetkiki ve bu tetkik neticesinde makbul (sahih, hasen ve bunlarla birlikte belli nitelikteki zayıf hadisler) görülen rivâyetlerin değerlendirilmesi,

3. Tespit edilen kıssaların kaynak bilgisi, İsrailiyyat olup olmadığı, Ehl-i kitap literatüründe yer alıp almadığı,

4. Kıssaların muhteva tahlilinin ortaya konulması,

4. Hadislerde geçen kıssaların temel İslâmî ilimlerde delil olarak kullanılıp kullanılmadığı,

5. Söz konusu kıssaların, Kur'ân kıssaları ile mukayesesi ve bu bağlamda her iki ana kaynağın da verilerinden yararlanılarak, konu hakkında müşterek ve farklı noktaların nereden kaynaklandığının tespit edilmesi,

Özetle çalışmamız, Kur'ân-ı Kerim'de böylesi bir önemi hâiz olan kıssaların Hz. Peygamber'in hadislerinde nasıl bir nicelik, nitelik ve muhtevaya sahip olduğunu Hadis Usûlü çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Kavramsal Çerçeve ana başlığı altında *kıssa* kelimesinin temel lügatlardaki anlam alanı ile Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde kullanılan anlamları tespit edilmeye gayret edilecektir. Elde edilen bilgilerden hareketle “Kıssa” kavramı tanımlanacaktır.

Kıssa temel kavramı ve bu kavramla ilgili olduğunu düşündüğümüz haber, hadis, nebe; mesel, ustûre ve mitoloji kavramları arasındaki irtibatlar, benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulacaktır. Böylece her bir kavramın anlam alanı netleştirilmeye gayret edilecektir.

Ayrıca kıssa kavramı ile geçmiş ortak paydasında birleşen “İsrâiliyat” ve “şer‘u men kablenâ” kavramları incelenecektir.

Rasûlullah'a nispet edilerek nakledilen ve kıssa olarak bilinen rivâyetlerde kullanıldığına şahit olduğumuz (بَنِي إِسْرَائِيلَ) *İsrâiloğulları* ve (مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ), (كَانَ قَبْلَكُمْ), (فِيْمَنْ كَانَ), (قَبْلَكُمْ) *sizden öncekiler* lafızlarının ortak kullanıldığı görülmektedir.

Rivâyetlerin tespitinin ve yapılacak çalışmanın hiç de kolay olmadığının farkındayız. Zira yaptığımız çalışmada bir taraftan hadis musannefatındaki rivâyetler incelenirken diğer taraftan incelenen bu rivayetlerin kıssa mahiyetinde olup olmadığının belirlenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte gerek yukarıda ifade ettiğimiz kıssalarda kullanılan ortak lafızlardan, gerekse Buhârî'nin (ö. 256/870) *Enbiyâ/Ehâdisü'l-Enbiyâ* ve benzeri mahiyetteki bölüm/bab başlıklarından yola çıkarak ve elektronik ortamda da

Şamile Programı’ndan yardım alarak bu alandaki zorlukların bir nebze de olsa üstesinden gelmeye gayret ettik.

Hadis musannefatındaki rivâyetlerin hangilerinin kıssa olarak değerlendirileceği meselesinde *Kavramsal Çerçeve* başlığı altında elde edilen verilerden yararlanılacaktır. Böylece kavramlardan kaynaklanan birtakım karışıklıkların da önüne geçilmiş olacaktır. Yeri gelmişken kıssa olup olmadıkları hususunda bizde kanaat oluşmayan bazı rivâyetlerin varlığını da belirtmek isteriz. Örneğin, bütünüyle çalıştığımız *H. Yahya ve Beş Emir* rivâyetini bu rivâyetin kıssadan ziyade baş tarafı itibarıyla haber niteliği taşıdığını, mezkûr *Beş Mesele*’nin ise mesel olduğunu çok net ve açık bir şekilde gördüğümüz için, tezimizin tamamını göz önüne alarak kıssalar arasında zikretmedik. Yine “yoldan eziyet veren herhangi bir şeyi kaldıran” ve “arkadaşını Allah için ziyaret eden kimse” ile ilgili rivâyetlere, kıssa olup olmadıklarına dair bizde kesin bir kanaat oluşmadığı için çalışmamızda yer vermedik.

“H. Peygamber’den Nakledilen Kıssalar” bağlamında tespit edilen rivâyetler içerdikleri kıssaların muhtevalarına göre, tespit edebildimiz kadarıyla kronolojik olarak tasnif edilmiştir. Bu tasnif, rivâyetlerde geçen peygamber isimleri, peygamberlere nispet edilen kavim/topluluklar veya onlar döneminde yaşandığı bilinen/kabul edilen olaylar esas alınarak yapılmış ve rivâyetlerin sıralanmasında, tespitlerimiz dâhilinde bu kıssaların meydana geliş kronolojisi esas alınarak yakın tarihten uzağa doğru bir sıralama yapılmıştır. Bu anlamda bir tespit yapılamayan kıssalar ise daha sonra verilmiştir.

Kıssa ile ilgili rivâyetlerin sıralanmasında rivâyetin geçtiği ilk kaynaktaki metin esas alınmış; Buhârî, Müslim, Tirmizî örneğinde olduğu gibi bu kıssa ile ilgili diğer rivâyetler ise senedleriyle sıralanmıştır. Rivâyetlerin kaynakları, senedin sonunda dipnotta gösterilmiştir.

Kıssaların muhteva değerlendirmesi bağlamında öncelikle musannifler tarafından hangi kitap/bölüm ve bâb/konu başlığı altında incelendiği, şarihlerin konuyu hangi bağlamda değerlendirdiği ve modern dönemde konunun gündeme gelip gelmediği vb. meseleler ele alınmıştır.

Rivâyetlerin geçtiği kaynaklar taranmış ve sened-metin mukayesesi yapılmış¹⁵ rivâyetlerin ricali, senedi, kaynağı ve sıhhat değeri hakkında bilgiler verilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Senedlerde yer alan râviler hakkında, özellikle zayıf râvilerin zayıflık sebepleri belirtilerek yeri geldikçe bilgiler verilmiştir.

Çalışmamızda hadislerin sarahaten merfû olmaları ölçüsü gözetilmiştir. Bu sebeple mevkûf ve maktû rivâyetler çalışmamızın dışında tutulmuştur. Ancak aslı itibariyle bir kaynakta merfû diğer bir kaynakta mevkûf olarak yer alan veya birkaç râvisi olup da onlardan bir tanesinin merfû olarak rivâyet ettiği hadisler değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Metin Tahlili başlığında ise *Sened Tahlili* kısmındaki farklı sahabî râvilerin rivâyetleri ile aynı sahabîden nakledilen farklı tarikler incelenmiştir. Bu incelemede bir rivâyet ve varsa farklı tarikleri ele alınmıştır. Daha sonra ise diğer rivâyetler incelenerek bunlar mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Rivâyetlerin yer aldığı kaynaklarda musannifin hadise hangi bölüm ve/veya başlık altında yer verdiği ve varsa konu ile ilgili açıklamalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Hadis musannefatının şerhleri, tahkik ve ta'likatlardaki bilgiler ve rivâyetle ilgili müstakil eserler, doktora ve yüksek lisans tezleri, makaleler, ansiklopedi maddeleri ve Kitab-ı mukaddes metinleri başlıca kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Burada verilen bilgilerde tespit, tedkik, mukayese ve tenkit usûlüne müracaat edilmiştir. Çalışmayı amacından ve ekseninden uzaklaştıracak tartışmalardan kaçınılmış, gerek görülüyorsa bu konular hakkında yapılabilecek çalışmalara işaret edilmiştir.

Üçüncü Bölüm'de ise kıssa olarak tespit edilen rivâyetler, kavramsal çerçevedeki bilgiler de göz önüne alınarak, râvi sayısı, sıhhat ve bilgi değeri ile bu kıssaların kaynağı ve muhtevası açısından değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda âyet mealleri hususunda Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* isimli meali¹⁶ esas alınmıştır. Hadislerin tercümelerinde ise lafızlara bağlı kalınmakla birlikte anlam bütünlüğünün korunmasına ve Türkçe açısından ifade estetiğinin bulunmasına özen gösterilmiştir.

¹⁵ Bir hadisin muhtelif rivâyetlerinin bir araya getirilip, birbiriyle mukayese edilmesi, hadisin sıhhat derecesinin tespitinde olduğu gibi râvisinin zabt seviyesinin tespitinde de önemli rol oynamaktadır.

¹⁶ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Otto Yayınları, Ankara 2008.

Tezin yazılmasında imlâ kuralları, kısaltma ve kaynak gösterme hususunda *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) usûlü esas alınmıştır. Son olarak çalışmamızda yer alan âyet ve hadis mealleri italik olarak yazılmış, gerekli görülen önemli bazı kavram ve ifadeler de italik olarak yer almıştır.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Kaynakların Tanıtımı

Bir konunun araştırılıp ortaya konmasında hiç şüphesiz temel kaynaklar çok önemlidir. Eğer bir çalışma dinle ilgili ise bu konuda en temel kaynaklar Kur'ân ve hadis kitapları olmak durumundadır.

Çalışmamızın esasını teşkil eden *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar* ile ilgili rivâyetlerin tespiti anlamında hiç şüphesiz birinci kaynağı hadis musannefatı oluşturmaktadır. “Sahifeler” başta olmak üzere Kütüb-i Sitte musannefatı, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi'i*, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ı, Abdurrezzak b. Hemâm'ın (ö. 211/826) ve İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'leri, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Humeydî (ö. 219/834) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'leri, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'leri, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemleri* ve diğer birçok eser rivâyetleri tespit etme anlamında çalışmamıza kaynaklık etmiştir.

Rivâyetleri tespit ettiğimiz kaynaklar üzerine yapılan şerhler, kıssaya nasıl bakıldığını anlamak, sened ve metin hakkındaki görüş ve kanaatleri öğrenmek açısından önemlidir. Bu bağlamda başta *Sahihayn* olmak üzere Kütüb-i Tis'a ve diğer hadis kaynakları üzerine yapılan çalışmalar anlamında:

Buhârî'nin şerhlerinden İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerhu Sahîhu Buhârî*'si, Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derâri*'si, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'si, Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî*'si, Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî*'si; Müslim'in şerhlerinden Mâzerî'nin (ö. 536/1141) *el-Mu'lim*'i, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu'lim*'i, Kurtubî'nin (ö. 656/1258) *el-Müfhim*'i, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*'i; Tirmizî'nin şerhlerinden İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 543/1148) *Âridatü'l-ahvezî*'si ile Mübârekfûrî'nin (ö. 1353/1935) *Tuhfetü'l-ahvezî*'si; Ebû Davud'un şerhlerinden ise Azîmâbâdî'nin (ö. 1328/1911) *Avnü'l-ma'bûd*'u ve yeri geldikçe diğer şerhler istifade ettiğimiz kaynaklardır.

Yine incelediğimiz kaynaklardaki rivâyetlerin râvileri üzerine yazılan tarih ve tabakât kaynaklarından sırayla:

İbn Sa‘d (ö. 230/845), *et-Tabakâtü’l-kübrâ*,

‘İclî (ö. 261/875), *Ma‘rifetü’s-sikât*,

İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*,

İbn Hibbân (ö. 354/965), *Kitâbü’s-sikât*,

Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*,

Zehebî (ö. 748/1347), *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, *el-Kâşif fî ma‘rifeti men lehû rivâye fî’l-kütübi’s-sitte*,

İbn Hacer (ö. 852/1448), *Tehzîbü’t-Tehzîb*, *Takrîbü’t-Tehzîb* kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Yukarıdaki kaynaklarda bulunamayan râviler için de aşağıdaki eserlere mürâcaat edilmiştir:

İbn ‘Adî (ö. 365/975), *el-Kâmil fî du‘afâi’r-ricâl*,

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*,

Zehebî (ö. 748/1347), *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, *Târîhu’l-İslâm*,

İbn Hacer (ö. 852/1448), *Lisanü’l-Mizân*, *Ta‘cilü’l-menfa‘a bi zevâidi Ricâli’l-eimmeti’l-erba‘a* ve son olarak Ziriklî’nin (ö. 1396/1976), *el-A‘lâm*’ı istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Kaynaklardan genel ve derli toplu bilgiler sunması itibârı ile Zehebî’nin *Siyer*’ine bakılmış; detaylı bilgiler vermesi ve özellikle talebe-hoca ilişkisini belirtmesi açısından Mizzî’nin *Tehzîbü’l-Kemâl*’i ve İbn Hacer’in *Tehzîb*’i beraber değerlendirilmiştir. Zira Mizzî’nin eserinde yer almayan bazı râviler İbn Hacer’in eserinde bulunabilmektedir.

Oldukça kısa, bir o kadar da net bilgiler vermesi açısından İbn Ebû Hâtim’in *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*’ine de mürâcaat edilmiştir.

Râvinin ‘İclî’nin ve İbn Hibbân’ın *Sikât*’larında yer alıp almadığı belirtilmiş ve varsa râvi hakkında verilen hükümler mutlaka kaydedilmiştir.

Râviler hakkındaki bilgi, Zehebî’nin *el-Kâşif*’i ve İbn Hacer’in *Takrîb*’i ile noktalanmıştır. Zira bu eserler, mezkûr müelliflerin son eserleridir ve birçok râvi hakkında nihâî değerlendirme niteliğinde olup tâbiri câizse son noktayı koydukları eserlerdir.

Bunlara ilâve olarak, daha ziyade anlam bağlamında *Garîbü’l-Ku’rân*, *Müfredâtu’l-Ku’rân* gibi Ku’rân ilimlerine dair eserler ile *Tefsir Usûlü* eserleri ve klasik

tefsirler araştırmamıza kaynaklık etmiştir. Yine *Garîbü'l-hadîs* eserleri, özellikle İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*'i göz önüne alınmış; Arap Dili ve Edebiyatı ile bu alana dair lûgat kitapları, konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgileri nispetince çalışmamıza rehberlik eden kaynaklar arasında yerini almıştır.

Son olarak ana kaynaklarda, şerhlerde, tahkik ve talikâtta rivâyet ve râvi hakkında verilen kısa ve öz bilgilerden yararlanılmıştır.

Râvilerin vefat tarihleri ile ilgili kaynaklarda tespit edilen bilgiler mutlaka kaydedilmiştir. Hicrî yılların milâdî yıla çevrilmesinde Türk Dil Kurumu'nun *Tarih Çevirme Kılavuzu*'ndan¹⁷ istifâde edilerek râviler için tespit edilebilen vefat yılları hicrî/mîlâdî olarak verilmeye gayret edilmiştir. Ayrıca vefat tarihleri tespit edilemeyen râviler için de (?) işareti kullanılmıştır. Râvi hakkında bakılan kaynakların dipnotta verilisinde kronolojik sıralamaya riâyet edilmiştir.

¹⁷ Türk Dil Kurumu'nun <http://193.255.138.2/takvim.asp> internet adresinden yararlanılmıştır.

BÖLÜM I

KAVRAMSAL ÇERÇEVE



Araştırmamızın temel esasını geçmişte yaşanmış ve Hz. Peygamber'in herhangi bir vesile ile anlattığı ifade edilen kıssa niteliğindeki, başta peygamberlerle ilgili olanlar olmak üzere çoğunlukla İsrâiloğulları'na dair olan çeşitli konulardaki rivâyetler oluşturmaktadır. Dolayısıyla kıssanın kullanım alanı, kıssa ile irtibatlı kavramlar ve bu kavramlarla kıssanın ilişkisi ve rivâyet edilen kıssaların kaynak değerleri hakkında bazı temel bilgiler vermek yerinde olacaktır. Zira oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip olan kıssa, hem kaynağı hem de muhtevası açısından irtibatlı olduğu bu kavramlarla bazı yönleriyle benzerlikler arz ederken diğer bazı yönleriyle de farklılıklar gösterebilmektedir. Bu temel başlıklardan hareketle mevzu ile ilgili birkaç meselenin açıklığa kavuşturulması konunun anlaşılması bakımından büyük önem taşımaktadır.

1.1. Kıssa

Kavramlar zaman içerisinde asıl anlamından farklılaşıp tamamen değişik bir anlam kazanabilmekte veya temel anlama bağlı yan anlamlarda kullanılabilir. Aynı zamanda edebî bir tür olan kıssalar Kur'ân ilimlerinin alt dallarından/başlıklarından biri olup Kur'ân'ın üçte birini, üçte ikisini veya bir görüşe göre dörtte üçünü oluşturmaktadır.

İlâhi kitapta böyle bir yekün teşkil eden ve çalışmamızın da temelini oluşturan *kıssa* kavramını sağlıklı tahlil etmek, bu konuda çizeceğimiz çerçeveyi belirlemede önemli bir rol oynayacaktır. Öncelikle *kıssa*'nın sözlük anlamı, Kur'ân ve hadislerde hangi anlamda kullanıldığı ve bu anlamlarla ilgili ipuçları üzerinde duracak; daha sonra da *kıssa*'nın İslâm ilimlerinde, özellikle de, Kur'ân ve Hadis ilminde nasıl bir anlam kazandığını tespit etmeye çalışacağız.

1.1.1. Kıssa'nın Sözlük Anlamı

Kıssa kelimesi, kökü (ق ص ص) harflerinden meydana gelen ve sülasi mücerret fiili *kassa* olan Arapça bir kelimedir. *Kıssa* kelimesinin sözlük anlamlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. (قَصَّ أَثَرَهُ فَصًّا وَقَصِيصًا: تَتَبَعَهُ) “Bir şeyin veya birinin izini takip etti, izledi, peşi sıra gitti, araştırdı.”¹ Söz konusu fiilin *iftiâl* ve *tefe‘ul* bablarının da aynı anlamda kullanıldığı belirtilmiştir.² Bu anlam âyetlerde “*Derhal yola koyulup geldikleri istikameti takip ederek tekrar o kayanın yanına vardılar.*”³ ve “*Musa’nın ablasına, ‘[Firavun ve ailesine hissettirmeden] onu izle’ dedi*”⁴ şeklinde yer almaktadır.

2. (قَصَّ عَلَى الْخَيْرِ: أَعْلَمَهُ) “Birine bir haberi anlatıp, bildirdi veya bir bilgiyi açıkladı, tam olarak olduğu gibi anlattı.”⁵ “*Ey Peygamber! Şimdi biz bu Kur’an’ı sana vahyederken kıssaların en güzelini de anlatıyoruz.*”⁶ âyetinde yer alan (الْقِصَص) kelimesi (ص) harfinin fethası ile *kassa* fiilinin masdarıdır. Ancak bu kullanım tağlib tarikiyle isim olarak kullanılır olmuştur.⁷ Bu anlamda Kur’ân’da ne *kıssa* (قِصَّة) ne de onun çoğulu olan

¹ İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheratü’l-lüga*, nşr. Remzî Münîr Ba’lebekî, Dâru’l-İlm, I-III, Beyrut 1987, I, 142, kss maddesi; Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1429/2008, s. 864, kss maddesi; İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, I-XV, Beyrut 1414/1996, VII, 74, kss maddesi; Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu’l-muhît*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1426/2005, s. 627, kss maddesi; Ezherî, Hâlid b. Abdullah b. Ebû Bekr el-Vakkad, *Tehzîbü’l-lüga*, nşr. Muhammed ‘Avd, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, I-XV, Beyrut ts., VIII, 211, kss maddesi; Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak, *Tâcu’l-arûs min cevâhiru’l-Kâmûs*, Dâru’l-Hidâye, I-XL, ts., XVIII, 98, kss maddesi; Heyet, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, Çağrı Yayınları, I-II, İstanbul 1992, II, 739, kss maddesi; Abdulhamîd, Muhammed Muhiddin; es-Sübki, Muhammed Abdullatîf, *el-Muhtâr min sıhâhi’l-lüga*, Mektebetü’t- Ticâriyye el-Kübrâ, Mısır 1353/1934, s. 424, kss maddesi; Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul ts., s. 1234; Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1994, s. 707.

² Cevherî, *Sihâh*, s. 864; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII, 74; Heyet, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, II, 739; Abdulhamîd, *Muhtâr*, s. 424; Sarı, *Mevârid*, s. 1234; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 707.

³ İsrâ 17/64.

⁴ Kasas 28/11.

⁵ Cevherî, *Sihâh*, s. 864; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII, 74; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XVIII, 98; Heyet, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, II, 739; Abdulhamîd, *Muhtâr*, s. 424.

⁶ Yûsuf 12/3. “*Ey Peygamber! Şimdi biz bu Kur’an’ı sana vahyederken kıssaların en güzelini de anlatıyoruz. Hâlbuki sen vahye muhatap olmadan önce bunları bilmezdin.*”

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII, 73; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XVIII, 98.

kısas (القَصَص) kelimesi yer almaktadır. Sadece dört âyette (قَصَص) *kasas* kelimesi isim olarak geçmektedir.⁸

3. (القِصَّةُ: الأمر والحديث) “Kıssa, bir olay, işi veya durum.”⁹

4. (قَصَّ الشَّعْرَ وَالظُّفْرَ) “Saçı ve tırnağı kırttı veya kesti.”¹⁰

5. (قَاصَّ الْقَاصُ) Bir şeye veya birine misilleme yaptı, aynı karşılığı verdi, cezalandırdı; bir kıssayı olduğu şekliyle anlattı. Nitekim kıssayı olduğu gibi anlatan kimseye de “kâs” denir.¹¹ Aynı şekilde “yaralayana veya öldürene, onun yaptığı işlemi takip ederek karşılık vermek” anlamında kısâs denmiştir.¹²

6. (قَصَّهَ الْمَوْتُ) “Ölüm birine yakın oldu.”¹³

7. (الْقَصُّ: الْجُصُّ، وَقَدْ قَصَّصَ دَارَهُ أَيَّ حَصَّصَهَا) “Evi kireçledi, badana yaptı.”¹⁴

8. (وَالْقَصُّ وَالْقَصَصُ وَالْقَصْبُ: الصَّدْرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) “Her bir şeyin öne çıkan tarafı, göğüs kemiği, göğsün başı”¹⁵ anlamlarına gelmektedir.

1.1.2. Kur’ân-ı Kerim ve Hadislerde Kıssa Kelimesi ve Türevleri

Kur’ân-ı Kerîm’in kahir ekseriyetini kıssaların oluşturduğunu dile getirmiştik. Yine Kur’ân’da *k-s-s* fiilinin ve bu fiilden türemiş kelimelerin 30 yerde farklı şekillerde yer aldığını görmekteyiz.¹⁶ Yukarıda kıssanın sözlük anlamlarını maddeler halinde vermeye çalışmıştık. Bu çerçevede ilgili âyetleri değerlendirecek olursak; *k-s-s* (ق ص ص) köküne dayanan kelimelerin mazi, muzari, emir fiil; masdar ve isim olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu kelimeyi ve türevlerinin kullanımını incelediğimizde;

⁸ Kur’ân’da “Kasas” isminde bir sûre yer almaktadır. *Kasas* kelimesinin geçtiği yerler için bkz. Abdalbaki, Muhammed Fuâd, *el-Mu‘cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 1408/1988, s. 693 (kss maddesi).

⁹ Cevherî, *Sihâh*, s. 864; Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Muhtârü’s-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 2007, s. 473; Abdulhamîd, *Muhtâr*, s. 424.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII, 73; Cevherî, *Sihâh*, s. 864; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XVIII, 98; Heyet, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, II, 739, 740; Abdulhamîd, *Muhtâr*, s. 424.

¹¹ Cevherî, *Sihâh*, s. 864; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XVIII, 98; Heyet, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, II, 739; Abdulhamîd, *Muhtâr*, s. 424.

¹² Cevherî, *Sihâh*, s. 865.

¹³ Cevherî, *Sihâh*, s. 865.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII, 76; Abdulhamîd, *Muhtâr*, s. 425; Sarı, *Mevârid*, s. 1235.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII, 74; Abdulhamîd, *Muhtâr*, s. 425.

¹⁶ Abdalbaki, *el-Mu‘cemu’l-müfehres*, s. 693, 694, kss maddesi.

“Başından geçenleri anlattı,¹⁷ önceden sana bildirdiklerimiz,¹⁸ sana bahsettik, bilgi verdik/vermedik,¹⁹ daha önce sana kıssalarını anlattığımız ve kendilerinden hiç bahsetmediğimiz²⁰ sana anlatıyoruz, naklediyoruz,²¹ anlatacağız,²² hakkı anlatır, söyler,²³ bu kıssayı anlat,²⁴ onun izini takip et/onu izle/araştır,²⁵ gerçek kimlik, doğru, gerçek haberler/olaylar, işin hakikati, gerçeği, beyânı, üslûbu; başından geçenleri, olup bitenleri,²⁶ takip ederek,²⁷ kısas, misilleme yapmak, karşılık, denk²⁸” anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. Bu kullanımları ortak ve temel başlıklar altında bir araya getirdiğimizde;

1. Başından geçen gerçek haber, olay ve hâdiseleri anlatmak, bildirip nakletmek,
2. Bir şeyin izini takip etmek, ardı sıra gitmek ve onu araştırmak,
3. Gerçek kimlik ve işin hakikati,
4. Kendine has bir beyân ve üslûp,
5. Kısas, misilleme, karşılık ve denk şeklinde bir anlam örgüsü ortaya çıkmaktadır.

Kıssa kelimesi ve bu kelimenin müştaklarının geçtiği âyetleri göz önünde bulundurarak tefsirlere baktığımızda, bu kavramla ilgili bazı temel vasıfların öne çıkartılıp üzerinde durulduğunu tespit etmekteyiz ki bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Taberî (ö. 310/923) kıssanın geçmişin haberleri ve önceki ümmetlerin önemli olayları olduğunu belirtmiş, bir diğer anlamının ise önceki ümmetlere indirilen

¹⁷ Kasas 28/25; Yûsuf 12/5.

¹⁸ Nahl 16/118.

¹⁹ Gâfir 40/78.

²⁰ Nisâ 4/164; Hûd 11/100.

²¹ A‘râf 7/101; Hûd 11/120; Yûsuf 12/3; Kehf 18/13; Tâhâ 20/99.

²² A‘râf 7/7.

²³ Enâm 6/57; Neml 27/76; Enâm 6/130; A‘râf 7/35.

²⁴ A‘râf 7/176.

²⁵ Kasas 28/11.

²⁶ Âl-i İmrân 3/62; A‘râf 7/176; Yûsuf 12/3; Kasas 28/25; Yûsuf 12/111.

²⁷ Kehf 18/64.

²⁸ Bakara 2/178, 179, 194; Mâide 5/45.

kitaplarda yer alanlar, manasında kullanıldığını da ifade etmiştir.²⁹

Zeccâc (ö. 311/923) kıssanın kendine has bir üslûbu olduğuna ve kıssayı hakikati üzere anlatana kâs dendiğine, dikkat çekmiştir.³⁰

İslâm düşüncesinde bilgi ve bilginin kaynaklarını derli toplu bir şekilde ilk olarak ele alan İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) ise kıssalarla ilgili “Bütün bu kıssalar ve geçmiş ümmetlerin haberleri Kur’ân’da ancak Hz. Muhammed’in risaletinin bir alameti olarak zikredilmiştir. Eğer durum bunun hilafına olsaydı, bu konuda -Hz. Peygamber’e inanmayanların- söyleyecek sözleri ve itirazları söz konusu olurdu”³¹ demiştir.

Zemahşerî (ö. 538/1144) kıssada üslûp meselesine dikkat çektikten sonra kıssanın çoğulu olan kasasın “ehâdis” manasında olduğunu beyan etmiştir. Kıssanın izi adım adım takip edilecek, ardı sıra gidilecek mahiyette olduğunu ifade ederek kıssa olarak anlatılan durum ve olayların geçmişte olmuş olma vasfına işaret etmiştir.³²

Elmalılı (ö. 1361/1942) kıssanın izi takip edilip arkasına düşülecek mahiyette bir haber naklederek hikâye etmek olduğunu belirtir. Yine bir haber veya hikâyenin kıssa olabilmesini “şayanı ta’kîb ve tahrir bir haysiyyeti haiz olmasına” bağlamaktadır. Aynı zamanda kıssaların uzun ve kısa olabileceği gibi hakiki ve hayali de olabileceğini vurgular.³³

Seyyid Kutub (ö. 1385/1966) kıssaların her zaman bir kronoloji ile gelmediğine dikkat çekmiş;

“Salih (a.s.) kavmine gönderilen devenin durumu hakkında, bu güvenilir kaynaktan söz edilenlere başka hiçbir şey eklemiyoruz. Kur’an’da ona dair bu işaret, diğer bütün ayrıntılardan daha yeterlidir. Biz âyetleri izlemeyi ve onların gölgelerinde yaşamayı sürdürüyoruz.”

²⁹ Taberî Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hicr, I-XXVI, Kahire 1422/2001, XV, 551.

³⁰ Zeccâc Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, Dâru’l-Hadis, I-V, Kahire 1424/2003, III, 70.

³¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yayınları, I-XIV, İstanbul 2005, V, 407.

³² Zemahşerî, Mahmûd b. ‘Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmıdî’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî I-IV, Beyrut 1407, II, 441. Bundan sonraki tefsirler bir anlamda bu tefsirlerin etkisi ile aynı manaları ifade ettikleri ve ilgili görüşlerin tekrar olacağı için onları burada zikretmedik.

³³ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Matbaai Ebüzziya, I-X, İstanbul 1936, IV, 2846, 2847. Kıssanın hayalisinin olabileceğini daha önceki tefsirlerden tespit edemedik. Zira tefsirlerde kıssanın nebe’ kavramı ile müradif kullanıldığını görmekteyiz ki, nebe’ kavramı için de hayali tasavvurunun uygun olmayacağı kanaatindeyiz. *Kıssa Hadîs, Haber ve Nebe’ İlişkisi* başlığına bakınız.

diyerek anlatılan kıssanın kaynağının güvenilirliğine ve bunun dışındaki sahih olmayan ilavelerin verilmek istenen mesajı gölgede bırakacak mahiyette olduğuna vurgu yapmıştır.³⁴ Kutub “Sana Kur’ân’ı vahyederek, tüm bu kıssaları, en güzel kıssaları anlatıyoruz ki bunlar vahyin bir parçası konumundadır.” diyerek anlatılan kıssaların vahiy kaynaklı olma vasfına dikkat çekmiş ve Yusuf kıssasının “*Ey Peygamber! Bunlar senin bilgi dağarcığında bulunmayan haberler olup şimdi biz sana onları vahiy yoluyla bildirmekteyiz*”³⁵ âyeti ile sona ermesinin de Hz. Peygamber’in söz konusu kıssanın sevkedilişi, çeşitli yönleri ve konularından habersiz olduğunu ortaya koyduğunu açık olarak belirtmiştir.³⁶

İbn Âşûr da (ö. 1393/1973) (تَحْنُ نَقْصُ عَلَيَّكَ) âyetinin³⁷ tefsirinde Nahl³⁸ ve Furkân³⁹ sûrelerinde yer verilen müşriklerin iddialarında ifade edildiği gibi bu kıssaları Hz. Peygamber’e başkalarının haber vermediğini, bilakis vahiy kaynaklı olduğunu “*Hayır! Onlar değil, bu kıssaları sana biz anlatıyoruz.*” hitabındaki bilginin kaynağına vurgu yaparak⁴⁰ dile getirmiştir.

Kıssanın bir şeyin veya birinin izini takip etmek, izlemek, peşi sıra gitmek, birine bir haberi anlatıp, bildirmek veya bir bilgiyi açıklamak, tam olarak olduğu gibi anlatmak; saç ve tırnak gibi bir şeyi kırmak/kırpmak veya kesmek; bir şeye veya birine misilleme yapmak, aynı karşılığı vererek cezalandırmak manaları bulunmaktadır. Bunların yanında Kur’ân’da kıssa ile ilgili âyetleri değerlendirdiğimizde;

“Gerçek bir kimliğe sahip insan ve/veya toplumların başından geçen gerçek, hakiki ve anlatılıp izleri takip edilecek, peşleri sıra gidilecek nitelikteki haber ve olayları kendine has bir beyân, üslûp ile anlatmak ve bildirip nakletmek” manası kendini göstermektedir.

³⁴ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, I-VI, Beyrut 1412, III, 1312.

³⁵ Yûsuf 12/102.

³⁶ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, IV, 1949.

³⁷ Yûsuf 12/3.

³⁸ Nahl 16/103. “Biz o kâfirlerin “Bütün bunları Muhammed’e [Yaîş ve/veya Cebr isimli Hristiyan] bir adam öğretiyor!” dediklerini kuşkusuz biliyoruz. Hâlbuki Muhammed’e öğreticilik yaptığını iddia ettikleri adamın dili Arapça değildir. Kur’an’ın dili ise tamamen Arapçadır.”

³⁹ Furkân 25/5. “Yine o müşrikler, “[Muhammed’in bize Allah kelâmı diye yutturmaya çalıştığı] sözler aslında eski nesillere ait masallardan ibarettir. Belli ki bu masalları birilerine yazdırmış, sabah-akşam kendisine okunuyor!” dediler.”

⁴⁰ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tûnûsiyye, I-XXX, Tunus 1984, VIII, 215.

Bu manaya ilave olarak yukarıda Taberî'den itibaren görüşlerine müracaat ettiğimiz müfessirlerin kıssa ile ilgili âyetlerin değerlendirilmesinde bazı ayırt edici vasıflara dikkat çektikleri görülmüştür ki bunların, kıssanın karakteristik özelliklerini belirlemede bizlere yardımcı olacağına hiç şüphe yoktur.⁴¹ Öncelikle kıssanın “geçmişin haberleri ve önceki ümmetlerin önemli olayları”, daha genel anlamı ile de “önceki ümmetlere indirilen kitaplarda yer alanlar” manası üzerinde durulmuştur. Burada dikkatimizi çeken en temel noktalardan biri kıssanın geçmişle ilgili olmasıdır. Bu anlamda kavramsal çerçevede kıssanın şimdiki ve gelecek zaman için kullanılmasının uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte olay, hadise anlamında kelime anlamı itibariyle kullanılabileceği kanaatindeyiz.

Kıssalarla ilgili üzerinde durulan bir diğer nokta ise Kur’ân’da yer alan bütün bu kıssalar ve geçmiş ümmetlerin haberlerinin ancak Hz. Muhammed’in risaletinin bir alameti olarak değerlendirilmesi ve bu durum hakkında muhatabın itirazlarının söz konusu olmamasıdır.⁴² *Kassa* (قصص) fiilinin masdarı olan *kasasın* (قصص) “ehâdîs”⁴³ anlamında olduğu beyan edilmiştir.⁴⁴ Mahiyeti itibariyle kıssanın, izleri adım adım takip edilecek, ardı sıra gidilecek bir vasfa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple de bütün bu durum ve olayların geçmişte meydana gelmiş olma vasfının üzerinde durulan ortak niteliklerden olduğu görülmektedir. Ancak bu geçmişin her zaman bir kronoloji ile gelmediğine de dikkat çekilmiştir.

Kıssaların kendine has bir üslûbu olduğuna ve kıssayı hakikati üzerine anlatma meselesine de dikkat çekilerek geçmişe ait her unsurun ve/veya bilginin kıssa olmadığı belirtilmiştir.

Kıssalarla ilgili dikkat çekilen önemli hususlardan biri de kıssanın kaynağının güvenilir olduğu ve güvenilir kaynaklarda yer almayan sıhhati şüpheli ilavelerin verilmek istenen mesajı gölgede bırakacağı bilgisidir. Bu bilgi sebebiyle kıssaların

⁴¹ Aynı zamanda her bir müfessirin bu kavram hakkında öne çıkardığı anlamların bu müfessirin yaşadığı toplum ve zaman itibariyle de bize bir fikir vermesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

⁴² Bununla ilgili “Hayır, bu kıssaların esâtîr olduğu itirazı gelmiştir” denirse, bu konu hem kıssa mitoloji ilişkisi hem de son bölümde kıssaların mahiyet ve gerçekliği kısmında işlenecektir.

⁴³ Hadîs kelimesinin çoğulu olan ehâdîs kelimesi ileride kıssa ile olan irtibatı açısından incelenecek ve burada ortak ve farklı anlam alanları üzerinde durulacaktır.

⁴⁴ Buhârî *Sahîh*’inde kıssalarla da ortak anlamları olan *Ehâdîsü’l-enbiyâ* isminde bir bölüm açmıştır. Bu bölüm bazen *Ehâdîs*, bazen *Ehâdîsü’l-enbiyâ* bazen de *Enbiyâ* ismi ile yer almaktadır. Bölüm altında 51 konu başlığı yer almaktadır ki, bu sayı nüshalara göre farklılık arz edebilmektedir.

vahyin bir parçası konumunda olduğu vurgulanarak onların vahiy kaynaklı olma vasfı üzerinde durulmuştur.

Son olarak kıssaların uzun ve kısaları olabileceği gibi hakiki ve hayalisinin de olabileceği ifade edilmiştir.⁴⁵

Hadis kaynaklarında ise *kassa* fiili ve bu kökten türeyen kelimelerin çeşitli anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz:

(وَلَا تُفَصِّهَا إِلَّا عَلَى وَادٍّ، أَوْ ذِي رَأْيٍ) “*Sen onu seni seven ve rüya tabiri için ehil kimseden*⁴⁶ *başkasına anlatma!*”⁴⁷ hadisinde “bildirmek, haber vermek, açıklamak” anlamında kullanılmıştır.

(الْقَصَصُ) *kaf*’ın fethası ile isim, kesrası ile de kıssanın çoğulu olarak kullanılır. (القاصُّ) ve çoğulu (الْقَصَّاصُ) ism-i fâil olup “kıssayı olduğu üzere anlatan, manalarını ve lafızlarını peş peşe getiren kimse” manasındadır.⁴⁸ Nitekim *kassa* fiilinin (لَا يَقْصُ إِلَّا أَمِيرٌ، أَوْ) “*Kıssayı/hutbeyi ancak devlet başkanı, yahut onun tayin ettiği kimse anlatır/okur.*”⁴⁹ ve (الْقَصَّاصُ ثَلَاثَةٌ: أَمِيرٌ، أَوْ مَأْمُورٌ، أَوْ مُحْتَالٌ) “*Devlet başkanı, memur ve büyüklük taslayandan başkası kıssa anlatmaz/hutbe okumaz.*”⁵⁰ hadislerinde bu anlamda olduğu görülmektedir.

(مِنْ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ) “*Bıyığın kesilmesi fitrattandır.*”⁵¹ hadisinde ise (الْقَصُّ) *el-kassu* kesmek anlamındadır. Yine fitratla ilgili hadislerde (وَقَصُّ الْأَظْفَارِ) “*Tırnakların*

⁴⁵ Konu hakkındaki bu görüşü, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Elmalî’da görmekteyiz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 2846, 2847. Nebe’ kavramı ile ortak anlama sahip olan kıssanın hayali olup olamayacağı hakkında bkz. s. 48-50.

⁴⁶ (ذِي رَأْيٍ) ifadesi “görüşüne değer verilen”, “isabetli görüş sahibi” şeklinde de tercüme edilebilir.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü’l-asriyye, I-IV, Beyrut ts., Edeb 88 (no: 5020). Tirmizî’deki aynı mahiyetteki rivâyette ise (وَلَا تُفَصِّهَا) yerine (وَلَا يُحَدِّثُ بِهَا) ifadesi yer almaktadır. Bkz. Tirmizî, Rü’yâ 6 (no: 2278).

⁴⁸ İbnü’l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs*, Dâru’l-Marife, I-II, Beyrut 1430/2009, II, 461.

⁴⁹ Mesela bkz. Ebû Davud, İlim 13 (3665); Ahmed, *Müsned*, XXXIX, 431 (no: 24005).

⁵⁰ Ahmed, *Müsned*, XXXIX, 428 (no: 24001). Bu hadisin şerhi sadedinde (الْقَصَّاصُ) kelimesi “Onlara geçmiş ümmetlerin haberlerini anlatarak insanlara öğüt ve nasihat verenler” şeklinde de yorumlanmıştır. Bkz. İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, II, 461.

⁵¹ Mesela bkz. Buhârî, Libâs 61 (no: 5888); Müslim, Tahâret 56 (no: 261).

kesilmesi/kırılması”⁵² ifadesinde “kesmek ve kırmak” anlamlarına gelmektedir.

(مُحْيٍ عَنْ تَقْصِصِ الثُّبُورِ) “*Kabirleri kireçlemek yasaklandı*”⁵³

hadisinde ise “kireç” anlamına gelen kassa *tef’îl* babında “kireçlemek” anlamında kullanılmıştır.

Hadislerde kss kelimesi fiil, isim ve mastar olarak geçmektedir.⁵⁴

Kıssaların anlam ve önemini kavramada en çok etkili olacak unsurlardan biri de Kur’ân-ı Kerim’in ilk muhatabı olan Câhiliye dönemi Araplarında kıssanın konumunu anlamak olacaktır. Kıssaları tespit ve anlamlandırmada temel adımlar olarak kabul edilen kavramın lügat anlamlarını, Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde kullanımını inceledikten sonra Câhiliye Arap kültüründeki durumunun ne olduğunu incelemenin konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1.1.3. Cahiliye Dönemi Araplarda Kıssa

Kur’ân-ı Kerim nüzûlundan itibaren kıyamete kadar gelecek tüm insanlığa evrensel bir mesajla gönderilmiş olmakla birlikte, vahyin nüzul döneminde hitap ettiği bir topluluk yani ilk muhataplar vardı. Vahyin, bu muhatap toplumun diline, anlayışına, idrakine ve zihin dünyasına yabancı olması düşünülemezdi.

Kur’ân-ı Kerim’in apaçık bir Arapça⁵⁵ olarak indirilmesi; deve ve çöl gibi ilk muhatap topluma tanidik gelen unsurlar ile Âd ve Semud gibi onlara yakın bölgelerde yaşamış toplumlar ve bu toplumların âkıbetlerinin örnek verilmesi⁵⁶ de kanaatimizce hep bu gayeye matuftur. Böylece onlara öncekilerden işittikleri, seyahatleri esnasında tanık oldukları veya kulaktan dolma şeklinde de olsa âşina oldukları hususlardan hareketle bilmedikleri meseleler öğretilmektedir. Ancak elimizde onların bu bilgi ve görgülerinin hangi seviyede olduğuna dair kesin kanaat oluşturacak bir kaynak yoktur. Daha ziyade Arap şiiri ve nesilden nesile tevârûs yoluyla aktardıkları sözlü gelenek; bir de Ehl-i kitapla irtibat halinde olanların onlardan öğrendikleri bir takım bilgiler söz konusudur. Bununla birlikte anlayabildiğimiz kadarıyla bu bilgiler folklorik bir yapı arzemiş ve içerdiği mana ve mesajları kaybetmiştir. Haddizatında bir peygamberin

⁵² Müslim, Tahâret 56 (no: 261).

⁵³ Mesela bkz. Müslim, Cenâiz 95 (no: 970).

⁵⁴ İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, II, 462.

⁵⁵ Mesela bkz. Nahl 16/103; Şuarâ 26/195.

⁵⁶ Mesela bkz. Enâm 16/144; Gâşiye 88/17; Fecr 89/6; Hâkka 69/4, 5.

gönderilmesi, insanların bazı gerçekleri dillerinde teleffuz etmekle birlikte artık bunların anlamlarının kaybolduğu, buharlaştığı dönemlerde olmaktadır.

Câhiliye devrinde Arapların hayatı incelendiğinde yarımada da yaşanan kuraklıklar, kabileler arası çekişmeler, çeşitli sebeplerle yapılan savaşlar, yağmalar, kan davaları insanların zihinlerinde birtakım silinmez izler bırakmaktaydı. İnsanları derinden etkileyen bu olaylar nesilden nesile aktarılmakta; özellikle Arap edebiyatı ve Câhiliye şiirinin konularını da bunlar oluşturmaktaydı. Câhiliye şiiri o dönemde etkili olan olaylar ve dönem insanını etkileyen ana unsurlar hakkında bize bazı bilgiler sunmaktadır. Arapların geçmişe dair bu hatıraların daha ziyade “Eyyâmü’l-Arab”⁵⁷ olarak isimlendirildiği görülmektedir.

Bu aşamada sorulması gereken sorulardan biri nüzûl döneminde Kur’ân’ın ilk muhataplarının Kur’ân’daki kıssalar hakkında bilgilerinin olup olmadığı; eğer bilgileri varsa bunun hangi düzeyde olduğudur. Konu hakkında değişik görüşler ileri sürülmüş ve bunların tartışması yapılmıştır.⁵⁸ Bu konudaki yaklaşımlar/ihtimaller iki madde halinde ele alınmıştır:

Bu yaklaşımlardan birincisi; nüzûl döneminde Arapların Kur’ân-ı Kerim’de dile getirilen kıssalar hakkında bilgi sahibi olmadığı yönündedir. Kur’ân-ı Kerim’de Rasûlullah’ın ve onun toplumunun daha önceki peygamberler ve onların kavimlerinin kıssalarını bilmedikleri ifade edilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de bu anlamdaki ayetler Arapların kıssalar hakkında bilgisi olmadığı öngörü ve kabulünün delilleri olarak belirtilmiştir.

“Ey Peygamber! İşte bunlar uzak geçmişe ait olan ve [bu şekliyle] senin bilgi dağarcığında bulunmayan haberlerdir. Biz bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Nitekim bu vahiyden önce sen de halkın da o haberleri [bu şekliyle] bilmiyordunuz...”⁵⁹ âyeti ile bunların mahiyet itibarıyla gayb haberlerinden olup (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعِيبِ) vahiyden önce (مِنْ قَبْلِ) Hz. Peygamber ve kavmi tarafından bilinmediği (مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ) kesin bir dille haber verilmiştir. Bu âyetin açıklanması esnasında bazı tefsirlerde Nuh kıssasının gayb

⁵⁷ Kapar, Mehmet Ali, “Eyyâmü’l-Arab”, *DİA*, XII, 14, 15, İstanbul 1995.

⁵⁸ Mesela bkz. Aldemir, Halil, “Vahiy Öncesi Kur’ân Kıssalarının Bilinebilirliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XI, sy. 1, ss. 195 -218, Samsun 2011.

⁵⁹ Hûd 11/49.

haberlerinin bir kısmını oluşturduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Diğer bir kısmında ise “Nuh Tufanı” olayının herkesçe bilinen bir bilgi olduğu dile getirilerek şu bilgiye yer verilmiştir:

“Allah Nuh kıssasını ayrıntılarıyla açıklamıştır ki Hz. Peygamber ve onun kavmi bunu bilmiyordu. Peki, Nuh Tufanı meşhurdur ve biliniyordu, diye itiraz edilirse; bu kıssa icmali olarak bilinmiyor değildi. Ancak -Hz. Peygamber ve onun kavmi kıssayı- burada zikredildiği gibi ayrıntılarıyla bilmiyorlardı.”⁶¹

“Ey Peygamber! Bunlar daha önce bilmediğin, şimdi sana gönderdiğimiz vahiyle bilgi sahibi olduğun kıssalardır.”⁶² Kur’ân-ı Kerim’de bu ve benzer ifadelerle yer alan ayetler genel olarak kıssaların nüzul dönemindeki Araplar tarafından bilinmediğini dile getirmektedir. Ancak bu konuda kesin bir hükme varmadan önce diğer görüşleri ve delillerini incelemek yerinde olacaktır.

Konu hakkındaki ikincisi yaklaşım da Câhiliye Araplarının Kur’ân-ı Kerim’de dile getirilen kıssalar hakkında genel olarak bilgi sahibi oldukları yönündedir.

Vahyin, ilk muhatapları olan Câhiliye Araplarına hitabının bazı unsurlarına bakarak onların kendilerine anlatılan kıssaları anahatlarıyla da olsa bildiklerinin ifade edildiğini görmekteyiz. Bu ifadeye işaret eden hususları ise birkaç madde halinde sıralamak mümkündür:

Câhiliye şiiirinde yer alan birtakım kelimeler onların Kur’ân-ı Kerim’de anlatılan kıssaların Câhiliye Arapları tarafından bilindiğini göstermektedir. Kehf Sûresi’ndeki “Ey Peygamber! Ne o yoksa sen bizim sınırsız kudretimizi gösteren onca ayetlerimiz arasında mağara arkadaşlarının, bir kitabede isimleri yazılı olan gençlerin başından

⁶⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XV, 356; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401. Ayrıca Beydâvî ve İbn Kesîr gibi bir kısım müfessirler meseleyi Hz. Peygamber’in bu kıssaları hiç kimseden öğrenmediği bağlamında değerlendirerek, onun kavminin de bu kıssaları bilmediğini belirtmiştir. Bkz. Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrârü’t-tev’îl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar’âşî, Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, I-V, Beyrut 1418, III, 137; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, IV, 328. İbn Âşûr da aynı muhtevadaki şu bilgilere yer vermiştir: “Bu haberlerin gayb olarak nitelendirilmesi Araplara nispetendir. Onlar sadece çok eski zamanlarda ‘Nuh ve onun kavminin başına gelen tufan’ bilgisine sahiptiler. Bunun dışında Nuh’un oğlu, babasına isyanı ve suda boğulması; Allah’ın Nuh ile konuşmaları, Nuh’un gemiyi yapması esnasında kavminin onunla alay etmesi ve Nuh ile kavmi arasında cereyan eden konuşmalar vs. ne Ehl-i kitabın kitaplarında ne de onlarla bir şekilde irtibatı olan Araplar tarafından biliniyordu.” Bkz. İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed et-Tahir et-Tûnûsî, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Dâru’t-Tûnûsiyye, I-XXX, Tunus 1984, XII, 92, 93.

⁶¹ Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVIII, 361.

⁶² Âl-i İmrân 3/44. Aynı anlamdaki âyetler için mesela bkz. Hûd 11/49; Yusuf 12/102; Taha 20/99; Kasas 28/44, 46; Ankebût 29/48.

geçenleri çok mu hayret verici buldun?!⁶³ âyetinde geçen *rakîm* kelimesi Ashab-ı Kehf'in köpeği şeklinde anlamlandırılmış ve buna da Câhiliye şairlerinin önemli simalarından Ümeyye b. Ebû Salt'ın "Orda kapılarının eşğinde yalnız rakîm vardı; Ashab-ı Kehf ise mağarada uyuyorlardı"⁶⁴ beyti şahit olarak getirilmiştir. Bu beyt Arapların Ashab-ı Kehf ve onların köpeğini bildiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Kur'ân kıssalarında yer alan kavimlerin adları, yaşadıkları yerler ve birtakım isimler onların vahiy öncesinde Câhiliye Arapları tarafından bilindiğini göstermektedir. "*Ayrıca birbirlerine 'Sakın tanrılarınıza sadakatten ayrılmayın! Ved'den, Suvâ'dan, Yeûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin' dediler*"⁶⁵ âyetinin tefsirlerinde burada zikredilen put isimlerinin, haddizatında Nuh (a.s.) döneminde yaşamış ve zamanla hatıraları kutsanarak putlaştırılmış salih insanların isimleri olduğu ifade edilmektedir. Yine tefsirlerde âyette zikredilen putların Câhiliye Araplarının putları olduğu belirtilerek bunların hangi kabilelere ait olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁶ Hatta Arapların bunlara hürmeten oğullarına Abduved, Abduyeğûs gibi isimler taktıkları da bilinen bir gerçektir.

"*Ey müşrikler! Bir zamanlar yaşadıkları yerlerin kalıntılarından da anlayacağınız gibi biz Âd ve Semûd halklarını da helak ettik...*"⁶⁷ ve "...Üstelik sizden önce kendilerine yazık eden Âd, Semûd gibi toplumların yaşadıkları diyarda yaşıyordunuz. Onları nasıl helak ettiğimizi de öğrenmişsiniz."⁶⁸ Bu ayetlerden Arapların daha önce helak edilen kavimlerin yurtlarını mesken tuttukları ve buralar hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Arapların bu kıssaları önceki nesillerden tevarüs yoluyla duymuş olmaları ve onların yaşadıkları yerlere yakın olmaları sebebiyle de kalıntıları görerek haberdar olmaları da muhtemeldir.

Kur'ân-ı Kerim'de müşriklerin bazı söylemlerine yer veren ayetler onların kendilerinden önceki bazı peygamberler ve onlara verilen mucize hakkında birtakım bilgilere sahip olduğunu göstermektedir. "[*Kur'an'ın kaynağı ve mahiyeti hakkında ileri geri konuşan müşrikler*] 'yoo!' dediler, 'Muhammed'in söyledikleri karmakarışık düşlerin ürünü! Yok yok, bütün bunları kendisi uyduruyor. Hayır, belki de o, çok

⁶³ Kehf 18/9.

⁶⁴ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 704; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 273.

⁶⁵ Nuh 71/23.

⁶⁶ Mesela bkz. Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 639.

⁶⁷ Ankebût 29/38.

⁶⁸ İbrahim 14/45.

yetenekli bir şair! Yok eğer bir şair değil de gerçekten peygamberse önceki peygamberler gibi o da bize bir mucize göstermeli!’”⁶⁹ ve “Ne var ki onlara bizzat tarafımızdan gönderilmiş olan Kur’ân gelince ‘Musa’ya verilenlere benzer mucizelerin [peygamber olduğunu iddia eden] Muhammed’e de verilmiş olması gerekmez miydi?!’ derler...”⁷⁰ ayetlerinden müşriklerin kendilerinden önce birtakım peygamberler geldiğinden ve bunlara bazı mucizeler verildiğinden haberdar oldukları; hatta Musa (a.s.) ve ona verilen mucizeler hakkında bazı bilgilere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerim geçmişlerin haberlerinin onlara ulaştığını haber vermiştir. Nitekim “*Ey Peygamber! Bu münafıklar kendilerinden uzun zaman önce bu dünyadan gelip geçenlerin; Nuh, Âd ve Semûd halklarının, İbrahim’in halkının, Medyenlilerin ve memleketi yerle bir edilen Lut halkının başına neler geldiğini hiç duymadılar mı?!’*”⁷¹ ve “*Ey Müşrikler! Sizden önce gelip geçen onca halkın; Nuh halkının, Âd ve Semûd halklarının -ki o halkların sayısını, nasıl bir hayat yaşadıklarını tam anlamıyla Allah bilir- başına gelen felaketlerden hiç mi haberiniz yok?!’*”⁷² âyetlerinden geçmiş halklara ait birtakım haberlerin Araplara vahiy gelmezden evvel ulaştığı ve onların önceki kavimlerin helâk edilişleri hakkında haberlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Netice olarak; Kur’ân-ı Kerim’in ilk muhataplarının anahatlarıyla da olsa kıssa ve haberler hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Bunun da şu muhtemel durumlardan biri veya birkaçı ile olmuş olabileceği belirtilmektedir:

Araplar bunları ya Ehl-i Kitap’tan duymuş veya bölgede daha önce yaşamış birtakım milletlerin kalıntılarını görmüş yahut da bu kıssalar tevarüs yoluyla anlatılagelmiş olabilir.⁷³

Konu hakkındaki bu iki yaklaşımı, özellikle de kıssaların Araplar tarafından vahiy öncesi bilindiğini ifade ettikten sonra “*Ey Peygamber! İşte bunlar uzak geçmişe ait olan ve [bu şekliyle] senin bilgi dağarcığında bulunmayan haberlerdir. Biz bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Nitekim bu vahiyden önce sen de halkın da o haberleri [bu*

⁶⁹ Enbiya 21/5.

⁷⁰ Kasas 28/48.

⁷¹ Tevbe 9/70.

⁷² İbrahim 14/9.

⁷³ Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîrû’l-hadîs*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, I-X, Kahire 1383, I, 162.

şekliyle] bilmiyordunuz...”⁷⁴ âyetinin nasıl anlaşılacağına açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Bu bağlamda âyette yer alan “*bu vahiyden önce sen de halkın da o haberleri bilmiyordunuz*” ifadesinin, Kur’ân kıssalarının vahiy öncesinde Araplar tarafından bilinmediği anlamına gelmediği söylenmiştir. Yukarıda özetle ifade ettiğimiz üzere Arapların bunları anahatlarıyla bildiği ancak bunların detaylarına vakıf olmadıkları belirtilmiştir. Burada asıl vurgulanan hususun ise, Hz. Peygamber (s.a.) ve kavminin anlatılanların detayını bilmedikleridir. Nitekim bu âyetin hemen öncesinde Nuh’dan (a.s.) bahsedilmiştir ki, buradan kendilerinden önce Nuh diye bir peygamberin yaşadığını, onun zamanında tufan olduğunu Arapların genel hatlarıyla bildikleri anlaşılmaktadır. Diğer yandan Hûd sûresinin 25-35 ayetlerinde Nuh (a.s.) ve kavminden bahsedilmiş ve burada Nuh’un kavmini tevhide daveti ve onlarla bu konudaki mücadelesi dile getirilmiştir. Hz. Peygamber’in bu pasajı Câhiliye Araplarına haber vermesi üzerine onların; “*Bu kıssayı Muhammed uydurdu*”⁷⁵ demelerinden ve devamındaki 36-48. âyetlerden konu hakkında verilen detayları bilmedikleri anlaşılmaktadır. Buna ilave olarak âyetlerin muhtevası bu bilgilerin Kitab-ı Mukaddes’te yer almadığını göstermektedir.⁷⁶ Dolayısıyla Arapların bu muhtevadaki bilgilere detaylı bir şekilde sahip olmadıkları dile getirilmiştir.⁷⁷ Câhiliye döneminde Kur’ân-ı Kerim kıssalarına dair birtakım bilgilerin şifahî olarak aktarıldığı

⁷⁴ Hûd 11/49.

⁷⁵ Hûd 11/35.

⁷⁶ Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XII, 93. Ancak Yaratılış 5/28-10 pasajlarında Nuh’un kimliği (5/28-32), Tufan (6/1-8/22) ve sonrasında (9-11) çok detaylı bir şekilde bahsedilmektedir. Bunun yanında Hz. Nuh’un tevhid mücadelesi ve onun kavminin yaptıkları, Nuh (a.s.) ile konuşmaları, oğlunun Nuh’un çağrısına kulak vermeyişi vb. konular hakkında herhangi bir bilgi yer almadığı görülmektedir.

⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XII, 92; Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, III, 523, 524. Ayrıca Mevdûdî de aynı kanaatte olduğunu “Eski çağ peygamberlerinin öğretileri hakkında doğru dürüst hiçbir bilgileri yoktu. Araplar yalnız Hz. İbrahim (a.s.) ile Hz. İsmail’in (a.s.) ataları olduğunu bilirlerdi. Fakat bu baba-oğul peygamberlerinin dininin ne olduğunu ve kime ibadet ettiklerini bilmezlerdi. Ad ve Semud’un öyküleri de yaygındı. Fakat bunlarla ilgili olarak Arap tarihçilerin kaleme aldıkları hikâyelerde Hz. Salih (a.s.) ve Hz. Hûd’un (a.s.) talimatına hiç rastlayamazsınız. Araplar, Yahudi ve Hristiyan vatandaşları vasıtasıyla Beni İsrail Peygamberlerinin hikâyelerini de az çok öğrenmişlerdi. Ama bu bilgiler fevkalâde yüzeyseldi. Bunların ne olduğunu öğrenmek isteyenler müslüman müfessirlerin İsrail Oğullarının rivayetleri hakkında anlattıklarına göz atabilirler. Bu kayıtlardan, Arapların İsrail Oğullarının Peygamberleri hakkında ne kadar sınırlı ve yanlış bilgilere sahip oldukları açıkça anlaşıyor.” diyerek bu bilgilerin yanlışlığına da dikkat çekmiştir. Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, trc. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 381.

bilinmektedir. Bununla birlikte Arapların Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği şekliyle bunların tamamını bildiğini ifade etmek mümkün değildir.⁷⁸

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan kıssaların kulaktan dolma bilgilerle de olsa ana hatlarıyla bilindiği; bununla birlikte Arap yarımadasındaki müşrik Arapların önceki peygamberlerin tevhid inancına mensup olduklarına dair bilgileri kabul etmeyip kendi putperest inaçlarını “atalarımızın dini” diyerek bu peygamberlere dayandırma çabası içinde oldukları görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim ise mesajını onların genel olarak kulaktan dolma bilgi sahibi oldukları olaylar üzerinden dile getirmiş; bununla birlikte onların yanlışlarını tashih etmiş ve bilmedikleri hususları da onlara haber vermiştir. Böylece onların genel hatlarıyla bildikleri peygamberler ve kıssalar üzerinden bilmedikleri hakikatlerin kendilerine anlatıldığı anlaşılmaktadır.

1.1.4. Kıssa'nın Terim Anlamı

Bir kelimenin kavramlaşması bir süreç içerisinde meydana gelmekte ve kelime zaman içerisinde kendine has bir kavram/terim anlamı kazanmaktadır. Artık söz konusu kelime kullanıldığında insan zihninde bu mana belirlemektedir. Bu konuda Tarîfât, Müfredât, Külliyyât vb. isimler altında yapılmış çalışmalar bulunmaktadır.⁷⁹

Öncelikle bir kelimenin anlamını çevrelemenin, sınırlarını çizmenin ne kadar zor olduğunu ifade etmek isteriz. Yapılan çalışmaları incelediğimizde tespit edebildiğimiz kadarıyla “Kıssa” kavramıyla ilgili tatmin edici bir tanımlama ile karşılaşmadığımızı belirtmek durumundayız. Bu durum söz konusu kavramla ilgili bir çerçeve oluşturma zarureti doğurmaktadır. Bu sebeple öncelikle kıssanın karakteristik özellikleri olan unsurlar üzerinde durulacak sonra da imkân nispetinde bir tanımlamaya gidilecektir.

Buraya kadar incelediğimiz kaynaklardan özellikle de Kur'ân ve Kur'ân'la ilgili ilim dallarında kıssa kelimesine has birtakım ortak kullanımlar dikkat çekmektedir. Bütün bunları bir araya getirdiğimizde aşağıdaki temel unsurlarla karşılaşmaktayız:

⁷⁸ Ay, Mahmut, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017, s. 44, 45.

⁷⁹ Mesela bkz. Cürcânî, Seyyid Şerif, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009; Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412; Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseyin el-Kefevî, *el-Külliyyât Mu'cem fî'l-mustalahât ve'l-furûk el-lügavî*, thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.

1. *Geçmişin haberleri ve önceki ümmetlerin başından geçenler*, anlamında âni ve istikbali ifade etmediğini söyleyebiliriz. Bu anlamda *kıssa* kelimesinin kavramsal çerçevede şimdiki ve gelecek zaman için kullanılmasının uygun olmadığı kanaatindeyiz. Yine “bir izin takip edilmesi” bu kelimenin temel anlamlarındandır ki olmayan bir izin takip edilmesi hiç de makul gözükmemektedir.

2. *Gerçek, vâkiî ve önemli olması*, vasfıyla birlikte kayda değer, peşine takılıp ardı sıra gidilmeye ve izini takip etmeye değer bir vasıf arz ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰ Bu anlamda kıssanın yalan, yanlış, değersiz, alelâde bir haber olmadığını ifade etmek yerinde olacaktır. Zira “birşeyin izini takip etmek, ardı sıra gitmek ve onu araştırmak” kelimenin asli anlamlarındandır.

3. *Görünen, dikkat çeken, öne çıkan bir kesit, bir parça olması*, vasfı ile de bir kronoloji aktarılmadığı, büyük insanlık tablosundan sadece gerekli kesitlerin sunulduğu ifade edilmektedir.

4. *Kendine has bir beyân ve üslûp*, söz konusudur ki kıssa bu yönüyle kendini diğer haberlerden ayırmaktadır. Bu husûsî üslupta şahıs, olay örgüsü, zaman-mekân ve karşılıklı konuşma kıssanın karakteristik özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. *Anlatmak, bildirmek ve haber vermek*, anlamları yukarıdaki vasıfları taşıyan kıssayı haber vasıtasıyla nakletmeyi ifade eder. Nitekim kıssayı olduğu şekliyle anlatana kâs denmektedir.

Kıssa kelimesinin anlamlarının neredeyse tamamını bu unsurlarda görmek mümkündür. Buraya kadar incelediğimiz kıssa kavramını yukarıdaki unsurları bir araya getirerek şu şekilde tanımlamanın uygun olacağı kanaatindeyiz:

Geçmişte meydana gelmiş gerçek, vâkiî ve önemli olarak görülen, dikkat çeken bir kesiti, bir parçayı kendine has bir beyân ve üslûp ile anlatmak, bildirmek ve haber vermektir.

Bir başka ifade ile kıssa, gerçek bir kimliğe sahip insan ve/veya toplumların başından geçen hakiki ve izleri takip edilecek, peşleri sıra gidilecek nitelikteki haber ve olayları kendine has bir beyân ve üslûp ile anlatmak ve bildirip nakletmektir. Bu ifadeden kıssanın kendine has bir üslûbunun olduğu anlaşılmaktadır.

⁸⁰ Bu anlamda nebe' kavramı ile ortak bir alan söz konusudur. Bir başlık sonra konu işlenecektir.

1.1.5. Kıssa Üslubunun Unsurları

İstilahî anlamda her bir kavramı diğerlerinden ayıran ve kendine has kılan birtakım ayırıcı vasıf ve unsurlar vardır.

Kıssa üslûbunun da bu üslûbu kendine has kılan birtakım unsurları bünyesinde barındırdığını görmekteyiz. Hz. Peygamber'den nakledilen kıssalarda kıssa üslubu ile ilgili belirgin öğeler olarak karşımıza çıkan unsurları dört başlık altında ifade etmek mümkündür:

1.1.5.1. Şahıs

Kıssalarda olayın kendisi veya kendileri çevresinde cereyan ettiği kişi veya kişilerin olduğu ve kıssada verilmek istenen mesajın bu kimseler üzerinden verildiği, bu şekilde tevhid- şirk, iyi-kötü, olumlu-olumsuz gibi zıt durumlara dair yaşanmış örneklerin aktarıldığı görülmektedir.

Kıssaları incelediğimizde şahıs unsurunu peygamberler ve/veya onların aileleri; diğer insanlar kadın-erkek ve çocukların; bazen de rahip, kral, sihirbaz, firavun gibi belli vasıflara sahip kimselerin teşkil ettiğini görmekteyiz. Bazen de kıssadaki şahıs bir adam (رجل), bir kadın (امرأة), bir kız (أمة), bir delikanlı (غلام) ve fahişe (فاحشة), (بغی), günahkar (مذنب), ibadet eden (عابد), zorba (جبار) vb. müphem kelime ve vasıflarla zikredilmiştir. Kıssada bu gibi tabirlerle anlatılan kimselerin özel isimlerine yer verilmediği görülmektedir. Ancak çok nadir de olsa bunlardan bir kısmının isminin verildiğini belirtmeliyiz ki, Rahip Cüreyc ve Kifl buna örnektir.

İbrahim, Eyyüb, Musa, Davud, Süleyman ve İsa (a.s.) gibi peygamber isimlerinin genellikle açık olarak⁸¹ zikredildiğini; bununla birlikte bazı peygamberlerin isimlerinin belirtilmeyip nebî (نبي) lafzıyla⁸² müphem olarak geldiğini görmekteyiz. Peygamber ailelerinden isimleri açıkça zikredilenler olarak da Hz. İbrahim'in hanımları Sâre ve Hacer örnek verilebilir.

Peygamberler ve onların aileleri dışında kıssalarda anlatılan kimselerden çoğunlukla (رجل), (امرأة), (أمة), (غلام) vb. lafızlarla bazen de “üç (kişi)” (ثلاثة) gibi sayı ifadesiyle bahsedildiklerine tanıklık etmekteyiz.

⁸¹ İkinci bölümdeki anabâşlıklarda bu isimler zikredildiği için bunları belirtmeye gerek duymuyoruz.

⁸² Bkz. 1., 10., ve 12. Kıssa.

Kıssalarda zikredilen bu şahıslar dışında bazen de birtakım hayvanlardan bahsedilmektedir. Bunlara da deve, inek, koyun, kedi, köpek ve kurdu örnek olarak verebiliriz.

Ayrıca kıssada birtakım insan/tabiatüstü varlıklardan söz edildiği gözlemlenmektedir. Bunlara da Allah, melek, ölüm meleği, rahmet melekleri, azap melekleri ve şeytan örnek olarak verilebilir.

Netice olarak kıssa diye ifade ettiğimiz formda mutlaka olayın kahramanına yer verildiğine şahit olmaktadır.

1.1.5.2. Olay

Kıssalarda uzun yahut kısa mutlaka bir olay örgüsünün bulunduğuna tanık olmaktadır.

Kıssada meydana gelen olay *Kediye Eziyet Eden Kadın Kıssası*'nda olduğu gibi çok kısa ya da *Ashâbu Uhdud Kıssası* gibi oldukça uzun bir olay örgüsüne de sahip olabilmektedir. Ancak bu durumla ilgili şunu hemen ifade etmeliyiz ki, kıssada cereyan eden olayın kısa olması onun önemsiz olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.

Uzun olay örgüsüne sahip kıssalarda genellikle giriş, gelişme ve sonuç bölümleri olmaktadır. *Cüreyc Kıssası* gibi bazılarında ise kıssanın öncesi hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu bağlamda kıssaların baştan sona anlatılmadığı, sadece verilmek istenen mesaj çerçevesinde bir kesit olarak sunulduğu ve bu kesitin de olay bütünlüğü korunmuş tek bir kesit olduğu anlaşılmaktadır.

Kıssalardaki olaylar bazen hayatın normal seyrinde devam edip giderken bazen de hârikulâde ve mucize diye tabir edilecek tarzda meydana gelebilmektedir.

1.1.5.3. Zaman-Mekân

Zamanla ilgili özel bir kullanım olmasa da (فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ), (فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) gibi genel ifadelerden ve peygamberlerin söz konusu olduğu kıssalardan bir zaman mefhumu anlaşılabilmektedir. Bazı kıssaların başında zamana delalet eden (بَيْنَا)⁸³ ve (بَيْنَمَا)⁸⁴ zaman zarfları dikkat çekmektedir. Buna ilave olarak rahip kelimesinin geçtiği kıssalarda kıssanın zamanı ile ilgili aşağı-yukarı bir fikir vermektedir. “Âdem ile Musa'nın

⁸³ Bkz. 29. Kıssa.

⁸⁴ Bkz. 3., 9., 16., 19. ve 26. Kıssa.

tartışması”⁸⁵ gibi birtakım hâdiselerin ise iki peygamberin arasındaki zaman farkı göz önüne alındığında ruhlar âleminde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunların haber anlamı taşımakta olup kıssa olmadıklarını belirtmeliyiz.

Kıssanın unsurlarından mekâna dair özel herhangi bir kayda rastlamamaktayız. Ancak zaman unsurunda olduğu gibi kıssanın mefhumundan, içinde yer alan olay ve/veya peygamber isimlerinden istidlal yoluyla bazı çıkarımlarda bulunmanın mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Kıssada zaman ve mekânla ilgili açık ifadelerin yer almaması verilen mesaj, ibret ve öğüdü engelleyici her türlü ziyade bilgiden uzak kalınması amacına matuf olmalıdır.

1.1.5.4. Diyalog/Karşılıklı Konuşma

Kıssanın temel unsurlarından biri de kıssada karşılıklı konuşma olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Karşılıklı konuşmak” anlamına gelen hıvâr istisnalar hariç neredeyse tüm kıssalarda kendini göstermektedir. Kıssalardaki konuşmaların mahiyetini incelediğimizde hıvârın birkaç şekilde meydana geldiğini görmekteyiz. Buna göre hıvâr Allah ile peygamber,⁸⁶ Allah ile melek,⁸⁷ melek ile peygamber,⁸⁸ peygamberlerle insanlar,⁸⁹ melek ile insan,⁹⁰ insanlarla insanlar⁹¹ ve insanlarla hayvanlar⁹² arasında olabilmektedir.

Hıvâr unsuru *İkinci bölümde* incelediğimiz kıssalardan *Ölmek İçin Acele Eden Kimse Kıssası* hariç tüm kıssalarda yer almaktadır.

⁸⁵ Mesela bkz. Buhârî, Enbiya 30 (no: 3409).

⁸⁶ Mesela bkz. 1., 12., 14. ve 16. Kıssa.

⁸⁷ Mesela bkz. 6., 15. Kıssa.

⁸⁸ Bkz. 15. Kıssa.

⁸⁹ Mesela bkz. 1., 6., 14. Kıssa.

⁹⁰ Bkz. 6. Kıssa.

⁹¹ Mesela bkz. 11., 17., 19., 20. Kıssa.

⁹² Bkz. 29. Kıssa.

1.1.6. Kıssada Kullanılan Lafız ve Muhteva

Kur’ân-ı Kerim’in âyetlerini incelediğimizde Aksâmu’l-Kur’ân,⁹³ Emsâlû’l-Kur’ân,⁹⁴ Hitaplar⁹⁵ vb. belli alanlarda birtakım belirleyici lafızların kullanıldığını görmekteyiz. Belirleyici lafızlar ilgili konunun bu alanlardan hangisine girdiği hakkında ipucu vermekte ve söz konusu alanla ilgili tespit çalışmalarında araştırmacılara yardımcı olmaktadır. Usûle dair birtakım eserlerde *Kur’ân’ın Lafızıyla İlgili İlimler* başlığıyla bu alana dair bölümler oluşturulduğunu görmekteyiz.⁹⁶ Tıpkı bunlar gibi Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivâyetlerde onların kıssa olduklarına dair belirleyici lafızlar görülmektedir.

İşte bu Kur’an ilimlerine has hususi lafızlar olduğu gibi Hz. Peygamber’den nakledilen kıssalarda da bunların kıssa olduklarına dair birtakım lafızlar tesbit edilmiştir. Bir kısmında ise muhtevâsından yola çıkarak ön bilgiler elde edilebilmiştir.

Hadis ana kaynakları incelendiğinde Peygamberimiz’den nakledilen kıssalar hadis kaynaklarında genellikle müstakil bir eser, bir kitâb/bölüm veya bâb/konu başlığı altında toplu olarak yer almadığı görülür. Daha ziyade musannifin kıssadaki anlamı göz önünde bulundurarak yaptığı değerlendirme neticesinde uygun gördüğü bölüm ve/veya konu başlığı altında rivâyete yer verdiği görülmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu meselenin istisnası diyebileceğimiz kaynak Buhârî’nin (ö. 256/870) *Sahîh*’idir. Musannif *Enbiyâ/Ehâdîs*⁹⁷ bölümünde bize kıssalar

⁹³ Bu lafızlar (و...), Sâffât, Burûc, Târık, Asr vb. sûrelerin başlarında (وَالصَّافَّاتِ) kasem vâvı, yemin siyâkında kullanılan (و) ile (اقسم ب) kalıplarında olduğu gibi örnekleri incelediğimizde bunu açık olarak görmekteyiz. Mesela bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 169-171; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 163, 164; Boynukalın, Ertuğrul, “Yemin”, *DİA*, XLIII, 417 İstanbul 2013.

⁹⁴ Bu lafızlar (مَنْ... كَمَنْ) kalıbı ile kullanılmaktadır. Bu şekliyle Bakara 2/18, 171, 261 vd. âyetlerde görüleceği üzere Kur’ân’daki kullanımı oldukça fazladır. Özellikle iki değer arasındaki teşbih ve kıyas için kullanılmaktadır. Bu durum Kur’ân’a has bir durum olmayıp aynı kalıpları hadislerde de görebilmekteyiz. Bu meseller Buhârî, *Buyu’* 38 (no: 2101), *Enbiyâ* 19 (no: 3388), Müslim, *Salât* 243 (no: 797) vb. örneklerde olduğu gibi çeşitli konu başlıkları altında yer aldığı gibi Tirmizî’de olduğu gibi müstakil bölümlerde incelendiği de olmuştur. Mesela bkz. Durmuş, İsmail, “Mesel”, *DİA*, XXIX, 293, Ankara 2004.

⁹⁵ Bu alanlarda kullanılan ve kendi alanlarını belirleyen lafızlar genelde (يا) ve (ايها) olarak dikkat çekmektedir. Ayrıntılı bilgi ve diğer hitap çeşitleri için Mesela Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 192-197.

⁹⁶ Mesela bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 145.

⁹⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu’l-müsnedü s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi sallallahu ‘aleyhi ve selem ve sünenihî ve eyyâmihî*, nşr. Muhammed Züheyr, Dâru Tavkî’n-Necât, Beyrut 1422, *Ehâdîsu’l-enbiyâ* (Peygamberlerin Kıssaları/Haberleri) bölümü başlığı altında Hz. Âdem’den başlamak üzere Hz. Peygamber zamanına kadar bir takım kıssaların da yer aldığı birçok

hususunda da fikir verecek rivâyetlere yer vermiştir. Elbette Buhârî’de bu bölümün dışında kıssaların yer aldığı bölümler⁹⁸ ve konu başlıkları da mevcuttur. Zira Buhârî’nin bölüm ve konu başlıkları kendine has bir özellik ifade eder ki bu, (فقه البخاري في تراجمها) “Buhârî’nin fıkhi/anlayışı bab başlıklarındadır” sözüyle ifade edilmiştir. Ancak mezkûr bölümde büyük oranda peygamber kıssaları⁹⁹ ve haberleri, İsrâiloğulları¹⁰⁰ ve daha önceki milletlere dair nakiller; tarihin çeşitli dönemlerinde yaşamış toplum veya kişilere ait uzun veya kısa değişik muhtevada kıssalar¹⁰¹ yanında istikbalden haber veren rivâyetler de yer almaktadır.

Kaynaklarda Hz. Peygamber’den nakledilen kıssaları incelerken genel olarak rivâyetlerin başlangıcında belli lafızların kullanıldığını görmekteyiz. Ancak rivayetin kıssa olduğu her zaman bu belli lafızlar yoluyla anlaşılmaz. Rivâyetlerin bir kısmında, anlatılan olayların kıssa olduğu sadece üslup ve anlatım tarzından anlaşılır. Diğer bir kısmında ise bu özel üslup ve anlatım tarzı yanında söz konusu olayların kıssa olduklarını îmâ ve onlara işaret eden lafızlar dikkat çeker. Bu çerçevede ilgili rivâyetleri iki başlık altında incelemek mümkündür:

1.1.6.1. Belirleyici Lafızlar

Hz. Peygamber’den nakledilen rivâyetlerde yer alan lafızların bir kısmı onların kıssa olduklarına delâlet etmektedir. Bu lafızlar bazen geçmişte yaşamış kavimlerin isimleri olurken bazen de (كان) ve türevleri gibi anlatılan olayların geçmişte yaşandığını gösteren kalıplar olabilir.

habere yer vermiştir. Hakkında rivâyet bulunmayan veya Buhârî’nin şartlarına uymayan rivâyetler buralara alınmamış ve sadece konu ile ilgili âyetlere yer verilmiştir. Mesela bkz. Buhârî, Enbiyâ 3. Ayrıca bu bölümle ilgili rivâyetlerin H. Schwarzbaum tarafından Yahudi kültürü ile irtibatlandırılması ve kaynağını Talmud ve Midraş’a dayandığı iddiasını (Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, 539-571) değerlendiren Hıdır, “Buhârî’nin bu tür rivâyetlere, kültürler arası ilişkilere yönelik özel ilgisinin bir göstergesi olması bakımından dikkat çekici olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Buhârî, bu tasarrufuyla pek çok uydurma rivâyetin yer aldığı, geçmiş kültürlerden dahillerin bulunduğu ve tabiatıyla Yahudi ve Hristiyanların da ilgi alanına giren bu gibi konulardaki sahih hadisleri tespit etmek istemiş olabilir.” bilgisini vermektedir. Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 567.

⁹⁸ Mesela bkz. Buhârî, Zekât 14; Bed’ül-halk 16; Musâkât 10.

⁹⁹ Mesela bkz. Buhârî, Enbiyâ 20 (no: 3391), 39 (no: 3424), 42 (no: 3427).

¹⁰⁰ Bu konuda Buhârî bu bölümde özel bir konu başlığı açmış ve buna (بَابُ مَا ذُكِرَ عَنْ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ) *İsrâiloğulları Hakkında Zikredilenler* ismini vermiştir. Bu kısım Buhârî’nin 42. bölüm olan *Enbiyâ* kitabının 49. bab/konu başlığıdır.

¹⁰¹ Bunlar tezimizin **İkinci Bölüm**’ünde müstakil olarak işlenecektir.

Kaynaklarda tespit edebildiğimiz kıssalarda sıkça kullanıldıklarına şahitlik ettiğimiz lafızları da (بَنِي إِسْرَائِيل) “İsrâiloğulları” ve (كَانَ قَبْلَكُمْ) “sizden öncekiler idi” lafızları olmak üzere iki başlık altında incelemenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Ancak burada bir noktaya değinmek yerinde olacaktır ki o da, yukarıda zikredilen iki lafzın geçtiği her rivâyetin kıssa niteliği taşıyıp taşımadığı meselesidir.

Bu kalıplar kıssa üslubu ile bir araya geldiklerinde bizim için bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla bir kıssanın siyakında yer alan bu iki lafzı incelemek konumuz açısından önem arz etmektedir.

1.1.6.1.1. (بَنِي إِسْرَائِيل) İsrâiloğulları Lafzının Kullanıldığı Rivâyetler

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Musa ve İsrâiloğulları ile ilgili kıssalara geniş yer verilmiştir. Aynı durum Hz. Peygamber’den nakledilen rivâyetlerde de görülmektedir. Bu bakımdan burada “İsrâiloğulları kimdir, tarihin hangi döneminde hangi yerleşim bölgelerinde yaşamışlardır, onların karakteristik özellikleri nelerdir, Hz. Musa’nın onlar için anlamı nedir vb. soruların genel hatları ile cevaplanması konumuzun daha iyi anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

Kur’ân’ın *Benû İsrâîl* (بَنُو إِسْرَائِيل) olarak ifade ettiği terkinin Tevrat ve Kur’ân’da Hz. Yakub’un¹⁰² çocuklarına verilen lakap olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³ Hz. İbrahim M.Ö. 2000 yılında Allah’ın emriyle Kenan ülkesine hicret etmiş ve burada oğlu İshak dünyaya gelmiştir. Daha sonra Hz. İshak’ın Yakub adında bir çocuğu; onun ise on iki oğlu olmuştur. İbrahim, İshak ve Yakub Kur’ân’a göre peygamber, Yahudi inancına göre ise İsrâîl’in atalarıdır.¹⁰⁴ İsrâiloğulları on iki boydan (sıbt) müteşekkil olup bunlar, Hz. Yakub’un on iki oğlundan çoğalmıştır.¹⁰⁵

¹⁰² Hz. Yakub’un adı İsrail’dir.

¹⁰³ Bkz. Harman, Ömer Faruk, “İsrâîl (Benî İsrâîl)”, *DİA*, XXIII, 193, İstanbul 2001.

¹⁰⁴ Harman, Ömer Faruk, “Ya’kûb”, *DİA*, XLIII, 274, Ankara 2013.

¹⁰⁵ “Vaktiyle Musa halkına su ararken bize yakarmış, biz de ona, “Değneğini kayaya vur!” buyurmuştuk. Musa değneğini vurunca kayadan on iki pınar fışkırmış ve böylece İsrâiloğulları’ndan her oymak kendilerine mahsus bir pınar bulunduğunu görmüştü.” Bakara 2/60. “Biz İsrâiloğulları’nı on iki oymağa ayırmıştık. Halkı Musa’dan su bulmasını istediğinde ona, “Değneğini kayaya vur!” diye vahyetmiştik. Musa değneğiyle vurunca kayadan on iki göze fışkırmış ve böylece on iki oymaktan her biri kendine ait bir su kaynağı olduğunu anlamıştı.” Araf 7/160.

Ayrıca aynı sürenin “Ey Peygamber! Onlara, deniz [Akabe körfezinin] kıyısındaki kasaba halkının başına ne geldiğini biliyor musunuz diye sor! mealindeki 163. âyetinde ifade edilen [Akabe körfezi] hakkında şu bilgiye yer verilmiştir:

“Akabe Körfezi Kızıldeniz’in kuzeyinde yer alan bir körfezdır. İsrail’de Eilat Körfezi adıyla bilinir. Batısında Sina Yarımadası, doğusunda Suudi Arabistan, kuzeyinde ise İsrail ve Ürdün

Hadis külliyyatında yer alan İsrâiloğulları ile ilgili kıssa nitelikli rivayetlerde söz konusu kavim için genellikle (بَنِي إِسْرَائِيلَ) lafzının kullanıldığını, ancak nadir de olsa bazı tariklerde bu anlamı ifade etmek üzere (مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ), (كَانَ قَبْلَكُمْ), (فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) ifadelerinin yer aldığını tespit etmekteyiz. Rivâyetlerde (بَنِي إِسْرَائِيلَ) İsrâiloğulları lafzının yer aldığı kıssalarda bu lafzın içinde yer aldığı terkipleri şöylece sıralamak mümkündür:

1. (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları idi”¹⁰⁶
2. (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ) “İsrâiloğulları içinde bir adam vardı”¹⁰⁷
3. (إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları’nda üç kişi”¹⁰⁸
4. (إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları’ndan bir adam”¹⁰⁹
5. (امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları’ndan bir kadın”¹¹⁰
6. (كَانَ الْكِفْلُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları’ndan Kifl”¹¹¹
7. (بَغِيٌّ مِنْ بَعَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları’nda bir fâhişe”¹¹²
8. (كَانَ رَجُلَانِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları’nda iki kişi/adam”¹¹³

Görüldüğü gibi kıssaları muhtevî rivâyetlerin ilk cümlelerinde söz konusu kıssanın hangi kültür ve toplumla ilgili olduğu hakkındaki ifadelerde, çalışmamız açısından fevkaalede önemli bir bilgi olan “İsrâiloğulları” ortak paydası dikkat çekmektedir.

bulunmaktadır. Körfezin en geniş noktası 24 kilometredir. Güneyden kuzeye 160 kilometredir.” Bkz. https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:U8NpOSkdHMJ:https://tr.wikipedia.org/wiki/Akabe_K%25C3%25B6rfezi+&cd=2&hl=tr&ct=clnk&gl=tr (18.06.2017).

¹⁰⁶ Bkz. *Rahip Cüreyc ve İmtihani, Taşın Hz. Musa’nın Elbisesini Kaçırması* kıssası.

¹⁰⁷ Bkz. *Beşikte Konuşanlar ve Kifl’in Tövbesi* Kıssası.

¹⁰⁸ Bkz. *İsrâiloğulları’ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş* kıssası.

¹⁰⁹ Bkz. *Allah’ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kimse* kıssası.

¹¹⁰ Bkz. “Bebeğin Olaylara Vukufiyeti ve Konuşması” ve “Güzel Koku Sürünen Kadın” kıssaları.

¹¹¹ Bkz. *Kifl’in Tövbesi* kıssası.

¹¹² Bkz. *Rahip Cüreyc ve İmtihani, Köpeğin Susuzluğunu Gideren Kimse* kıssaları.

¹¹³ Bkz. *Günahkâr ile Âbid* kıssası.

Kıssa rivayetlerinde “İsrâiloğulları” lafzı dışında bir form kullanılıp kullanılmadığı incelendiğinde aynı manaya gelmek üzere bazı rivayetlerde (كان) ile birlikte (قبلکم) ifadesinin yer aldığı görülmüştür.

1.1.6.1.2. (قبلکم) kelimesi, Türevleri veya Benzer Lafızların Kullanıldığı Rivâyetler

İncelediğimiz rivâyetlerde (نبي إسرائيل) lafzından sonra en çok dikkat çeken kullanımın (كان) ile birlikte yer alan (قبلکم) lafzı olduğunu tespit etmekteyiz. Bu lafzın umum itibariyle birinci lafzı da içine alan daha geniş bir anlam alanına ve kullanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Bunun Hz. Peygamber tarafından ifade edildiğini düşündüğümüzde kendi toplumundan önceki tüm insanları içine alacak bir genişlikte olduğu anlaşılır ki bu da, insanlık tarihi ile eş değer bir mahiyet arz etmektedir. Bu noktadan hareketle hadislerde anlatılan kıssaların insanlık tarihinin başlangıcından itibaren her döneme ait olabileceği söylenebilir.

Bu tür rivâyetlerde kullanılan lafızların ortak noktasının (...قبلکم) sizden öncekiler lafzı olduğu ve bu lafzın yer aldığı rivâyetlerde bu ifadeden kimlerin, hangi peygamber veya kavimlerin kastedildiği bilgisinin yer almadığı görülmektedir.

Rivâyetlerde yer alan bu lafızların kullanımını da şu şekilde sıralayabiliriz:

1. (بَيْنَمَا ثَلَاثَةُ نَفَرٍ مِّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) “Sizden önceki milletlerde üç kişi vardı”¹¹⁵
2. (رَجُلٌ مِّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) “Sizden önceki milletlerde bir adam/birisi”¹¹⁶
3. (كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ) “Sizden öncekilerde bir adam/birisi”¹¹⁷
4. (أَنَّ رَجُلًا كَانَ قَبْلَكُمْ) “Sizden önce bir adam”¹¹⁸
5. (إِنَّ رَجُلًا كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) “Gerçekten sizden önceki milletlerde bir adam/birisi”¹¹⁹

¹¹⁴ Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, ‘Umdetü’l-kârî bi şerhi Sahîhî’l-Buhârî, Dâru İhyai’t-Türasi’l-‘Arabî, I-XXV, Beyrut ts. XVI, 46.

¹¹⁵ Bkz. 27. Kıssa.

¹¹⁶ Bkz. 3. ve 23. Kıssa.

¹¹⁷ Bkz. Katilin Tövbesi, Ölmek için Acele Eden Kimse ve Altın Küpü Kıssaları.

¹¹⁸ Bkz. 23. Kıssa.

¹¹⁹ Bkz. 23. Kıssa.

6. (كَانَ مَلِكٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) “Sizden önceki milletlerde bir kral vardı”¹²⁰

Tespit edebildiğimiz kadarıyla gerek (بَنِي إِسْرَائِيلَ) *İsrâiloğulları* kalıbı/formu gerekse (كَانَ) ile birlikte (فِيكُمْ) formu ile gelen rivâyetlerde kıssalarda yer alan şahıslar (ثَلَاثَةٌ), (رَجُلًا), (امْرَأَةً), (بَعْضٍ), (مَلِكًا) şeklinde nekre olarak gelmiştir. Bu ifadelerdeki şahısların kimler olduğu hakkında rivâyetlerde herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Nitekim kaynaklardaki kıssaların şerhi sırasında İbn Hacer (ö. 852/1449) konuyla ilgili sıklıkla şu bilgilere yer vermiştir: “ Kıssadaki mezkûr kişi ve/veya kişilerin isimleri ve kimler olduğu hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadım.”¹²¹ Dolayısıyla söz konusu kıssaların başlangıç cümlelerinde (بَنِي إِسْرَائِيلَ) *İsrâiloğulları* veya (كَانَ) ile birlikte (فِيكُمْ) lafzı yer almakla birlikte kıssalarda genel anlamda şahıs, zaman ve mekân hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmeyip kıssanın serdediliş amacına uygun olarak kıssada anlatılan mesele ile vurgulanmak istenen hususa dikkat çekilmiştir. Ancak az da olsa bazı kıssalarda, durumun gerektirmesi sebebiyle şahıs ve zamana dair bilgilere yer verilmiştir.

Lafızlardan yola çıkılarak kıssalar hakkında birtakım sonuçlar elde edildiği gibi muhtevadan hareketle de bazı neticelere ulaşılabilmektedir ki bu konuyu müstakil bir başlık altında incelemek yerinde olacaktır.

1.1.6.2. Belirleyici Muhteva

Kıssaların tesbit edilmesinde belirleyici muhtevadan maksadımız, içlerinde barındırdıkları şahıslar, bunların aralarında cereyan eden konuşmalar ve kıssa ile ilgili zaman-mekân faktörleridir.

Tespit edilen bu muhteva, kıssa üslubunun unsurlarını meydana getirmektedir. Bu üsluba ilave olarak kıssadaki genel anlam, kıssa içinde geçen olayın geçmiş peygamber veya onların toplumlarına aidiyetlerinin ima ve işaret etmesi de tamamlayıcı unsurlardandır. Bu muhtevaya sahip rivâyetleri de aşağıdaki şekilde iki bölümde ele almak uygun olacaktır:

a. Genel anlam, içeriğinde yer alan olaylar ve üslup özellikleri gibi verilerden yola çıkılarak değerlendirilenler,

¹²⁰ Bkz. 2. Kıssa.

¹²¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, I-XIII, Riyâd 1421/2000, III, 366.

Bir rivâyette yer alan şahıslar, zaman ve mekân unsurları, karşılıklı konuşmalar bu rivâyetin kısya olup olmadığı hususunda bilgi vermektedir. *Bahçeyi Sulayan Bulut*,¹²² *Günâhkar ile Âbid*,¹²³ *Kıfl'in Tövbesi*,¹²⁴ *Bir Küp Altın*¹²⁵ kıssaları, yukarıda verdiğimiz unsurlar açısından verilebilecek örneklerdendir. Bu kıssalarda özellikle şahıslar ve karşılıklı konuşmalar dikkat çeken unsurlardandır. Ancak nadiren de olsa diyalog olmaksızın sadece belli bir şahsın veya herhangi bir şahsın yahut da şahısların kısya üslûbu içinde anlatıldığına rastlanmaktadır. *Güzel Koku Sürünen Kadın*¹²⁶ ve *Ölmek İçin Acele Eden Kimse*¹²⁷ kıssalarını bu hususta örnek olarak verebiliriz.

b. İçerisinde (إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) “Peygamberlerden biri”¹²⁸ şeklinde bir ifadenin yer aldığı veya peygamber isimleri yahut da onların toplumları ile ilgili veriler bağlamında değerlendirilen rivâyetler,

Söz konusu rivâyetlerin başlarında kıssanın kimin hakkında olduğunu haber veren isimler zikredilmektedir. Böylece kıssayı inceleyen, bu kıssanın kime ait olduğunu kolayca anlayabilmektedir. Bu anlamda kıssaları incelediğimizde bir kısmının isim belirtmeksizin (إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَانَ) ve (نَزَلَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) siyakında geldiğini; diğer bir kısım kıssalarda ise her bir peygamberin ismiyle anlatılmakta olduğunu görmekteyiz. Burada da İsrâiloğulları’yla ilgili olarak Hz. Musa kıssaları çoğunluğu teşkil etmektedir. Bunun dışında Hz. İbrahim, Hz. Eyyüb, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Hz. İsa ile ilgili kıssalar da bu bölümde yer almaktadır.

Kıssanın kelime ve terim anlamları, kıssalarda yer alan lafız ve muhteva üzerinde böylece durduktan sonra bu kelime ile bağlantılı olan diğer bir kısım kelime ve kavramların varlığından söz edildiğini belirtmeliyiz. Bu kelime ve kavramlar çoğu zaman anlam alanlarını başka kavramlarla paylaşabilmektedir. Bu anlamlar bazen bir vasfı, özelliği itibariyle aynı manayı ifade ederken diğer bir özelliğiyle de farklı manaları bünyelerinde barındırabilmektedir. Bu yönüyle her bir kelime ve kavramın anlam alanlarını netleştirmenin, ortak yönleri ve farklılıkları belirlemenin hem anlam

¹²² Bkz. 19. Kıssa.

¹²³ Bkz. 20. Kıssa.

¹²⁴ Bkz. 25. Kıssa.

¹²⁵ Bkz. 30. Kıssa.

¹²⁶ Bkz. 21. Kıssa.

¹²⁷ Bkz. 28. Kıssa.

¹²⁸ Bkz. 1. Kıssa.

karışıklığına mani olması hem de kavramlar arası anlam ilişkilerinin daha net bir şekilde ortaya konması bakımından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Eskilerin ifadesiyle tanımın “efrâdını câmi ağyarını mani” bir vasıf arz etmesi gerekir. Bu yüzden çalışmamızın temel kavramı olan *kıssa* kelimesi ile benzer ve/veya farklı yönleri bulunan kavramlardan söz etmek, kıssa kavramının anlam alanını netleştirmek adına önem arz etmektedir. Dolayısıyla söz konusu kavramın kendileriyle ortak paydalara sahip olduğunu veya anlam benzerlikleri ve farklılıkları içerdiğini düşündüğümüz *haber*, *hadis*, *nebe*’, *mesel* hatta *ustûre/esâtîr* ve *mitoloji* kavramlarıyla ilişkisini incelemek, kıssaların kaynağı itibarıyla de *isrâiliyât* ve *Ehl-i kitap* ile varsa irtibatını ortaya koymak yerinde ve faydalı olacaktır. Zira bu kıssaların, bir kısmında yer alan peygamber isimleri bakımından diğer bir kısmında ise bu rivâyetlerde bizzat İsrâiloğulları lafzının yer alması sebebiyle kıssa-israiliyyat ilişkisini gözden geçirme zarureti hissetmekteyiz.

1.2. Kıssa Hadîs, Haber ve Nebe’ İlişkisi

Kıssalarla irtibatlı olarak Kur’ân-ı Kerim’de *haber*, *hadîs* ve *nebe*’ kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz.

Arapça’da *hadîs* kelimesi (çoğulu *ehâdîs*) *tahdîs* masdarından “haber vermek” anlamına gelmektedir. Bu haberin az ya da çok, doğru veya yalan olması ile insana uyanırken veya uykuda, bir duyu organı vasıtasıyla yahut vahyedilmek sûretiyle iletilmiş olması arasında hiçbir fark yoktur, bunların tamamını ifade eden her bir söze *hadîs* denir.¹²⁹ Yine anlatılan kıssa veya olaya *hadîsü Musa*, *hadîsü’l-cünûd* ve *hadîsü’l-gâşiye*¹³⁰ örneklerinde görüldüğü üzere *hadîs* dendiği gibi, yapılan konuşmaya da *hadîs* denmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de hem isim hem de fiil formuyla yer alan *hds* kökünden müştak kelimeler *bi hâze’l-hadîs*, *ahsenü’l-hadîs*, *ehâdîs* vb. lafızlarda görüldüğü gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mezkûr kelimenin Kur’ân’da beş farklı anlamda kullanıldığı

¹²⁹ Kandemir, M. Yaşar, “Hadis”, *DİA*, XV, 27, İstanbul 1997. Ayrıca kaynaklar için bkz. Cevherî, *Sihâh*, s. 215, 216; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 222, 223; Râzî, Ebû Bekr, *Muhtârü’s-sihâh*, s. 110; Ebû’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 370; Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevî’t-temyîz fî letâîfi’l-Kitâbi’l-‘azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, I-VI, Kahire 1416/1996, II, 339, 340; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, V, 98; Heyet, *el-Mu’cemu’l-vasîf*, I, 159, 160.

¹³⁰ Tâhâ 20/9; Nâziât 79/15; Burûc 85/17; Gâşiye 88/1. Aynı zamanda kıssanın (الأمر والحديث) “durum ve söz” anlamında kullanıldığına şahit olmaktayız. Bkz. Abdulhamid, Muhammed Muhyiddîn, Sübkî, Muhammed Abdullatîf, *el-Muhtâr min lügâti’s-sihâh*, Mısır 1353/1934, s. 424; Kandemir, M. Yaşar, “Hadis”, *DİA*, XV, 27, İstanbul 1997.

belirtilmiştir ki, bunlar: *Ahbâr* ve *âsâr*,¹³¹ *kavl* ve *kelâm*,¹³² *Kur'ân-ı Kerîm*,¹³³ *kıssalar*¹³⁴ ve *ibretler*¹³⁵ şeklinde sıralanmıştır.¹³⁶

Hiz. Peygamber de Kur'ân'ı ifade sadedinde *ahsenü'l-hadîs*,¹³⁷ *hayrû'l-hadîs*¹³⁸ ve *asdaku'l-hadîs*¹³⁹ tabirlerini kullanmıştır. *Hadîs* kelimesinin çoğulu olan *ehâdîs* aslında “konuşulan şey” anlamındaki *uhdûse* kelimesinin çoğuludur. Bununla ilgili Ferrâ (ö. 207/822) şu bilgilere yer vermiştir: “Ehâdîs kelimesinin müfredinin kural dışı olarak uhdûse olduğunu görmekteyiz. Ancak daha sonradan onu hadîs kelimesinin çoğulu yapmışlardır.”¹⁴⁰ *Hadîsü'n-Nebî* ifadesi yaygın olduğu halde *uhdûsetü'n-Nebî* denmemesi de bunun bir göstergesi¹⁴¹ olarak karşımıza çıkmaktadır. *Hadîs* kelimesi Hiz. Peygamber'in bisetinden sonra farklı bir anlam kazanarak bir ilim dalının terimi/kavramı haline gelmiş; kadîm olan Kur'ân'ın mukabili kastedilerek Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler için kullanılan bir isim olmuştur.¹⁴²

Hadîs kelimesinin yukarıda görüldüğü gibi izafetle ve müfred olarak kullanıldığında tıpkı Kur'ân'da¹⁴³ olduğu gibi “kıssa” anlamında kullanılabildiği, ancak bunun dışında farklı anlamları da muhtevî olduğu görülmektedir. Aynı şekilde bu kelimenin çoğul kullanımının başka manaları olmakla birlikte Sebe' Sûre'sinin 19. âyetinde “kıssa” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine Buhârî'nin Peygamberler, İsrâiloğulları ve geçmiş milletlerin olay, haber ve kıssalarını anlattığı bölüme *Ehâdîsü'l-*

¹³¹ Bakara 2/76.

¹³² Nisâ 4/87.

¹³³ Kehf 18/6; Tûr 52/34; Necm 53/59; Vâkıa 56/81; Mürselât 77/50.

¹³⁴ Zümer 39/23.

¹³⁵ Sebe' 34/19.

¹³⁶ Fîrûzâbâdî, *Basâir*, II, 439.

¹³⁷ Buhârî, Edeb 70 (no: 6098), İ'tisâm 2 (no: 7277).

¹³⁸ Müslim, Cuma 43, 45 (no: 867).

¹³⁹ Nesâî, Salâtü'l-'ideyn 21 (no: 1578).

¹⁴⁰ Râzî, Ebû Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, s. 110; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, V, 205-209.

¹⁴¹ Kandemir, “Hadîs”, XV, 27.

¹⁴² Ebû'l-Bekâ, *Küllîyyât*, s. 370; Kandemir, “Hadîs”, XIV, 27; Döner, Ertuğrul, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 218.

¹⁴³ “Ey Peygamber! İbrahim'in değerli misafirleriyle ilgili kıssa hakkında bilgin var mı?” Zâriyât 51/24.

*Enbiyâ*¹⁴⁴ ismini vermesinin bir tesadüf eseri olmadığını, büyük ihtimalle onun bu kelimeyi kıssalar anlamını ifade edecek şekilde kullandığını düşünmekteyiz.¹⁴⁵

Hadîs kelimesi *hadîsü Musa*,¹⁴⁶ *hadîsü'l-cünûd*¹⁴⁷ şeklinde izafetle geldiğinde geçmişteki bir olayı “haber vermek” anlamında kıssa ile ortak bir anlam alanına sahiptir. Diğer taraftan “kıyametin haberi” demek olan *hadîsu'l-ğâşiye*¹⁴⁸ terkindeki hadîs kelimesinin anlamı istikbâlê mâtuf olduğu için hadîsin daha ziyade nebe’ kelimesinin müradifi olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu yönüyle de *hadîs*, kıssa kavramından ayrılmaktadır. *Hadîs* kavramının kıssadan ayrıldığı başka noktalar da bulunmaktadır. Mesela izafet halinde kullanılan *hadîs* kelimesi mazi, muzari ve istikbal anlamlarına uygun iken kıssa sadece maziye ait bir kullanımı muhtevidir. Yine *hadîs* mahiyetindeki bir haberin az ya da çok, doğru veya yalan olması ile, insana uyanırken veya uykuda, bir duyu organı vasıtasıyla yahut vahyedilmek sûretiyle iletilmiş olması arasında hiçbir fark yoktur. Nakledilen olayın doğru olmak kaydıyla az ya da çok (kısa ya da uzun) olabilmesi ile bir duyu organı bir duyu organı vasıtasıyla¹⁴⁹ yahut vahyedilmek¹⁵⁰ sûretiyle iletilmesi açısından kıssa, *hadîs* kelimesiyle müşterek bir anlam alanına sahiptir.

“Duyularla algılanıp nakledilen söz veya yazının içerdiği bilgi”¹⁵¹ diye de ifade edilen *haber* kelimesinin çoğulu *ahbâr*’dır. Haber kelimesi sözlükte “bir nesneyi gereği

¹⁴⁴ Buhârî (کِتَابُ أَحَادِيثِ النَّبِيِّاءِ) ismiyle bir bölüm açmış ve bu bölümde 54 konu başlığı altında 162 rivâyete yer vermiştir.

¹⁴⁵ Ancak Buhârî’nin şerhlerinde genel olarak söz konusu bölümde bu kelimenin açıklamasına yer verilmediğini görmekteyiz. Şarihler daha ziyade *Enbiyâ* kelimesi üzerinde durmuşlardır. Mesela bkz. Kirmânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ali, *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, I-XVI, Beyrut 1401/1981, XIII, 223; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 435; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 204; Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Hatîb, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, I-VI, Bulak 1323, V, 317.

¹⁴⁶ Tâhâ 20/9 “Ey Peygamber! Musa’nın başından geçen olaylardan haberin var mı?”, Nâziât 79/15 “Ey Peygamber! Musa’nın başından geçenler hakkında bilgin var mı?!”.

¹⁴⁷ Burûc 85/17.

¹⁴⁸ Ğâşiye 88/1 “Ey Peygamber! Günün birinde, ansızın, korkunç bir kâbus gibi çöküverecek kıyametin nasıl bir felaket olduğundan haberdarsın, değil mi?”.

¹⁴⁹ İncelediğimiz bir kısım rivâyetlerde “çok hoş bir koku aldım, bana gösterildi, ben gördüm, bana arz edildi” gibi ifadelerden Hz. Peygamber’in bu kıssaları sanki duyu organları ile canlı bir şekilde algıladığı belirtilmektedir. 13. ve 26. kıssalara bakınız.

¹⁵⁰ *Kıssaların Mahiyeti* başlığına bakınız.

¹⁵¹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *DİA*, XIV, 346, İstanbul 1996.

gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzüne vakıf olmak”¹⁵² manalarına gelen bir isimdir. Terim olarak “geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz”¹⁵³ olarak tanımlanmıştır. Haber kavramının ortak noktaları verilen haber konusunun duyularla algılanabilir olması, vahye dayanmışsa geleceğe de ait olabileceği hususlarıdır. Doğru veya yanlış oluşu, gerçeğe uyup uymaması haberin konusuna göre değişebilmektedir. Bazı hususların doğruluğunu veya yanlışlığını onaylamak gerekli iken bir kısım haberlerin yanlış veya doğru olma ihtimali her zaman mevcuttur. Aynı zamanda bu bilgileri yazıyla, imâ veya sözle ifşa etmek, açığa çıkarmak veya bildirmek arasında bir fark yoktur.¹⁵⁴

Kıssaların haberle irtibatına gelince, onların bilgi türlerinden haber vasıtasıyla elde edildiklerini görmekteyiz. Bu anlamda her bir kıssanın aynı zamanda bir haber olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak aksi söz konusu değildir. Kıssanın haberden farkına gelince; haber önemli veya önemsiz, yalan-yanlış veya doğru olan ve mazi, hal veya istikbal anlamı ifade eden her türlü bilgiyi içine alan oldukça geniş bir kullanıma sahipken kıssa, önemli, doğru ve geçmişte meydana gelmiş olma vasıflarına sahiptir.

“Önemli haber” anlamına gelen ve çoğulu enbâ’ olan *nebe’* kelimesi if’âl babından “haber vermek” anlamındadır. Bu anlamda bu kelimenin if’âl ve tef’îl babı aynı manada kullanılmaktadır. “Peygamber” anlamına gelen nebî kelimesi de bu kelimeden türetilmiş olup çoğulu (أَنْبَاء) “enbiâ’, (نُبَاء) nûbeâ’ lafızlarıyla geldiği gibi (نَبِيَّونَ) “nebiyyûn ve enbiyâ” şeklinde de gelmektedir.¹⁵⁵ Bu ikinci şeklin kullanımda daha yaygın olduğunu görmekteyiz. Bütün bunların yanısıra nebî kelimesinin “ses, yükseklik, yücelik ve bir toplumdaki çıkıp başka bir topluma giden” anlamlarına geldiği de bildirilmektedir.¹⁵⁶

¹⁵² Cevherî, *Sihâh*, s. 281; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 222, 223; Râzî, Ebû Bekr, *Muhtârü’s-sihâh*, s. 147; Ebû’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 370; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 227; Fîrûzâbâdî, *Basâir*, II, 523, 524; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, V, 98; Heyet, *el-Mu’cemu’l-vasît*, I. 214, 215.

¹⁵³ Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 101.

¹⁵⁴ Ebû’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 64; Heyet, *el-Mu’cemu’l-vasît*, I. 215.

¹⁵⁵ Bu iki fiil siğasının ve nebî, nebiyyûn, enbiyâ ve nübüvve kelimelerinin Kur’ân-ı Kerim’deki kullanımları için bkz. Abdalbaki, *el-Mu’cemü’l-Müfehres*, s. 858-860, nbe maddesi.

¹⁵⁶ Fîrûzâbâdî, *Basâir*, V, 14, 15.

Dilcilerin bir kısmı haber ile nebe' arasında fark görmezken,¹⁵⁷ diğer bir kısmı bu iki kelime arasındaki ince çizgiye dikkat çekmektedir. Nitekim *nebe'* kavramını haberden farklı kılan bir takım nitelikler bulunmaktadır.

Nebe' kendisi ile büyük fayda, ilim veya en azından zann-ı gâlip ifade eden bir bilgi elde edilen haberdur. Çünkü aslolan, saydığımız vasıfları taşımadıkça *haber* için *nebe'* kelimesinin kullanılmamasıdır. Hakkında *nebe'* kavramı kullanılan haberin öncelikle yalandan uzak olması gerekir ki, Allah ve Rasûlû'nün verdiği haber bu türdendir.¹⁵⁸ Bunlara gerçekleşmiş olma vasfını ilave edenler de olmuştur ki, buradan *nebe'* derecesindeki bir haberin gerçeğe aykırı ve hayali olmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Nebe' özünde barındırdığı bu ayırıcı vasıf sebebiyle, hem haber hem ilim manasında kullanılmakta olup¹⁵⁹ bu yönüyle *nebe'*, kıssa ile ortak anlam alanına sahiptir.

Nebe' (نَبَأ) ve onun çoğulu (أَنْبَاء) kelimelerinin geçtiği âyetleri incelediğimizde; bu kelimelerin hiçbir zaman hayâlî, gerçekleşmeyen ve insanların uydurdukları haberler anlamında değerlendirilmediğini ve bu kelimelere böyle bir anlam yüklenmediğini görmekteyiz. Aksine zaman olarak geçmişe dair kullanıldıklarında bu kelimelerin uzak ve yakın geçmişe ait çok önemli haberler, peygamberlerin ve ümmetlerinin başından geçenler, olaylar ve kıssalar,¹⁶⁰ hâl için kullanıldığında durum, mahiyet¹⁶¹ ve istikbale dair kullanıldığında ise çok önemli haberler, mesajlar ve gerçekler gibi anlamları muhtevî oldukları anlaşılmaktadır. Bu anlamları göz önünde bulundurduğumuzda *nebe'* vasfı verilen bilginin bize haber yoluyla geldiği, tüm zaman dilimleri için söz konusu olabildiği ve ister mazi ister muzarî isterse istikbal anlamında olsun gerçeğe muhalif, önemsiz ve hayâlî bir nitelikte olamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramın

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 227; Fîrûzâbâdî bu iki kelime arasındaki farka değinmemiştir. Bkz. Fîrûzâbâdî, *Basâir*, V, 14, 15. Ebû'l-Bekâ da *nebe'* kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de haber anlamına geldiği görüşüne yer verdikten sonra bunun istisnasının Kasas 22/66'da geçen *enbâ* kelimesinin olduğunu, zira burada kelimenin “deliller” anlamında kullanıldığını bildirmiştir. Yine o, *nebe'* kelimesinin Kur'ân'da ancak vuku bulan ve aynı zamanda büyük ve önemli durumlar için kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 886.

¹⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 788.

¹⁵⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 788, 789; Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 886; Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 858, 859, nbe maddesi. *Nebe'* ve *Enbâ'* kelimelerinin kullanımına baktığımızda hem geçmişin önemli olayları hem yaşanan zaman dilimi hem de istikbale dair insan hayatını etkileyecek önemli olaylar hakkında olduğunu görmekteyiz. Bkz. Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 858, nbe maddesi.

¹⁶⁰ Mesela bkz. Âl-i İmrân 3/44; Mâide 5/27; A'râf 7/127; Tevbe 9/70; Yunus 10/71; Hûd 11/49; Hûd 11/120; Şuarâ 26/69.

¹⁶¹ Ahzâb 33/20.

kıssa ile ortak vasfının bir yönüyle geçmişte gerçekleşmiş, hakikate muhalif ve hayalî olmayan nitelikte olması, diğer yönüyle de olayın anlatılış biçimi/sunum tarzı ile ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Netice itibariyle her kıssa bir nebe’ ancak her nebe’ kıssa değildir, diyebiliriz. Bu anlamda bu iki kavram arasında umum-husus ilişkisi olduğu görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’de haberin gerçeğe uygun olması gerektiğine işaret edilmiş,¹⁶² insanın ibret alması için geçmiş milletlerden ilâhî emirlere uyanların veya uymayanların âkıbetlerine dair haberler nakledilmek sûretiyle hakikatin ilan, ifşa ve keşfedilmesinde haberin oynadığı role dikkat çekilmiştir. Böylece haberin önemli bir bilgi kaynağı kabul edildiği ve özellikle gayba dair olanların sağlam bir kaynağa dayandırılması gerektiği vurgulanmıştır.¹⁶³

Haber ve nebe’ kelimelerinin hadislerde de yer aldığını görmekteyiz. Hz. Peygamber, kendisine Cebrâil vasıtasıyla sabah ve akşam semadan haber geldiğini açıklamıştır.¹⁶⁴ Hadislerde belirtildiğine göre yahudiler gayba dair sordukları bazı haberleri kendilerine bildirmesi halinde onun nübüvvetine inanacaklarını vaad etmişlerdir. Buradan da, onların gayba ilişkin geçmiş ve geleceğe dair haberleri bilmenin nübüvvet alâmetlerinden birini teşkil ettiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Nitekim İmâm Mâtürîdî bu konuya işaret etmişti.

Netice itibariyle “haber vermek ve söz” mânasına gelen ve bilhassa izafet kalıbıyla kullanıldığında hadîs, “geçmişte meydana gelmiş veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” anlamına gelen haber ve “önemli ve büyük haber, olay” anlamına gelen nebe’ kavramlarının kıssa ile ortak kullanım alanları olduğu gibi aralarında farkların da olduğunu görmekteyiz. Bu kavramların özellikle *hadîs* ve *nebe’* kavramının kıssa ile ortak anlam alanları ise geçmişte meydana gelmiş/vuku bulmuş, doğru ve önemine dikkat çekilen olaylardan bahsediyor olmalarıdır. Hâlbuki kıssa ile irtibatını incelediğimiz söz konusu üç kavramın da hem mazi hem hâl/muzari hem de istikbal için

¹⁶² Tevbe 9/94; Muhammed 47/21; Hucurât 49/6.

¹⁶³ Yavuz, “Haber”, XIV, 346.

¹⁶⁴ Ahmed, *Müsned*, I, 215; III, 4; Buhârî, *Enbiyâ* 1, İbn Mâce, *Muḥaddime* 11.

¹⁶⁵ “Bütün bu kıssalar ve geçmiş ümmetlerin haberleri Kur’ân’da ancak Hz. Muhammed’in risaletinin bir alameti olarak zikredilmiştir. Eğer durum bunun hilafına olsaydı, bu konuda onların söyleyecek sözleri ve buna itirazları söz konusu olurdu.” Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, V, 407.

kullanıldıklarını görmekteyiz.¹⁶⁶ Yine *haber* kavramı mahiyeti itibariyle doğru olması durumunda kıssa ile aynı zemini paylaşırken, yanlış olma ihtimali ile de ayrılmaktadır. Bunları tespit ettikten sonra mesel kavramı ile kıssa arasında ortak noktalar olup olmadığını, varsa bunların mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız.

1.3. Kıssa-Mesel İlişkisi

Kaynakları ve anlam bağı bakımından kıssa ile yakın irtibatı bulunan kavramlardan birisi de meseldir. Arapça’da mesel (çoğulu *emsâl*) “benzemek, benzeri olmak” mânasındaki “müsûl” kökünden türemiş bir sıfat olup “benzeyen” demektir. Misl ve mesîl kelimeleri de aynı anlamda kullanılabilmektedir. Mesel ayrıca “sıfat, vasıf, söz, ibret ve kıssa” mânalarına da gelmektedir.¹⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ise mesel kelimesini “(Birşeyi) açıklamak amacıyla benzeri hakkında söylenen söz” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶⁸

Filolog Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) etimolojisi konusunda farklı görüşlerin de ileri sürüldüğü mesel kelimesinin “örnek” anlamındaki misalden, “dikilmek” anlamındaki müsûlden veya “benzeşmek” anlamındaki temâsûlden türemiş olmasının da mümkün olduğunu bildirmektedir.¹⁶⁹

“Bir düşüncüyü örnek vererek sembol diliyle açıklamak anlamında bir beyân terimi”¹⁷⁰ olarak ifade edilen temsilin kendine has vasıfları olduğu görülmektedir. Arap dili açısından bir meseli diğer kalıplardan ayıran en temel vasıfların ifadenin kısa, yaygın ve anonim, belli bir formda ve klişe niteliğinde olduğunu görmekteyiz. Bu temel unsurları dikkate alındığında meselin, insanlığın çok uzun zamanlar içerisinde gözlem ve deneyimine dayanan, değişmez kalıp ve klişeleşmiş sözlerle anlamı nesillere aktarılan, aslının dayandığı bir olay bulunan ve bu olaya teşbih etmek sûretiyle benzer durumları ifade etmek için kullanılan anonim deyişler olduğu görülmektedir. Bu anlamda Arap dil bilgini ve edebiyat nazariyatçısı Cürçânî (ö. 471/1078) muhtemelen

¹⁶⁶ Bu konuda şu bilgilere yer verilmiştir: “Ancak Kur’ân geleceğe dönük olaylara ‘kasas’ tabirini kullanmamıştır. Çünkü bu kelimenin kökünde geçmiş izleri takip edip ortaya çıkarmak, geriye bakış manaları vardır. İleriye bakış yoktur.” Bkz. Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, s. 82.

¹⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 611, 612, Durmuş, İsmail, “Temsil”, *DİA*, XL, 434, Ankara 2011.

¹⁶⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 758-760.

¹⁶⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdullah b. Sehl, *el-Furûku’l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru’l-İlim ve’s-Sekâfe, Kahire ts., s. 154.

¹⁷⁰ Durmuş, “Temsil”, XL, 434.

ilk defa temsil konusunu ele almış ve teşbih ile temsil arasındaki ilişkiyi şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bu iki çeşidi iyice incelediğinde bunlar arasındaki farkın teşbihin genel, temsiline ise ondan daha hususi olduğunu görürsün. Bu anlamda temsil bütünüyle teşbihtir, ancak her teşbih temsil değildir.”¹⁷¹

Buradan temsiline, teşbihin bir alt dalı olduğu anlaşılmaktadır.

“Mesel” kelimesinin Kur’ân-ı Kerim’deki kullanımını incelediğimizde temel olarak dört anlamla karşılaşmaktayız. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

Birincisi “benzerlik”, “benzer şeyler ve benzer durumlar”¹⁷²; ikincisi “hayat tarzı, âdet, yol, hâl, gidişât ve davranış”¹⁷³; üçüncüsü “ibret, ders çıkarma”¹⁷⁴ ve dördüncüsü de “azâb”¹⁷⁵ anlamıdır.

Kur’ân ve hadis ilimlerine bir alan olan mesel ise ıstılahî olarak yukarıda bahsettiğimiz kelime anlamlarını içinde barındırmakla birlikte genel geçer, kendine özel bir muhtevaya sahip olup daha ziyade soyut kavramların insanlara aktarılması ve anlatılmasını sağlamak gibi bir işleve sahiptir. Özellikle *meselü... kemeseli* kalıbı ile kıyas edilmek veya övülmek ve/veya yerilmek istenen değer ile benzetilen durum/teşbih arasında (ك) gibi bir teşbih edatı vasıtasıyla alaka kurulmaktadır.¹⁷⁶ Dolayısıyla meselin karakteristik iki temel vasfının kıyas ve teşbih olduğunu ve onun bu karakteristik iki temel vasfı itibarıyla kıssadan ayrıldığını ifade edebiliriz.

Ancak burada belirtmemiz gereken önemli hususlardan biri meselin farklı bir kullanımının daha olduğudur. Söz gelimi çeşitli peygamber kıssalarının akabinde “Biz, bu misalleri [hayvanlar için değil] insanlar için veriyoruz. Ne var ki bunların mana ve mesajını ancak Allah’tan başkasına tanrılık yakıştırmayacağını bilenler anlar.”¹⁷⁷ ifadesine yer verilmektedir. Buradaki “mesel” ifadesini yukarıda kullandığımız anlamla karıştırmak, büyük bir yanlış anlamaya yol açabilir. Çünkü “mesel” ifadesi burada ders,

¹⁷¹ Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Esrârü’l-belâga*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatü’l-Medenî, Kahire ts., s. 95.

¹⁷² Bkz. Nahl 16/75; Ankebût 29/43; Zümer 39/29; Fetih 48/29; Tahrîm 66/10.

¹⁷³ Bakara 2/214; Nûr 24/34; Zuhuruf 43/8.

¹⁷⁴ Zuhuruf 43/56, 59.

¹⁷⁵ İbrâhîm 14/45, Furkân 25/39.

¹⁷⁶ Mesela bkz. Bakara 2/261, Âl-i İmrân 3/59, Yunus 10/24; Buhârî, İlim 20 (no: 79), Mevâkîtu’s-salât 17 (no: 558); Müslim, Mesâcid 284 (no: 668).

¹⁷⁷ Ankebût 29/43.

öğüt ve kendisinden ibret alınacak örnek anlamındadır. Anlam bakımından böyle bir mahiyet arz eden bu kullanım şeklen daha ziyade “*darb-ı mesel*” terkinde olduğu üzere, mesel veya emsâl kelimesinin (ضرب) fiilinin mazi ve muzari çeşitli sığıları ile kullanılması neticesinde meydana gelmekte olup “örnek vermek sûretiyle ders ve ibret almak” manalarındadır.¹⁷⁸

Mesellerde sözün manasının doğruluğu veya yanlışlığından ziyade teşbihteki kifayetine ve benzetme yönüne dikkat edilmektedir. Meseller hakikatte vuku bulmayan ancak tezkir, vaaz, teşvik, tasvip, kınama veya ibret olması için kastedilen mananın akla yakınlaştırılması, soyutun somutlaştırılması ve anlamın hissedilir derecede tasviri gibi bir takım gayeleri gerçekleştirmek maksadına hizmet eden anlatımlardır. Kur’ân’da kıssalar siyakında meseller, kelime anlamları çerçevesinde ibret, örnek ve ders çıkarma anlamında birçok defa kullanılmıştır.¹⁷⁹ Genellikle mesel temsilî, farazî veya hayalî olur. Dolayısıyla meselin tarihî gerçekliği bulunan bir hâdise ve/veya hikâyeye olma zorunluluğu yoktur.¹⁸⁰

Netice itibariyle terim anlamıyla değil de kelimenin lügat anlamları bakımından kıssa ile mesel arasında en azından geçmişteki bir asıl ve kaynağa dayanma, ders çıkarma, örneklik teşkil etme ve ibret alınması yönüyle zikredilmesi yönleriyle bu iki kavram birbirine benzemektedir. Meselin gayet kısa, özlü, kıyas ve teşbih yönü ağır basan bir kalıp ifade ve mana olup aynı zamanda doğru ya da yanlış, vuku bulmuş veya bulmamış olduğuna bakılmaksızın kıyas ve teşbihteki kifayetine ve benzetme yönü itibariyle de kıssadan ayrıldığı dikkat çekilmektedir.¹⁸¹

1.4. Kıssa-Ustûre/Esâtîr ve Mitoloji İlişkisi

Uydurulmuş sözler ve hurafeler diyebileceğimiz, çoğulu esâtîr olan “yazı yazmak” mânasındaki (سَتر) s t r kökünden türeyen ustûre kelimesi, “gerçeğe uymayan

¹⁷⁸ Kur’ân-ı Kerim’de yer alan bu kullanım için bkz. Abdalbaki, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, s. 531, 532, drb maddesi. Ayrıca bkz. Demir, *Mitoloji, Kur’an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, s. 70, 71.

¹⁷⁹ Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, s. 55, 56. Mesela bkz. Ankebût 29/43, Yâsin 36/13, Zuhuruf 43/56, Tahrîm 66/10.

¹⁸⁰ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 11.

¹⁸¹ Bu konuda yazılmış eserlere bakılabilir. Mesela bkz. Ebû’ş-Şeyh el-Asbahânî, Abdullah b. Muhammed b. Cafer el-Ensârî, *Kitâbu’l-emsâl fî’l-hadisi’n-Nebevî*, thk. Abdul’alî Abdulhamid, Dâru’s-Selâfiyye, Bombay 1408/1987. Ayrıca bu iki kavramın kaynaklarda ayrı başlıklar altında incelenmesi de söz konusu mahiyet farklılığının diğer bir göstergesidir. Mesela bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.171-177; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 218-228.

düzensiz, asılsız ve boş sözler” anlamlarına gelmektedir.¹⁸² “Ustûre” kelimesinin yapısını incelediğimizde onun hem yazıyla hem de söylenen sözle bağlantısının olduğunu görmekteyiz. Zira (ستر) fiilinin kök manası yazıdır. Bu fiilin tef’îl babı (أكاذيب) kelimesiyle aynı anlamı ifade ederek “uyduruk söz telif etmek” manasına gelir. Yine bu fiilin tef’îl babı (على) harfi cerri ile kullanıldığında “birisine esâtîr/efsane anlatmak” anlamı kazanmaktadır. Bu durumda *esâtîr* kelimesi daha ziyade efsane ve hurafe anlamında kullanılmaktadır.¹⁸³ Esâtîr kelimesinin Yunanca, Ârâmîce veya Süryânîce’de “tarih” anlamına gelen historia ve storiadan Arapçalaşmış istâr veya istârenin çoğul şekli olduğunu kabul edenler de vardır.¹⁸⁴

Câhiliye döneminde *esâtîr* kelimesinin millî kıssalar ve Ehl-i kitaptan özellikle de yahudilerden alınmış haberler olarak değerlendirildiği; İslâm tarihinde ise birtakım kimselerin gördükleri ihtiyaca binaen zikrettikleri, özellikle de naklî bilgi ve atıflar için kullanıldığı görülmektedir.¹⁸⁵ Özellikle tâbiinin meşhur isimlerinden Ka’bu’l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih’in aktardığı millî hikâyeler, hurafe rivâyetler ve (esmâr) gece yarenliği esnasında anlatılanlar ile Yahudi geçmiş tarihine dair dile getirilen efsaneler ve bunların benzerleri İslâm’da isrâiliyyâtın kaynaklarını oluşturmuştur.¹⁸⁶ Bu durum mit ile isrâiliyyâtın ortak vasfı olarak belirlemektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “ilkel topluluklar” veya “geçmiş milletler” anlamına gelen söz konusu kavram, evvelîn kelimesine izafetle *esâtîrû’l-evvelîn* şeklinde dokuz yerde geçmektedir.¹⁸⁷ Bu âyetlerde Kur’ân’ı Hz. Peygamber’in uydurduğunu ve bu konuda başkalarından da yardım aldığını öne süren inkârcıların genel olarak vahye/Kur’ân’a özelde de ahirette diriltileceklerine dair haberleri “eskilerin efsaneleri” diye nitelendirdikleri anlaşılmaktadır. Kur’ân eskilerin masalları hakkında başkalarının Hz. Peygamber’e yardım ettiğini öne süren bu inkârcılara cevap vermiştir.¹⁸⁸ Dikkat çeken

¹⁸² İsfehânî, *Müfredât*, I, 401, 402; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 363; Ebû’l-Bekâ, *Külliyât*, I, 116.

¹⁸³ Ebû’l-Bekâ, *Külliyât*, I, 116; Sarı, *Mevârid*, s. 754.

¹⁸⁴ Gölcük, Şerafettin, “Esâtîr”, *DİA*, XI, 360, İstanbul 1995.

¹⁸⁵ Cevâd, Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, Dâru’s-Sâkî, I-XX, Beyrut 1422/2001, I, 42.

¹⁸⁶ Cevâd, *Mufasssal*, I, 83.

¹⁸⁷ Enâm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü’minûn 23/83; Furkân 25/5; Ahkâf 46/17; Kalem 68/15; Mutaaffîfîn 83/13. Abdülkâfi, *el-Mu’cemü’l-müfrehes*, s. 445, str maddesi. Söz konusu âyetleri incelediğimizde bunların tamamının mekkî olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Allah, peygamber ve ahiret inancının kalplere yerleştiği bu dönemde genel anlamda vahye, özel anlamda ise ahiret inancına itirazlar sadedinde kâfirlerin ve müşriklerin kullandığı itirazi bir söz olarak anlaşılmaktadır.

¹⁸⁸ Nahl 16/103. *Biz o kâfirlerin, “Bütün bunları Muhammed’e [Yâîş veya Cebr isimli Hristiyan] bir adam öğretiyor!” dediklerini kuşkusuz biliyoruz. Hâlbuki Muhammed’e öğreticilik yaptığını iddia*

noktalardan biri de Hz. Peygamber'in getirdiği haberlerden önemli bir kısmını oluşturan kıssalar¹⁸⁹ ve âhiret ahvalı¹⁹⁰ hakkında da müşriklerin/kâfirlerin bu kelimeyi kullanmalarıdır. Buradan kıssa ile esâtîr arasındaki ortak vasfın geçmişte meydana gelmiş olma noktasında birleştikleri, birinin vahiy kaynaklı olup diğerinin insanların aslından uzaklaştırıp uydurdukları masal, efsane ve hikâyeler olması noktasında da birbirinden ayrıldıkları görülmektedir.

Kur'an'da, inkarcıların insan ve kâinat hakkındaki bilgilerin efsane olduğu yönündeki iddiaları reddedilmiş ve ahiret inancına yönelik itirazlarına karşı ise Allah'ın ölüleri kolaylıkla diriltebileceği gerçeğini görmeleri istenmiştir.¹⁹¹ İnkârcıların ya gerçeği kabul etmeleri ya da Kur'an âyetlerine benzer sözler getirmeleri istenmiş, ancak onlar bu iddialarını ispat etmek şöyle dursun, Kur'an'ın Allah katından gelen ilâhî bir kitap olduğunun delili olmak üzere cahiliye mantığıyla, üzerlerine gökten taş yağdırılmasını veya azaba uğratılmalarını istemişlerdir.¹⁹² Böylece kendilerinden istenen şeyleri yapmak yerine inkarcı ve küstahça bir tutum sergilemişlerdir. Bunun üzerine geçmişte peygamberlerin getirdikleri ilâhî kitapları "eskilerin masalları" olarak nitelendirenlerin uğradıkları kötü âkıbet kendilerine hatırlatılmış; ibret almaları ve gerçeği görüp inanmaları için uyarılara devam edilmiştir.¹⁹³ Âhirette hakikati görünce pişmanlık duyarak gerçekleri tasdik edecekleri, ancak bu pişmanlığın fayda vermeyeceği de kendilerine haber verilmiştir.¹⁹⁴

Kur'an-ı Kerim hakkında *esâtîrî'l-evvelîn* tabirini ilk defa kullanan kimsenin Nadr b. Hâris olduğu belirtilmiştir.¹⁹⁵ Ticaretle uğraşan ve bu maksatla başta İran ve Irak olmak üzere çeşitli ülkelere yolculuk yapan Nadr b. Hâris Hristiyanların Kitâb-ı

ettikleri adamın dili Arapça değildir; Kur'an'ın dili ise tam anlamıyla Arapçadır. Yine Furkân 25/4. ve 5. âyetler aynı muhtevadadır.

¹⁸⁹ "Ey peygamber! İşte bunlar uzak geçmişe ait olan ve [bu şekliyle] senin bilgi dağarcığında bulunmayan haberlerdir. Biz bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Nitekim bu vahiiden önce sen de halkın da o haberleri [bu şekliyle] bilmiyordunuz..." Hûd 11/49. Benzerleri için mesela bkz. Âl-i İmrân 3/44, Hûd 11/35, Yûsuf 12/3.

¹⁹⁰ "Bu yüzden o kâfirler/müşrikler şöyle derler: 'Sahi, biz ve atalarımız, ölüp toza toprağa karıştıktan sonra yeniden diriltileceğiz, öyle mi?! Bize anlatılan bu hikaye geçmişte atalarımıza da anlatılmıştı. Doğrusu, bu yeniden diriliş hikayesi eskilere ait bir masaldan başka bir şey değil!' " Neml 27/67, 68; "Üstelik nasıl yaratıldığını unutup aklı sıra bize ders vermeye kalkışıyor; 'Şu çürümüş kemiklere kim yeniden hayat verecekmiş?!' diyor" Yâsîn 36/78.

¹⁹¹ Mü'minûn 23/81-83; Furkân 25/5; Yâsîn 36/79.

¹⁹² Enfâl 8/32.

¹⁹³ Neml 27/68.

¹⁹⁴ Enâm 5/25-30; Nahl 16/24-27; Ahkâf 46/17-18; Kalem 68/15; Mutaaffîfîn 83/13.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmi*, XIII, 503.

Mukaddes’inden haberdar olmuş, İranlı Rüstem vb. kahramanların hikâyelerini öğrenmiş ve Mekke’ye döndüğünde bunları çevresindekilere haber vermiştir. Bu durum onun esâtîr hakkında bilgisi olduğunu göstermekte olup esâtîr ifadesini Kur’ân için de kullandığını destekleyici mahiyettedir. Tefsirlerde *esâtîrû’l-evvelin* tabirinin daha ziyade “önceki ümmetlere ait rivâyetler, haberler” anlamında kullanıldığı ve bunlara ait kahramanlık hikâyeleriyle tarihî kıssaların kapsamına dâhil edilmiş olduğu belirtilmişse de esasen esâtîrin daha çok putperest kavimlerin tanrılarına ilişkin efsaneleri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bunlar, hak dinden sapanların aslını değiştirerek ortaya koydukları bâtil inançlar olarak da görülebilir. Esâtîr kelimesinin sözlükte “gerçeğe uygun olmayan sözler” anlamına gelmesi de bu görüşü doğrulayıcı mahiyettedir.¹⁹⁶

Tükçemize “söylence” şeklinde çevrilen mytos (Alm.) ve myth (Fr. ve İng.) ustûre, kahramanlar, ilahî varlıklar, Yunan ilahları hakkında anlatılanlar, tarihi hikâyeler, masallar ve hayal mahsulü olarak estetiğin konusu olan hikâyeler; milletlerin çok eski hayat tarzlarının sembollerle ifade edilişi olarak tanımlanmıştır. Mit, aynı zamanda bir milletin, bir topluluğun üstün kuvvetlere dair ortaya koydukları efsaneler

¹⁹⁶ Gölçük, Şerafettin, “Esâtîr”, *DİA*, XI, 360. *Esâtîrû’l-evvelin* kullanımı Kur’ân kıssaları bağlamında değerlendirildiğinde, birtakım çalışmalarda Kur’ân’ın bu ifadeye herhangi bir şekilde itiraz etmediği, dolayısıyla Kur’ân’da zikri geçen kıssaların da gerçeklik ve vâkî olma gibi bir iddia ve mahiyetinin olmadığı; bunun da Kur’ân için herhangi bir nakısa ve sıkıntı arzetyemeyeceği dile getirilmiştir. Bkz. Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennü’l-kasasî fî’l-Kur’âni’l-kerîm*, Müessesetü’l-İntişârî’l-Arabî, Beyrut 1999, s. 152, 153, 182, 198. Öztürk de kıssaların ille de tarihî bir gerçek olup vâkî olamayabileceğini, bu anlamda bazı kıssaların bu şekilde olmasının ise ilahi vahye inanç ve bağlılık anlamında hiçbir risk içermeyeceğini belirtmiştir. Bu anlamda tefsirlerden örnekler veren müellif, “Bizce bu noktada yapılacak en büyük yanlış, Kur’ân kıssalarının tümünün birebir tarihi hakikat veya tümünü kurgusal-fiktif (yalan, uydurma, düşsel) anlatı kapsamında mütalaa etmektir.” şeklinde açıklamalarına devam etmektedir. Bkz. Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 100-102. Bunun yanında Kur’ân Kıssaları için bu durumun söz konusu olamayacağını, böyle bir durumun sıkıntılara sebep olacağını ifade edenler de olmuştur. Şengül, konuyu hem tarih hem de Kur’ân hakikatleri açısından ele almış ve birkaç başlık altında böyle bir iddianın asılsız ve delilsiz olarak ileri sürüldüğünü belirterek konuya ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Bkz. Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, s. 102-144. Şimşek ise konuyu “Kur’ân Kıssalarının Vakii Olup Olmadığı” başlığı altında incelemiştir. Kur’ân kıssalarının amacının tarih anlatmak olmayıp insanların hidayetinin amaçlandığını belirten Şimşek, amacının tarihi bilgi vermek olmayan bu kıssaların hayal mahsulü olmasını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Yine her kıssadan sonra Allah’ın bunların gayb haberlerinden olduğunu söylemesinin ve bu olaylar meydana gelirken Hz. Muhammed’in orada olmadığını ifade edilmiş olmasının bu kıssaların vâkî olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Şimşek “Kur’ân kıssaları vahiy eseri olup vuku bulmuş olaylardır” cümlesiyle konuyu bitirmiştir. Bkz. Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2008, s. 242-247; a. mlf., *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013, s. 45-60. Yine bkz. Demir, Şehmus, *Mitoloji, Kur’ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 67-143. Söz konusu kitap iki bölümden oluşmuş ve ikinci bölüm olduğu gibi bu konuya tahsis edilmiştir. Konunun her iki görüş açısından da tartışması için ise Halefullah’ın eserleri hakkında doktora çalışması yapmış olan Şaban Karataş’ın eserinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bkz. Karataş, Şaban, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur’ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 190-195.

ve hikâyeler olarak da ifade edilebilir.¹⁹⁷ Bazı isimler özellikle birtakım yer veya milletlerle özdeşleşmiştir. Mythos da tarih içerisinde Yunan düşüncesi ile özdeşleşmiş gibidir. Üzerinde birçok insanın değişik görüşler serdettiği mit hakkında ortak bir kanaatten söz etmenin imkânı gözükmemektedir. Belki de bu konuda söylenebilecek en temel noktalardan biri, onun kutsala atıfta bulunması ve dinle ilgili bir öyküyü anlatmasıdır. Bu anlamda mit, bir şeyin nasıl var olduğu ile oluşumu ve yaratılışı gerçekleştiren doğaüstü varlıkların hikâye edilmesidir.

Mitlerin nasıl doğduğu ise tarih boyunca sürekli bir merak ve tartışma konusu olmuştur. Bununla ilgili görüşlere baktığımızda halk tarafından uydurulmuş olan mitlerin gerçeklik boyutunun olduğuna inanılmaktadır ki, mitlerde var olan tanrılarda daha önce yaşamış iyi/salih veya kötü kimselerin bir temsili bulunduğu varsayılmaktadır.¹⁹⁸ Hz. Nûh'un kavminde önceleri iyilikler hususunda önderlik yapıp kendilerine uyulan salih kimselerin vefatlarından sonra yağmur yağdıran varlıklar ve tapılan birer put olarak tarihe geçmeleri bunun açık bir örneğini gözler önüne sermektedir.¹⁹⁹ Mit/ustûre olarak anlatılan hadiseleri oluşturan unsurların bir aslı olmakla birlikte, bunların zaman içerisinde aslından koparılmış ve insanlar tarafından yeniden vasedilmiş, sonuç olarak asıl anlamları buharlaşarak bir inanış, hikaye ve masala dönüşmüş oldukları anlaşılmaktadır.

Şarkiyatçıların bir kısmı Câhiliye dönemi Arapları'nın mitolojinin teşekkülüne uygun bir kültür ve tabiat ortamından mahrum oluşlarını ve günümüze ulaşmış mitolojilerinin bulunmayışını gerekçe göstererek, İslâm öncesi dönemde dinî mitolojinin mevcut olmadığını öne sürmüşlerse de sırf bu gerekçelere dayanarak böyle bir hükme varmak oldukça zor görünmektedir. Özellikle şehirlerde yaşayan ve daha çok ticaret amaçlı seyahatler sırasında başka milletlerle münasebetler kuran Araplar'ın mitoloji geleneğinden yoksun olduğunu söylemek hem tarihî verilere hem de Kur'ân'da yer alan beyanlara ters düşmektedir.²⁰⁰ Zira Yunan mitolojileri kadar zengin olmasa da câhiliye döneminde Abur, Gurneysâ, Süheyl ve Zühre yıldızlarıyla ilgili bazı mitlerin mevcudiyeti bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de temas edildiği ve bizim de yukarıda

¹⁹⁷ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Yayınevi, I-IX, İstanbul 1978, IV, 166; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1999, s. 421.

¹⁹⁸ Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, s. 13.

¹⁹⁹ Nûh 71/23. Taberî de âyetin tefsiri mahiyetinde âyette söz konusu edilen insanların toplumlarında sevilen ve saygı gösterilen salihler olduğunu, ancak daha sonraki nesiller tarafından bu kimselerin nasıl tapınılan birer puta dönüştüğünü nakletmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi'*, XXIII, 639.

²⁰⁰ Gölcük, "Esâtîr", XI, 360.

değindiğimiz üzere tanrılaştırılan şahıslar, putlaştırılan kişiler etrafında çeşitli mitlerin olduğu bir gerçektir. İslâm âlimleri, Kur’ân’a mitolojik inançlar nazarıyla bakan veya kâinatın yaratılış ve işleyişini açıklamak amacıyla ilkel toplulukların geliştirdikleri efsaneler türünden bir metin olduğunu ileri süren iddialara²⁰¹ Kur’ân’ın meydana okuması ve onun i’câzı ile cevap verildiğini belirtmişlerdir. İnkarcı ve müşrik toplum tarafından karşı çıkılarak “geçmişlerin masalları, hikâyeleri ve efsaneleri” anlamında *esâtîru’l-evvelîn* olarak nitelendirilen vahiy ile onun muhtevastaki kıssalar ve âhiret inancına dair meselelerin okuma yazma bilmeyen/ümmî, fakat çevresinde herkesin güvenini kazanan bir insanın elinde ortaya çıkması manidardır.

Kur’ân’ın edebî üstünlüğü, zengin muhtevası ve derin etkileri bakımından ona denk olabilecek bir metin meydana getirme tekliflerine ciddiye alınabilecek hiçbir karşılık verilememesi, onun geçmişteki hadiseleri gerçeğe uygun olarak bildirmesi, ileride meydana geleceğini haber verdiği olayların aynen gerçekleşmesi, gerek kâinata gerekse insana dair ihtiva ettiği bilgilerin doğruluklarının ilmî gelişmelerle kanıtlanması dinî, ahlâkî, içtimaî ve hukukî alanlarda insanların muhtaç olduğu en doğru ilkeleri kapsamı gibi tespitlerle onun bir esâtîr olmadığını ispatlamak mümkündür.²⁰²

Kıssalarla ustûre/mit meselesi açısından ortak bir kavram söz konusudur ki, o da isrâiliyyât meselesidir. Bu bakımdan Kıssa-İsrâiliyyât ilişkisini incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

1.5. Kıssa-İsrâiliyyât İlişkisi

Monoteist geleneğe göre kıssaların insanlık tarihiyle başladığını ve ilk insan Âdem (a.s.) ve onun çocuklarının²⁰³ ilk kıssalarının²⁰⁴ oluşturduğunu, insanlık tecrübesinin aktarımı olarak da Kur’ân’da²⁰⁵ yer aldığını bilmekteyiz. Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde geçmişe dair pekçok haber ve kıssalar yer almaktadır.

Hiz. Peygamber’in hadislerinde geçen bu kıssaların kaynağının ne olduğu, önceki milletlerde yaşanmış hadiseler mi, yoksa İsrâiliyyât kültürünün ürünleri mi olduğu gibi sorular zihinleri meşgul etmektedir. Yine bu rivayetlerin Hiz. Peygamber’e aidiyetinin ne derece sağlam olduğu konusu da kıssalar hakkında dile getirilen sorular arasındadır.

²⁰¹ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, IV, 166-168.

²⁰² Gölcük, “Esâtîr”, XI, 361.

²⁰³ Harman, Ömer Faruk, “Hâbil ve Kâbil”, *DİA*, XIV, 376, İstanbul 1996.

²⁰⁴ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 163.

²⁰⁵ Mâide 5/27-31.

Bu bağlamda *İsrâiliyat* kavramı, kavramın taksimatı ve İslâm âlimlerinin konu hakkındaki görüşleri ile *Ehl-i kitap* kavramı ve onlarla ilgili ahkâmı ifade eden *Şer'u men kablenâ* kavramı incelenecektir. Zira incelediğimiz kıssaların neredeyse tamamında *şer'u men kablenâ* kavramına atıfta bulunulmuştur.

İsrâiliyât konusu muhtevası gereği çok geniş bir alanı kapsamakta olup Hz. Peygamber döneminden bu yana İslâmî ilimlere dair kaynaklar konusunda Müslüman âlimlerin, Batılıların ve özellikle Doğu Bilimcilerin gündeminde canlılığını korumuştur.

1.5.1. *İsrâiliyât*'ın Anlamı

İsrâiliyât, *isrâiliyye* kelimesinin çoğulu olup İbranicedir. Tevrat'ta *İsrâîl* kelimesinin “Tanrı’yla güreşir”²⁰⁶ anlamına geldiği ifade edilmiştir. İslâmî literatürde ise ilgili kelime hakkında farklı değerlendirmelere yer verildiği görülmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de genellikle “Benû İsrâîl/Benî İsrâîl”²⁰⁷ kelimeleri yer almaktadır. Müslüman dilcilerin genel kabul ve kanaatine göre *İsrâîl* kelimesinin ‘kul’ anlamına gelen *isrâ* ile ‘Allah’ manasına gelen *îl* kelimelerinden mürekkep olup ‘Allah’ın kulu’²⁰⁸ manasına gelmektedir. Bu kelime *isrâîlî* bir kaynaktan aktarılan kıssa veya hâdise²⁰⁹ veya büyük oranda Yahudi kısmen de Hristiyan kaynaklarından nakledilen “efsane, kıssa, olay ve bilgi” anlamında kullanılmaktadır.²¹⁰

İslâm ilimlerde, özellikle de Tefsir’de *isrâiliyât* kelimesi, tefsirlere girmiş Yahudi kültürü yanında genel olarak İslâmî ilimlere sızmış olan Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla dinin lehinde veya aleyhinde uydurulup Hz. Peygamber, sahabe ve müteakip nesillere izafe edilen her türlü haberi kapsamaktadır.²¹¹ Bu geniş tanımlamanın yanısıra bazı âlimler kelimelerin ontolojik yapısından hareketle Yahudi kaynaklı bilgiler için *israiliyat*, Hristiyan kaynaklı bilgiler içinse *mesîhiyyât* veya *nasrâniyyât* kelimelerini kullanmışlardır.²¹² Âlimlerin bir kısmı da İslâm

²⁰⁶ Yaratılış 32/28. Adam “Artık sana Yakup değil, İsrail denecek” dedi. Burada İsrail kelimesine dipnot düşülmüş ve kelimenin yukarıda ifade ettiğimiz anlama geldiği belirtilmiştir.

²⁰⁷ Kur’ân-ı Kerim’de 43 yerde geçmektedir. Bkz. Abdalbaki, *Müfehres*, “esr” maddesi, s. 42, 43.

²⁰⁸ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 6. Kelimenin diğer anlamları için bkz. Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât’ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, s. 18-22.

²⁰⁹ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 6; Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 195; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 244.

²¹⁰ Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 195; Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât’ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, s. 18, 19.

²¹¹ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 7.

²¹² Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 195.

muhâliflerinin bu dine ilave etmeye çalıştıkları her türlü asılsız ve uydurma haberler hakkında isrâiliyât terimini kullanmışlardır.²¹³

Eski din ve kültürlerden İslâm kaynaklarına aktarılan bilgilerin genellikle isrâiliyât ismiyle anılması muhtemelen Yahudilere ait bilgilerin diğerlerine nispetle çok daha fazla, yaygın ve meşhur olması; onların çok daha eski bir dinin mensubu olmaları²¹⁴ ve Müslümanlarla ilişkilerinin yoğunluğu²¹⁵ dolayısıyla tağlip tarikiyle olmalıdır.

Verilerden bilgilerden hareketle başlangıçta, kelime anlamından yola çıkılarak *isrâiliyât* diye adlandırılan bu kavramın zamanla “İslâm kaynaklarına lehte/aleyhe aktarılan her türlü bilgi” anlamında bir ıstılah olarak karşımıza çıktığını müşahade etmekteyiz.

İslâm’ın, ilk insan Hz. Âdem’den başlamak üzere son elçi Hz. Muhammed dâhil bütün peygamberlerin Allah’tan vahiyyle aldıkları dinin genel adı olduğu kabul edilirse, bu dinin kendinden önceki tüm inanış, davranış ve kuralları, örf ve âdetleri toptan kaldırdığını sanmak, insanın fitrî özelliklerini tanımamaktan ileri gelen sathî bir düşünce tarzı olsa gerektir. İslâm kendinden önceki tüm örf, âdet ve inançları tamamen kaldırmadığı gibi bunların hepsini de kabul etmemiştir.²¹⁶

İslâm kaynaklarında “isrâiliyat” kelimesinin ilk defa Mes‘ûdî (ö. 345/956) tarafından ıstılahî anlamda kullanıldığı tespit edilmektedir. Daha sonraları onu Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi âlimler takip etmişlerdir.²¹⁷

İsrâiliyât hakkında yukarıdaki tanımlamalardan sonra İslâm âlimlerinin bu mahiyetteki bilgi/belgeleri birkaç yönden, farklı tasnifler içerisinde değerlendirdiklerini zikretmeliyiz.

²¹³ Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 195; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 23.

²¹⁴ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 7; Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 195.

²¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 245; Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 195.

²¹⁶ Ateş, Ali Osman, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehli Kitâb Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 22.

²¹⁷ Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 195.

1.5.2. İsrâiliyâtın Taksimi

Hız. Âdem'den Hız. Muhammed'e kadar cihânşümûl ve ebedî tek din mevcuttur. İslâm, bu tek dinin ihyası ve yenilenmesinden başka bir şey değildir. Ancak Kur'ân bu iki peygamber, bunlar arasındakiler ve onların kavimlerinin tarihlerini anlatmak yerine hatırlatılması gerekli yerleri hatırlatıp geçmektedir. Özellikle Hız. Peygamber devrinden sonra Kur'ân'da gayet özlü ifade edilen bilgilerdeki boşlukları doldurma merakının ortaya çıkmış olması, Müslümanları evveleminde Ehl-i kitaba dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'e yönlendirmiştir. Ancak bu ihtiyaç Kur'ân'ı Allah'ın kalamı ve vahyi kabul eden kimseler için bir takım müşkillere doğurmuştur:

Kur'ân-ı Kerim'de bazı âyetlerde Yahudilerin kendi kutsal kitaplarında tahrifte bulundukları ifade edilirken²¹⁸ diğer bazı âyetlerde Kitab-ı Mukaddes'in bir kısım âyetlerinin "biz Tevrat'ta... İncil'de..."²¹⁹ kalıplarıyla aynen zikredildiği görülmektedir. Daha da önemlisi bu kalıpla gelen bilgilerin yarısının, vahiy geleneğine uygun olarak "Tevrat'ta ve İncil'de" şeklinde her iki kaynağın birlikte zikredilerek verilmesidir. Hal böyle olunca Ehl-i kitaptan elde edilen bilgilerle ilgili üç seçenek karşımıza çıkmaktadır:

Birincisi: Doğruluğu kesin olan bilgiler. Bunlar Kur'ân-ı Kerim ve Sünnetin onayından geçen bilgilerdir.

İkincisi: Yalan olduğu kesin olan bilgiler. Bunlar da ancak Kur'ân-ı Kerim ve Sünnetin verileri yoluyla yalan ve yanlış oldukları ifade edilen bilgilerdir.

Üçüncüsü de doğru veya yalan olduğu hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunmayanlardır. Dolayısıyla bunlar Hız. Peygamber'in (لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَكْدِبُوهُمْ) "*Ehl-i kitabı ne doğrulayın ne de onları yalanlayın...*"²²⁰ sözünün kapsamında olanlardır. Hız. Peygamber (s.a.) bu tavsiyesini müteakiben "*Allah'a ve indirilene iman ettik*"²²¹

²¹⁸ Mesela bkz. Bakara 2/75; Nisa 4/46; Maide 5/13, 41.

²¹⁹ Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 201, (tvr maddesi).

²²⁰ Buhârî ilgili hadisi *Şehâdât* bölümünde (بَابُ لَا يُسْأَلُ أَهْلُ الشَّرْكِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَغَيْرِهَا) konu başlığı altında alarak sanki onları Allah'a şirk koşanlar gurubunda değerlendirmektedir. Bkz. Buhârî, *Şehâdât* (no: 29). *Tefsir* bölümünde ise Ebû Hüreyre Hız. Peygamber'in bu mezkûr sözünden önce "Ehl-i kitab Tevrat'ı İbranice okuyor ve Müslümanlara onu Arapça açıklıyorlardı" bilgisine yer vermiştir. Bkz. *Tefsir* 13 (no: 4485). *İ'tisâm* bölümündeki rivâyet de *Tefsir* bölümündeki rivâyetle aynı sened ve metinle yer almaktadır. Buhârî, *İ'tisâm* 25 (no: 7362), *Tevhîd* 51 (no: 7542).

²²¹ Burada "*Ey Müminler: Siz de şöyle deyin: Biz Allah'a inanırız. Bize indirilen Kur'an'a da inanırız. Keza İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve onun soyundan gelen peygamberlere gönderilen vahiylerle de inanırız. Yine Musa'ya, İsa'ya ve diğer bütün peygamberlere gönderilen vahiylerle de inanırız.*"

deyiniz, buyurmuştur. *Tefsir* bölümünde ise Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in bu mezkûr sözünden önce "Ehl-i kitab Tevrat'ı İbranice okuyor ve Müslümanlara onu Arapça açıklıyorlardı" bilgisine yer vermiştir.²²² *İ'tisâm* bölümündeki rivâyet de *Tefsîr* bölümündeki rivâyetle aynı sened ve metinle yer almaktadır.²²³ Ebû Hüreyre'nin bu sözünde yer alan bilgilerden Hz. Peygamber döneminde Tevrat'ın İbranice olduğu ve Ehl-i kitabın onu İbranice okuyup Müslümanlara Arapça olarak tefsir ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durumda başka bir problem ortaya çıkmaktadır ki o da, Ehl-i kitabın Tevrat'tan anladıklarını ya da istediklerini Müslümanlara aktarabilme keyfiyetidir. Öyleyse Tevrat'tan okunanların ve onların Tevrat veya Mişna'dan naklettiklerinin ne kadarına hangi ölçüyle onay verilecek veya ne kadarı neye göre reddedilecektir?

Buraya kadar zikrettiklerimizde insanlığın vahiy kaynaklı ortak paydaları olduğu gibi değişkenlerinin de olabileceği ve daha önceki milletlere vahiyle bildirilen hükümlerden bazılarının sonradan gelen başka bir vahiyle değişebileceği anlaşılmaktadır. Bahsedilen ortak paydaları ve değişiklikleri de ancak bir haber olarak bildirilmesi ile bilinmesi mümkündür. Bildirilen bu haberlerin doğruluğunu ise ya Allah'ın, peygamberine indirdiği Kur'ân'dan veya Hz. Peygamber'in çoğu defa âyetlerin tefsiri veya yaşanan bazı olayların beyanı sadedinde ifade ettiği sahih hadislerinden öğrenebiliriz. Önceki ümmetlerle ortak paydaların tasdiki noktasında Kur'ân-ı Kerim'de "biz Tevrat'ta... biz İncil'de... veya biz Tevrat'ta ve İncil'de..."²²⁴ veya "...biz İsrâiloğulları'ndan sağlam bir söz almıştık"²²⁵ kalıplarıyla gelen ifadeler bize rehberlik etmektedir. Kanaatimizce bu şekilde refere edilen ifadeler, söz konusu millet/kavimler tarafından tahrif edilmiş veya başka uygulamalarla değiştirilmiştir. Ancak konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığı için meseleyi bu konuda yapılacak başka çalışmalara bırakıyoruz.

Ebû Mes'ûd 'Ukbe b. 'Amr'ın Hz. Peygamber'den naklen rivâyet ettiği (*إِنَّ بِنَا أَدْرَكَ*)

(النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ، إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاَفْعَلْ مَا شِئْتَ "Vaktiyle gelip geçen peygamberlerin sözlerinden,

Çünkü biz peygamberler arasında hiçbir ayırım yapmayız. Biz bütün benliğimizle Allah'a teslim olmuş kimseleriz." Bakara 2/136 âyeti zikredilmiştir.

²²² Bkz. *Tefsîr* 13 (no: 4485).

²²³ Buhârî, *İ'tisâm* 25 (no: 7362), *Tevhîd* 51 (no: 7542).

²²⁴ Bkz. Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 201, tvr maddesi.

²²⁵ Bakara 2/83. Krş. İsra 17/23-26. Birinci âyetle İsrâiloğulları'ndan alınan söz ve onların nasıl da verdikleri bu sağlam sözden çok azı hariç döndükleri ifade edilir. İkinci âyet ise Müslümanlara indirilmiştir. Ortak paydalar noktasında ne kadar da benzerlik arz etmekte ve yine bu noktada İsra sûresinin 28-38. âyetleri ne kadar da dikkat çekmektedir!

*bütün peygamberlerin üzerinde ittifak ettikleri, insanlığın eriştiği yüksek bir düstûr: Utanmazsan dilediğini yap! sözüdür.*²²⁶ hadisi de peygamberlerin tebliğlerindeki ortak noktaların tasdikine bir örnektir.

Netice itibariyle “İsrâiliyât” denen ve çok geniş bir anlam alanına sahip olan kavramın vahiy kaynaklı olan ve olmayan birçok bilgiyi muhtevi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilerin doğruluğu ve yanlışlığı hususunda bir hükme varabilmek için behemahal Kur’ân-ı Kerim ve Sünnetin ölçüsüne uymak gerektiği aşîkârdır.

Yukarıda sözlük ve terim anlamları üzerinde durduğumuz isrâiliyâtı, konu ile ilgili kaynakların farklı açılardan sınıflandırıp değerlendirmeye tabi tuttuklarını²²⁷ görmekteyiz:

Birincisi, isrâiliyat olarak gelen bilginin İslâm’ın kaynaklarına uygun olup olmaması ile ilgili üç görüş söz konusudur:

1. İslâm’a uygun olanlar,
2. İslâm’a zıt olanlar,
3. Tasdik veya tekzib edilemeyenler.

Bu hususta birinci ve ikinci kısımda herhangi bir problem görülmemiştir. Ancak ihtilafın daha ziyade üçüncü kısımda görüldüğü ve âlimlerin bu hususta farklı görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İkincisi, gelen haberlerin konusu bakımından isrâilî haberler;

1. İnançla ilgili olanlar,
2. İbadet ve ahkâmla ilgili olanlar,
3. İrşâd ve nasihat ile ilgili olanlar olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.

Üçüncüsü de tıpkı kabul ve red açısından hadislerin tasnifi gibidir ki, bu açıdan isrâiliyâtla ilgili yapılan tasnifte üç başlık söz konusudur:

1. Sened ve metin açısından sahîh olanlar,
2. Sened veya metin açısından zayıf olanlar,
3. Mevzû (uydurma) olanlar,²²⁸

²²⁶ Buhârî, Enbiyâ 49 (no: 3483, 3484).

²²⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 249; Aydemir, *Tefsir’de İsrâiliyât*, s. 7-18; Hatiboğlu, “İsrâiliyât”, XXIII, 196, 197.

Burada konumuzla ilgili bir iddiaya değinerek meseleyi noktalamak istiyoruz:

Hiz. Peygamber'den nakledilen kıssalar hakkında, özellikle Ebû Hüreyre'nin sahabeden Abdullah b. 'Amr b. Âs, tâbiinden Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Ehl-i kitapla görüşen kimseler yoluyla bazı isrâilî bilgileri hadis diye naklettiği ileri sürülmüştür. Ancak daha da dikkat çeken durum Ebû Hüreyre'nin bu mahiyetteki bilgileri kaynak göstermeksizin rivâyet ettiğinin belirtilmesidir. Hatta onun bu tarz bazı haberleri Hiz. Peygamber'den işitmediği halde ona isnad ettiği veya râvilerin, ondan duydukları bilgileri Hiz.Peygamber'e dayandırdıkları iddia edilmiştir.²²⁹ Bu iddianın tarafından belli rivâyetler dâhilinde cevaplandırıldığı görülmektedir.²³⁰ Ancak kanaatimizce çalışmamıza kaynaklık edecek rivâyetleri tespit ettikten sonra ilgili iddiayı bu rivâyetlerin değerlendirileceği üçüncü bölümde ele almak daha isabetli olacaktır.

İslâm'dan önceki bütün din ve kültürlerden İslâm'a intikal eden menfî-müsbet, kabul edilebilir olan olmayan nakilleri kapsadığını dikkate alırsak, "isrâiliyyât" kavramının "şer'u men kablena" ilkesinden daha kapsamlı ve geniş bir yelpazeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira "isrâiliyyât" ahkâmın yanında her türlü kültürel ve folklorik bilgileri de içine alırken "şer'u men kablena" sadece ahkâmıla ilgili konuları ele alıp incelemektedir.²³¹ Bu aşamada hem "Ehl-i kitap" hem de "Şer'u men kablena" kavramlarını incelemek yerinde olacaktır.

1.5.3. Ehl-i kitap

Ehl-i kitap²³² tamlaması Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle Yahudi ve Hristiyanlar için kullanılmakta olup "ilâhî bir kitaba inananlar" anlamını ifade etmektedir. Kur'ân dışındaki ilâhî kitaplarda yer almayan bu terkip, terim olarak Müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları anlamına gelmektedir.²³³ Ancak ilahî vahiy irtibatı bulunmayan farklı din ve kültürlerin varlığı da bir gerçektir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan

²²⁸ Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyyât*, s. 7-18; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *Tefsirde ve Hadiste İsrâiliyyât*, trc. Enbiya Yıldırım, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 55-63; Hatiboğlu, "İsrâiliyyât", XXIII, 196, 197.

²²⁹ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 583.

²³⁰ Mesela bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 581-584.

²³¹ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 38.

²³² Ehl-i kitap terkihi Kur'ân-ı Kerîm'de 31 yerde geçmektedir. Bkz. Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 121, 122, ehl maddesi.

²³³ Kaya, Remzi, "Ehl-i Kitap", *DİA*, X, 516, İstanbul 1994.

(رُبُّ الْأَوَّلِينَ) zübürü'l-evvelîn önceki peygamberlere gönderilen vahiylerin içeriği²³⁴

ifadesinden hareketle bu kitapların da ilahi kaynaklı olabileceğini ifade edenler olmuştur.²³⁵

Ehl-i kitap olarak ifade edilen Yahudi ve Hristiyanlar her ne kadar inanmayanlar olarak değerlendirilse de onlarla putperestler hiçbir zaman bir tutulmamıştır.²³⁶ Zira müşriklerin kâfirliği Ehl-i kitabın küfründen ileri bir boyuttadır. Bu itibarla Kur'ân ve sünnetin geneli dikkate alındığında İslâm'ın Ehl-i kitaba yönelik tutumu ile müşriklere karşı tavrının bir olmadığı söylenebilir.²³⁷

Hadislerde Hz. Peygamber'in Ehl-i kitaba yönelik tutumunun değişkenlik arz ettiği görülmektedir. Genelde Ehl-i kitaptan özelde İsrâîloğulları'ndan bilgi nakletme hususunda Hz. Peygamber'den gelen rivâyetleri iki başlık altında incelemek mümkündür:

1. Ehl-i kitaptan Bilgi Naklini Yasaklayan Rivâyetler

Buhârî *İ'tisam* bölümünde bu mesele ile ilgili bir bâb/konu başlığı açmıştır. O "Hz. Peygamber'in 'Ehl-i kitaba hiç birşey hakkında sormayınız' sözü" başlığı altında üç rivâyete yer vermiştir:

Birincisi, Muâviye'ye ait mevkuf bir rivâyettir. Bu rivâyete göre Muâviye, Medine'de bir grup Kureyşliye hadis rivâyet etmiş ve bu arada Ka'bu'l-Ahbâr hakkında "Ehl-i kitaptan bilgi nakledenlerin en doğrularındandır. Bununla birlikte biz onda yalan²³⁸ olduğunu tecrübe ediyorduk."²³⁹ demiştir.

²³⁴ Suarâ 26/196.

²³⁵ Hamidullah, Muhammed, "İslam Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes", çev. İbrahim Canan, *AÜİFD*, Ankara 1979, III, 380.

²³⁶ "Hz. Peygamber'in Ehl-i kitabı müşrikler gibi görmediği ve Medine döneminin başlangıç yıllarında dinî-siyasî bazı mülahazalarla Ehl-i kitabın bir kısım uygulamalarına itiraz etmediği görülür." Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 607. Buradan da bunların, vahiy ortak geleneğinde Hz. Peygamber'e herhangi bir şekilde bildirilmeyen ve İslâm'ın ruhuna da aykırı olmayan bazı uygulamaların olabileceği kanaatindeyiz. Bu durumu "Hz. Peygamber, geçmiş peygamberlere izafe edilen hükümler arasında kitaplarının tahrif edilmemiş kısmında, sübutunu sahih bulduğunu tatbik ediyordu." şeklinde ifade edenler de bulunmaktadır. Hamidullah, "İslam Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes", III, 406.

²³⁷ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 211, 212.

²³⁸ Buhârî'ye yaptığı talikte Mustafa Dîb el-Buğa (تَبْلُو عَلَيْهِ الْكَذِبَ) "Biz onda yalan olduğunu tecrübe ediyorduk" ifadesinin açıklaması sadedinde 'Biz onun bize haber verdiklerinin bir kısmının diğer bir kısmına muhalif olduğunu veya hatalı olduğunu görüyorduk. Bu da onun bize haber verdiklerinin, asıl itibariyle muharref olmasından kaynaklanmaktaydı.' Yoksa bu ifadede kasıt onun bilerek yalan söylediği anlamında değildir, demiştir. Bkz. Buhârî, *İ'tisam* 25 (no: 7362). Farklı görüşler için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 408.

İkincisi, Ebû Hüreyre'ye ait olan şu rivâyettir: “Ehl-i kitap Tevrat'ı İbranice okur, bu okuduklarını da Müslümanlara Arapça açıklarlardı. Bunun üzerine Rasûlullah: ‘Ehl-i kitabı ne tasdik edin ne de yalanlayın. Bize indirilene ve Allah’a iman ettik, deyiniz’ buyurmuştur.”²⁴⁰

Üçüncüsü ise, İbn Abbâs’a ait olan rivâyettir. O “Rasûlullah’a indirilmiş olan kitabınız -kitapların- en yenisiyken sizler nasıl olur da Ehl-i kitaba herhangi bir şey sorarsınız! Sizler o -Kur’ân’ı- halis ve içine hiçbir şey karışmamış olarak okuyorsunuz. Bu Kur’ân sizlere, Ehl-i kitabın Allah’ın kitabını ona başka şeyler katarak değiştirdiklerini, onu kendi elleriyle yazdıklarını ve az bir karşılığa satmak için “Bu Allah’ın katındandır” dediklerini haber vermişken -onlara nasıl sorarsınız!- Dikkat edin! Size gelen -Kur’ân- onlardan ilim almanızı yasaklamaktadır. Allah’a yemin olsun! Onlardan hiçbir kimseyi size indirilmiş olandan size sorarken görmüyoruz.”²⁴¹ demiştir.

Birinci rivâyette Ehl-i kitaptan rivâyet edenler hususunda dikkatli olunması gerektiği belirtilmiştir. Çünkü bu kimseler yalan söylemeseler bile onların verdikleri bilgilerin aslı ve kaynağı itibariyle güvenilir olmadığı vurgulanmıştır.²⁴² İkinci rivâyette Ebû Hüreyre Müslümanlar ile Ehl-i kitap²⁴³ arasındaki dil farkına dikkat çekmiş ve onların, kitaplarını İbranice okuyup Müslümanlara Arapça olarak açıkladıklarını ifade etmiştir. Çünkü burada bilgi kaynağının sağlam olmamasının yanında muhataba yanlış bilgi aktarılması ihtimali de söz kosudur. Üçüncü rivâyet ise bu konuda söz söylemeye mahal bırakmayacak kadar açık ve nettir.

Câbir b. Abdullah’tan gelen bir rivâyette anlatıldığına göre, Hz. Ömer (r.a.) Ehl-i kitaptan birinden aldığı bir sayfa ile Hz. Peygamber’e gelmiş ve sayfayı ona okumaya başlamıştır. Hz. Peygamber bu duruma kızmış ve “Ömer! Onun (burada yer alan bilgilerin) durumuna şaşırıyor musunuz? Hayatım elinde olan Allah’a yemin ederim ki, ben size bembeyaz, tertemiz bir kitap getirdim. Onlara hiç birşey sormayınız. Zira size bir hakikati haber verirler de siz onu yalanlarsınız; size bir bâtulı haber verirler de siz

²³⁹ Bkz. Buhârî, Tefsir 13 (no: 4485), İ’tisâm 25 (no: 7362).

²⁴⁰ Bkz. Buhârî, Tefsir 13, (no: 4485), İ’tisâm 25, (no: 7362), Tevhîd 51, (no: 7542); Ebû Dâvûd, Teraccül 9; Bezzâr, Müsned, XV, 210.

²⁴¹ Bkz. Abdurrezzak b. Hemâm, Musannef, thk. Habîburrahmân el-A‘zamî, el-Mektebetü’l-İslâmî, I-XI, Beyrut 1403, VI, 100, (no: 10159); Buhârî, İ’tisâm 25 (no: 7363).

²⁴² Bu konudaki diğer görüşler için bkz. İbn Hacer, Fethu’l-bârî, VIII, 214, XIII, 408-409.

²⁴³ Rivâyette her ne kadar muhatap kitle Yahudiler olsa da İbn Hacer hükmün umumî olup Hristiyanları da kapsadığını ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer, Fethu’l-bârî, VIII, 214, XIII, 408.

onu tasdik edersiniz. Hayatım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, Musa (a.s.) hayatta olsa bana tâbi olmaktan başka bir şey onun için uygun olmazdı”²⁴⁴ buyurmuştur.

Rivâyetleri değerlendirdiğimizde söz konusu yasakla alakalı birkaç ihtimalden söz etmek mümkündür:

Bu ihtimallerden ilki bahsedilen yasaklamanın ancak hakkında nas bulunmayan durumlar için olmasıdır. Zira nas ile belirlenmiş durumlarda “Bizim şeriatimizin bizatihi kendisi yeterli” olduğu belirtilmiştir. Eğer bir konuda herhangi bir nas bulunmazsa onlara sormaya ihtiyaç bırakmayacak bir araştırma ve istidlale başvurulur. Bununla birlikte şeriatimize göre Kur'an veya Sünnetle tasdik edilmiş hususlar ile geçmiş ümmetlere dair haberler Ehl-i kitaba sormanın nehyedildiği alanlara dâhil değildir.²⁴⁵

İkincisi “Senden önceki kitabı okuyanlara sor” âyetine²⁴⁶ gelince, burada söz konusu olanlar Ehl-i kitaptan iman edenlerdir. Yasak ise ancak onlardan iman etmeyenler için söz konusudur.

Üçüncüsü de, mezkûr yasaklamanın ancak ulûhiyet gibi tevhidle ve risalet gibi inançla ilgili esaslarda olmasıdır.²⁴⁷

2. Bilgi Nakline İzin Veren Rivâyetler

Bu husustaki rivâyet Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs²⁴⁸ tarafından nakledilmiştir.

Ehl-i kitaptan bilgi naklini yasaklayan ve onlara cevaz veren rivâyetleri değerlendiren İbn Hacer (ö. 852/1449), Ehl-i kitaptan bilgi nakline cevaz veren rivâyetin şerhi sadedinde şöyle demektedir:

“Onlardan nakilde size herhangi bir sıkıntı, günah yoktur. Zira Ehl-i kitaptan nakli yasaklayan ve onlardan yazmanın sakıncalı olduğunu belirten rivâyetler bunlara izin verilen rivâyetlerden öncedir. Daha sonra bu konuda genişlik hâsıl olmuştur. Bu konudaki yasak, İslâmî

²⁴⁴ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, I-XLV, Beyrut 1421/2001, XXI, 349 (no: 15156). Bu rivâyet, senedinde yer alan Mücâlid b. Sa'îd sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. Bkz. Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I, 174; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 408; *Müsned* muhakkiki el-Arnâvût da “Hadisin isnâdı Mücâlid sebebiyle zayıftır” demiştir.

²⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 408.

²⁴⁶ “Ey Peygamber! Sana vahyettiğimiz bu kıssaların doğruluğundan yana bir şüphe duyacak olursan daha önceki çağlarda vahyedilen Tevrat'ı okuyanlara (Yahudilere) sor! İşte o zaman bir kez daha anlayacaksın ki rabbin tarafından sana vahyedilenler mutlak doğrudur. Bundan hiç tereddüdün olmasın!” Yunus 10/94.

²⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 408.

²⁴⁸ Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 109, X, 311; Ahmed, *Müsned*, XI, 25, 488; Buhârî, *Enbiyâ* 50; Tirmizî, *İlim* 13. Tirmizî rivâyetle ilgili “hasen-sahih” kaydını düşmüştür.

hükümlerin iyice yerleşmesi öncesi ve dinî esaslar hakkında fitne endişesinin bulunduğu dönem için geçerlidir. Mezkûr sakıncaların izalesi ile Ehl-i kitabın önceki zamanlara dair haberlerini dinlemeye izin verilmiştir. Zira onlardan nakledilen olayların çoğu da vakıya mutabıktır.”²⁴⁹

“İsrâiloğulları’ndan bahsedebilirsiniz -bu konuda- size sıkıntı yoktur” (وَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ) hadisi²⁵⁰ de delil olarak getirilmek sûretiyle İsrâiloğulları’ndan bahsetmenin, onların zamanında meydana gelen ibretlik hadiselerden öğüt, güzel hadiselerden örnek almak amacıyla haberlerini nakletmenin uygun olacağı belirtilmiştir. Hatta sadece İsrâiloğulları değil, onlar dışındakiler hakkında da aynı durumun söz konusu olduğu görüşü dile getirilmiştir.²⁵¹ Kanaatimizce Hz. Peygamber tarafından nakledilen ve başta *Sahîhayn* olmak üzere birçok kaynaktaki yer alan kıssalar da bu görüşün doğruluğunun bir göstergesidir.

İsrâiliyât konusunda yapılan çalışmalardan biri olan *Tefsirde İsrâiliyyât* kitabının müellifi Aydemir mesele hakkındaki kanaatini şöyle özetlemektedir:

“Hz. Peygamberin muhtelif ahvalde îrad buyurduğu hadîsler muvacehesinde buna yüzde yüz bir sınır çizmek gerekir. Şöyle ki:

1. Kur’ân ve hadîsin ruhuna aynen uyan isrâiliyyat alınır.
2. Kur’ân ve hadîsin ruhuna aykırı olanlar atılır.
3. Bu ikisi dışında kalanlar da alınmaz, benimsenmez, kitaplara yazılmaz.”²⁵²

Aydemir isrâiliyâtla ilgili örnekleri sıraladıktan sonra, “Bunlar ne kadar lüzumsuz ve faydasız şeylerdir! Üstelik bunlar Kur’ân’dan alınması gereken ibret ve öğütleri de gölgeliyor. İnsanı lüzumsuzluklar peşinde koşturuyor. Bunlara verilen emeğe acımalı, bunlarla ziyan edilen ömre ağlanmalıdır. Kur’ân, hadis ve bunlardan istinbat edilenler Müslümanlara her bakımdan yeterlidir. Bu kaynaklarda arzu edilen herşey vardır. Onlar, bizi herşeyden ve özellikle bu manasız isrâîlî düzmecelerden müstagni kılmıştır.”²⁵³ diyerek kanaatini ortaya koymaktadır. Gerçekten de

²⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 609.

²⁵⁰ Buhârî, *Enbiyâ* 50 (no: 3461). Eseri şerh eden ve ona dipnotlar düşen Mustafa Dîb el-Bugâ hadiste geçen (حَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) kısmını İsrâiloğulları zamanında meydana gelen şaşılacak olaylar anlamında açıklamıştır.

²⁵¹ İbn Battâl, *Şerhu’l-Buhârî*, VI, 423, 424; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 595; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XII, 117.

²⁵² Aydemir, *Tefsir’de İsrâiliyyât*, s. 18-34.

²⁵³ Aydemir, *Tefsir’de İsrâiliyyât*, s. 34.

Peygamberimiz'in nehyettiği hususlarda genellikle bir câhiliye veya Ehl-i kitap uygulamasının mevcut olduğunu görmekteyiz.²⁵⁴

Ehl-i kitap ile ilgili bu değerlendirmelerden sonra onların dini hükümleri anlamına gelen “şer‘u men kablenâ” ilkesini incelemek yerinde olacaktır. Zira neredeyse incelediğimiz her kıssada bu ilkeye atıfta bulunulmuştur.

1.5.4. Şer‘u Men Kablenâ

Sözlükte “bizden öncekilerin şeriatı” anlamına gelen şer‘u men kablenâ tabiri fıkıh usûlünde Hz. Muhammed'den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlerin Müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı sayılıp sayılmadığını ele alan kaynağın/delilin adı olarak zikredilmektedir. Aynı zamanda “eş-Şerîatü's-sâlife/eş-şerâiu's-sâlife, eş-şerîatü's-sâbika/eş-şerâiu's-sâbika” gibi adlarla da anılan bu delilin, fıkıh usûlü eserlerinde genellikle sünnet, ictihad, istishâb gibi delillerle beraber yahut da geçerliliği tartışmalı olan deliller arasında incelendiği²⁵⁵ ifade edilmektedir.

İslâm Hukuku'na ait eserlerde Ehl-i kitap örf ve âdetleri tespit edildiği gibi, bu örf ve âdetlerin İslâm tarafından tasvip veya reddi konusunda müçtehitlerin ve farklı mezheplerin görüşleri yansıtılmaktadır. Bazen aynı konuda birbirine zıt rivâyetler bulunması sebebiyle bu örf ve âdetlerin İslâm tarafından kabul mü yoksa red mi edildiği hususu kesinlik kazanmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda İslâm âlimlerinin ve mezheplerinin görüşlerine ihtiyaç duyulmaktadır.²⁵⁶

Rasûlullah'tan önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlerin Müslümanlar nazarında ne ifade ettiği önemli bir meseledir. Burada habere dayanan bir bilgi söz konusu olduğundan öncelikle o haberin, bildirene nisbetinin sabit ve sahih olduğunun tesbit edilmesi gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in Allah tarafından Hz. Muhammed'e tebliğ edilen haline uygun olma noktasında kesin bilgi ifade ettiğinde İslâm âlimleri fikir birliği etmiştir. Hz. Peygamber'e (s.a.) izafe edilen hadislerin bilgi değeri ise tespit edilmiş olup, Hadis Usûlü açısından rivâyetler incelenerek bu hadisler, vasıflarına uygun olarak tasnif edilip sahih olanlar olmayanlarından ayrılmıştır. Bu anlamda Şer‘u men kablenâ kabîlinden bilgileri, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde takip edilen usûl ile sahih, zayıf veya uydurma olduğuna dair bir

²⁵⁴ Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehli Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 22.

²⁵⁵ Dönmez, “Şer‘u men Kablenâ”, *DİA*, XXXIX, 15.

²⁵⁶ Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehli Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 22, 23.

değerlendirmeye tâbi tutma imkânımız bulunmamaktadır. Bu sebeple âlimler Kitap ve Sünnette zikredilmemiş önceki ilâhî tebliğlerin Müslümanlar bakımından geçerlilik ve bağlayıcılığından söz edilemeyeceği hususunda ittifak etmiştir.²⁵⁷

Buraya kadar konu hakkındaki en net ifade, yukarıda da belirtildiği üzere, önceki ümmetlere ait olup Kur’ân-ı Kerîm’de ve/veya Hz. Peygamber’in hadislerinde yer almayan bilgilerin Müslümanlar için herhangi bir bağlayıcılığı olmadığı hususunda âlimlerin fikirbirliği ettiği.

Önceki ilâhî dinlere ait olup da Kur’ân-ı Kerîm’de veya Hz. Peygamber’in hadislerinde yer alan hükümleri hüccet değerleri açısından üç kısımda tasnif etmek mümkündür:

1. Müslümanlar bakımından hükmü kaldırılmış olduğuna dair delil bulunanlar.

İslâm âlimleri bunların Müslümanlar için geçerli sayılmadığı hususunda fikir birliği içindedir. Meselâ Kur’ân-ı Kerîm’de Yahudilere yasaklanan yiyecekler²⁵⁸ zikredilmiştir. Müslümanlar açısından ise bu yiyecekler hakkında herhangi bir yasaklamanın söz konusu değildir. Zira âyetteki yasağın taşkınlıkları yüzünden Yahudiler için konduğu ifade edilmektedir. Müslümanlara yasaklanan yiyeceklerin anlatıldığı bir önceki âyette²⁵⁹ ve konu hakkındaki diğer delillerde yasaklananlar arasında mezkûr yiyecekler yer almamaktadır.

Konuyla ilgili Hz. Peygamber’in sünnetinden de bir örnek vermek yerinde olacaktır. Rasûlullah (s.a.) (وَأُجِّلَتْ لِي الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي) “*Bana ganimetler helâl kılındı. Hâlbuki benden önce hiçkimseye helâl kılınmamıştı.*”²⁶⁰ buyurmuştur.²⁶¹ Ganimet, savaş neticesinde düşmandan alınan her türlü mal ve esirleri ifade eden terimdir.²⁶² Bu hadis

²⁵⁷ Dönmez, “Şer‘u men Kablenâ”, *DİA*, XXXIX, 15.

²⁵⁸ “Biz vaktiyle Yahudilere bütün turnaklı hayvanların etini yemeyi yasakladık. Sırt bölgelerindeki veya bağırsaklarındaki yağlar ile kemik ilikleri hariç olmak üzere sığır ve davarın iç yağlarını da yasakladık. Allah’a isyan etmelerinden dolayı onları işte böyle cezalandırdık. Şüphesiz biz hep mutlak doğru söyleriz.” Enâm 6/146.

²⁵⁹ “De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvandan başka yemek yiyecek kimseye haram kılınmış birşey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak üzere kim bunlardan yemek zorunda kalırsa bilsin ki, Rabb’in bağışlayan ve esirgeyendir.” En’am 6/145.

²⁶⁰ Buhârî, Teyemmüm 1 (no: 335).

²⁶¹ Karşılaştırınız Tevrat Yaratılış 14:10/16. Burada ganimetin helal olduğundan bahsedilmektedir.

²⁶² Erkal, Mehmet, “Ganimet”, *DİA*, XIII, 351, İstanbul 1996.

gösteriyor ki ganimet almak, önceki toplumlara bildirilen hükümlere göre haramdı. Fakat Hz. Muhammed ve ümmeti için hüküm değiştirilmiş ve ganimet helâl kılınmıştır.

Önceki ümmetlerde ganimet alınıp alınmadığı veya alınıyorsa bu ganimetlerin nasıl kullanıldığına dair Kur'ân-ı Kerim'de bir bilgiye rastlamamaktayız. Ganimetle ilgili âyetlere²⁶³ baktığımızda bunların Medenî ayetler olduğunu ve ganimetlerin helal kılınması, taksimi vb. konuları muhtevi olduğunu görmekteyiz.

Hadislerde bu konu ile ilgili, *Ganimet Malına İhanet* başlığı altında bizim çalışmamız içinde de yer alan Ebû Hüreyre rivâyeti ile Hz. Peygamber'in hasâisini bildiren rivâyetler söz konusudur. Konuyla ilgili İmâm Buhârî ve Müslim'in ittifakla tahrîc ettikleri Ebû Hüreyre rivâyeti şöyledir:

“...Allah bu peygambere fetih verinceye kadar, bir zaman güneşi bekletti. Neticede ganimet mallarını bir araya topladılar. Derken onları yakmak üzere gökten bir ateş geldi. Fakat ateş o ganimetleri yakmadı. Bunun üzerine peygamber, ordusuna hitaben:

– Sizin içinizde ganimet malına hıyanet edenler var, binâenaleyh her kabileden bir adam benimle bey'at etsin/tokalaşsın, dedi. Onunla tokalaştılar, tam bu esnada birisinin eli peygamberin eline yapışıp kaldı. Peygamber derhâl: Hıyanet muhakkak sizin kabilenizin içindedir. Binâenaleyh senin kabilen benimle tokalaşsın, dedi. Bu kabilenin tokalaşmasında iki yâhud üç kişinin eli peygamberin eline yapıştı. Peygamber, hıyanet sizdedir; sizler ihanet ettiniz, dedi. Bunun üzerine onlar sığır başı gibi altından bir eşyayı getirdiler ve ganimetlerin içine koydular. Akabinde ateş geldi ve o ganimet malını yuttu.”²⁶⁴

Hz. Peygamber'in hasâisi ile ilgili, “Bana ganimetler helâl kılındı. Hâlbuki benden önce hiç kimseye helâl kılınmamıştı.” hadisi hakkında ise Buhârî şarihi Hattâbî (ö. 388/998) aşağıdaki bilgilere yer vermektedir:

“Geçmiş ümmetler için ganimetle ilgili iki durum söz konusudur: Birincisi, önceki bir kısım ümmetlerin peygamberlerine inkârcılarla cihad etme izni verilmemiştir. Böyle olunca onlar için ganimet söz konusu değildir ki, onlara helal kılınsın! İkincisi de kendilerine cihad hususunda izin verilen ümmetlerdir. Onlar da, ganimet olarak bir mal elde ettiklerinde gökten

²⁶³ Nisâ 4/94; Enfâl 8/41, 69; Fetih 48/15, 19, 20.

²⁶⁴ Mesela bkz. Buhârî, Humus 7 (no: 3124), Nikâh 58 (no: 5157); Müslim, Cihâd 32 (no: 1747).

bir ateş iner ve o malı yakardı. Ganimet, bu ümmete helal kılındığı gibi önceki ümmetlere helal kılınmamıştır.”²⁶⁵

İbn Hacer (ö. 852/1449) *Teyemmüm* bölümünde yukarıdaki bilgileri nakletmiş;²⁶⁶ *Humus* bölümünde Ebû Hüreyre rivâyetinin şerhinde de hemen hemen aynı muhtevaya sahip bilgilere yer vermiştir.²⁶⁷

Beyhakî (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sının *Fey ve Ganimetlerin Taksimi* bölümünde bu mesele ile ilgili “Allah, Muhammed (s.a.) ve onun ümmetine ganimeti helal kılincaya kadar geçmiş ümmetlerin onu tasarruf yerlerinin beyanı” şeklinde bir konu başlığı açmış ve bu başlık altında yukarıda mezkûr iki rivâyetin de aralarında bulunduğu dört hadise yer vermiştir.²⁶⁸

Ganimetlerle ilgili yasak hükmünün Hz. Muhammed (s.a.) ve ümmeti için kaldırıldığını belirtmiştik. Bu durumun fiilî olarak Bedir Savaşı akabinde olduğu²⁶⁹ ifade edilmiştir. Hz. Peygamber’e ganimetlerle ilgili soru sorması veya ondan ganimet talebinde bulunması üzerine Enfâl Sûresi’nin ilgili âyetlerinin indiğini belirten Sa’d b. Ebû Vakkâs da şöyle söylemiştir:

“Bedir savaşı bitince ganimet mallarından bir kılıç alarak Rasûlullah’a getirdim ve Ey Allah’ın Rasûlü! Allah, müşriklere karşı kalbime rahatlık verdi, dolayısıyla bu kılıcı bana hediye et, dedim. Bunun üzerine: ‘Bu kılıç ne senindir ne de benim.’ dedi. Ben de belki benim gibi savaşta üstün yararlılık göstermeyen birine verilecektir, dedim. Biraz sonra Rasûlullah (s.a.) bana yaklaştı ve ‘Sen istediğinde bu -kılıç- benim değildi artık benim oldu onu sana bağışlıyorum.’ buyurdu, sonra da Enfâl Sûresi’nin ilk âyetini²⁷⁰ okudu.”²⁷¹

²⁶⁵ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Süleymân, *A'lâmü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahmân Âli Su’ûd, Câmî’atü Ümmi’l-Kurâ, I-IV, Mekke 1409/1988, I, 334.

²⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 568.

²⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 268, 269.

²⁶⁸ Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-X, Beyrut 1424/2003, VI, 475.

²⁶⁹ Bkz. Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârûd, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, I-IV, Mısır 1419/1999, IV, 175 (no: 2551); Ahmed, *Müsned*, XII, 403 (no: 7433); Tirmizî, Tefsir 9 (no: 3085).

²⁷⁰ “Ey Peygamber! Sana [Bedir savaşında elde edilen] ganimetlerin paylaşımı hakkında soruyorlar. De ki: ‘Ganimetlerin asıl sahibi Allah’tır; nasıl paylaşılacağını açıklama ve uygulama yetkisi de Peygambere aittir. Allah’a itaatsizlikten sakının ve aranızdaki çekişmelere son verip birbirinize karşı daha sıcak ve samimi davranın! Eğer gerçekten Mümin iseniz Allah’a ve elçisine itaat edin.’” Enfâl 8/1.

²⁷¹ Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 168 (no: 205); Ahmed, *Müsned*, III, 129 (no: 1556); Tirmizî, Tefsir 9 (no: 3079); Müslim, Cihad 33 (no: 1748); Ebû Dâvûd, Cihad 155 (no: 2740).

2. Önceki ümmetlere ait hükümlerden Müslümanlar için de geçerli olduğuna dair delil bulunanlar. Bunlar Müslümanlar için de geçerli ve bağlayıcıdır. Çünkü bu delil, o hükümlerin İslâm dini çerçevesinde bırakıldığını göstermektedir. Buna Kur’ân-ı Kerim’den örnek verecek olursak:

Oruç, önceki dinlerde farz olduğu gibi Yüce Allah bunu Muhammed (s.a.) ümmetine de farz kılmıştır. Nitekim âyet-i kerimede şöyle buyurulmaktadır: “*Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi, oruç size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz.*”²⁷²

Konunun Sünnet’ten örneğine gelince, kurban, Hz. İbrahim hakkında konmuş bir hükümdü. Bu hüküm, şu hadiste belirtildiği üzere Hz. Muhammed’in ümmeti hakkında da meşru kılınmıştır: (يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الْأَضَاحِيُّ؟ قَالَ: سُنَّةُ أَبِيكَمُ إِبْرَاهِيمَ) “*Yâ Rasûlallah! Bu kurbanlar da nedir?* diye soruldu. *Hz. Peygamber de esasen kurban, atanız İbrahim’in sünnetidir.*” şeklinde cevap verdi.²⁷³

3. Kur’ân-ı Kerîm’de veya Hz. Peygamber’in hadislerinde kabul veya redde dair bir bilgi olmaksızın zikri geçen hükümlerdir. Bu tür hükümlere Kur’ân-ı Kerîm’den şu örneği verebiliriz:

“*Orada (Tevrat’ta) onlar hakkında şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş. Yaralar da kısastır. Kim bunu bağışlarsa (kisas hakkından vazgeçerse) o kendisi için keffâret olur. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler zâlimlerin ta kendileridir.*”²⁷⁴ Bu âyet, Tevrat’ta İsrâiloğulları için konmuş olan bir hükmü haber vermektedir.

Aynı şekilde Allah’ın Salih Peygamber’e hitaben şöyle buyurduğu ifade edilir:

“*Onlara, suyun aralarında paylaştırıldığını haber ver; içme sırası kiminse o gelip suyunu alsın.*”²⁷⁵ Bu âyet, Salih Peygamber ile kavmi arasındaki su ihtilafının halli ile ilgilidir. Buna göre su, gün esasına göre nöbetleşe kullanılacaktır. Deveye ayrılan günde kavmi, ancak onun sütünden faydalanabilecektir. Böyle bir paylaşma hakkında âyette ne kabul ne red ifadesi vardır. Bu tarz bir paylaşmanın Müslümanlar bakımından mensuh olduğuna dair başka bir delil de bulunmamaktadır. Usûlcüler, bu tür hükümler

²⁷² Bakara 2/183.

²⁷³ İbn Mâce, Edâhî 3 (no: 3127).

²⁷⁴ Mâide 5/45.

²⁷⁵ Kamer 54/28.

konusunda bilginlerin ihtilafa düştüğünü belirtirler.²⁷⁶ Fakat doğrusu bu hükümlerin Müslümanlar hakkında da geçerli ve bağlayıcı olduğu kabul edilmektedir. Hz. Peygamber (مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا) “Kim bir namazı unuttur veya uyur kalır da vaktini geçirirse, hatırladığında onu kalsın.”²⁷⁷ buyurduktan sonra “Beni anmak, hatırında tutmak için namaz kıl!”²⁷⁸ âyetini okuması bu görüşü teyit ediyor. Esasen bu âyet Hz. Musa’ya yapılan bir hitabı ihtiva etmektedir ve rivâyete göre Hz. Peygamber, unutulduğu için vaktinde kılınmayan namazın hatırlandığında kazası gerektiğine delil olmak üzere bu âyeti okumuştur. Şu halde önceki toplumlar için konmuş olup da Kur’ân ve sünnette bu şekilde zikredilen hükümlerin Müslümanlar hakkında da geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Allah ve Rasûlü’nün önceki toplumlar için konmuş hükümlerden bazılarını, yukarıda gösterilen şekilde zikretmesi bunların Müslümanlar hakkında da geçerli olduğu hususunda zımnî bir kabul niteliğindedir. Bu sebeple, bazı fakihler, müşterek mülkiyete konu olan bir malın “mühâyee” usûlü ile paylaşılmasını caiz görmüşlerdir. Mühâyee, her bir ortağa müşterek mülkten belirli bir süre tek başına faydalanma hakkının tanınmasıdır. Fakihler bu hükme varırlarken, Salih Peygamber ve kavmi arasındaki su ihtilafının halline dair âyete dayanmışlardır.²⁷⁹

Şer’u men kablenâ ile ilgili tartışmalar kanaatimizce, İslâm öncesi şeriatlara ait hükümlerin hüccet sayılıp sayılmayacağı konusunda asıl görüş ayrılıklarının söz konusu olduğu bu üçüncü kısım ile ilgilidir. Usûl eserlerinin ortaya çıkış sürecinde bu ilke, önceki dinlere ait nakillerin bilgi değeri meselesi dâhil olmak üzere bütün ihtimallerin dillendirilmesiyle teorik zeminde tartışılmıştır. Ancak önceki ilahî kitaplar aslına uygun korunamadığından bu konuda genel kabul gören anlayış, Kur’ân ve sünnetle doğrulanmayan naklî bilgilerin tartışmanın dışında olduğu yönündedir. Nitekim kadim ulemadan İbn Hazm (ö. 456/1063) önceki şeriatlara ait olup Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sahih hadislerinde yer almayan hükümlerle amel etmeyi câiz gören bir

²⁷⁶ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *Usûlü’s-Serahsî*, Dâru’l-Marife, I-II, Beyrut ts., II, 99, 100. Hanefî ve Mâlikîlerin çoğunluğuna, İmam Ahmed b. Hanbel’den rivâyet edilen iki görüşten tercih edilene ve Râzî gibi bazı Şâfiî usûlcülere göre, şer’u men kablenâ’nın bu nevi, Müslümanlar hakkında da geçerli ve bağlayıcıdır. Şâfiîlerin çoğunluğuna, Mutezile, Zâhirîler ve Şia ile Ahmed b. Hanbel’den nakledilen diğer görüşe göre ise bu nevi hükümler, Müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı değildir. Bkz. İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, Riyâd, 1983, II, 160; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, thk. Ebû Musa b. Muhammed Sa’îd el-Bedrî, Beyrut 1412/1992, s. 400-402.

²⁷⁷ Dârimî, Salât 26 (no: 1265).

²⁷⁸ Tâhâ 20/14.

²⁷⁹ Şa’bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yayınları, Ankara 1996, s. 209-211.

âlim bilmediklerini ifade etmiştir.²⁸⁰ Ulemâ arasında durumu tartışmalı olan bu üçüncü kısmın Müslümanlar için de geçerli olması bazı şartlara bağlanmıştır: Bu şartlar söz konusu hükmün Kur’ân ve/veya sünnette yer alması, Müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi bir delil bulunmaması ve yürürlükte bırakıldığına dair bir delilin bulunmaması olarak belirtilmiştir.²⁸¹

Önceki ilâhî dinlerle Hz. Muhammed’in bildirdikleri arasında kaynak birliği bulunduğu kabulü, o dinlere ait hükümlerin kolayca reddedilmemesini beraberinde getirir de İslâm dininin iki ana kaynağının denetimi dışındaki malumâtların bilgi değeri konusunda ciddi kaygıların olması, Müslüman âlimleri “şer‘u men kablenâ” ilkesine doğrudan bir delil işlevi yüklemekten uzak durmaya sevk etmiştir.²⁸² Bundan dolayı şer‘u men kablenâ hususunda olumlu görüş belirten fakihler bile bunun hüccet değerine sahip olmasını Kur’ân ve sünnette zikredilmesi, Müslümanlar bakımından geçerliliği veya geçersizliği yönünde bir açıklama içermemesi şartına bağlamışlar; dolayısıyla bu konuyu Kur’ân ve sünnet kapsamında bir delil olarak değerlendirmişlerdir. Ancak İslâm âlimlerinin bu konuyu ilk dönemlerden itibaren tartışmaları, usûl-i fıkhîteki bir delilin kaynak değerini belirlemenin de ötesinde birtakım gerekçe, amaç ve yararlarının bulunduğu dikkat çekmek içindir.

Her şeyden önce İslâm’ın kendinden önceki ilâhî dinler karşısındaki tavır ve konumunun belirlenmesi bakımından bu ilke özel bir yere sahiptir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de bazen “Tevrat” ve “İncil” isimleri ayrı ayrı bazen de “Tevrat’ta ve İncil’de” şeklinde her ikisi birlikte zikredilerek, Kur’ân’ın kendinden önceki ilâhî bildirimleri doğrulayan bir kitap olduğu²⁸³ ve Hz. Muhammed’in (s.a.) de peygamberlerin ilki olmadığı²⁸⁴ ifade edilmiştir. Bununla birlikte onun daha önceki peygamberleri tasdik ettiği,²⁸⁵ dolayısıyla İslâmiyet’in önceki ilâhî dinlerden tamamen bağımsız yepyeni bir

²⁸⁰ Dönmez, “Şer‘u men Kablenâ”, *DİA*, XXXIX, 16.

²⁸¹ Dönmez, İbrahim Kâfî, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 359.

²⁸² Selef âlimlerinin hiçbir meselede önceki dinlerin mensuplarına ait naklî malzemeye başvurmadıklarını belirten Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, “Eğer bununla sorumlu tutulmuş olsalardı geçmiş peygamberlerin kitapları kendilerine başvurma zorunluluğu bakımından Kur’ân ve sünnet mesabesine getirilmiş olurdu” diyerek aksi bir tutumun fıkıh düşüncesinin üzerine temellendirildiği kaynaklar hiyerarşisini altüst edeceğine dikkat çekmiştir. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu‘temed fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil el-Mîs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1403, II, 339.

²⁸³ Bakara 2/97; Âl-i İmrân 3/3; Mâide 5/46; Fâtır 35/31.

²⁸⁴ Ahkâf 46/9.

²⁸⁵ Bakara 2/101; Âl-i İmrân 3/81.

din olmayıp vahiy zincirinin devamı niteliğinde düşünülmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.

“Tasdik” lafzı içeren bu tür âyetler yanında çok sayıda âyet ve hadiste önceki ilâhî bildirimler hakkında geniş bilgiler verilmekte ve yer yer Müslümanlar için va‘z olunan hükümlerin diğer peygamberler döneminde de geçerli olduğu bildirilmektedir.²⁸⁶ Öte yandan Hz. Muhammed’e indirilen kitap “müheymîn/gözetici” olarak nitelendirilip önceki ilâhî tebliğleri değerlendirme hususundaki temel ölçünün yine Kur’ân-ı Kerîm olduğu²⁸⁷ belirtilmiştir. Bunun yanı sıra Rasûlullah’ın peygamberler zincirinin son halkasını teşkil ettiği²⁸⁸ ve söz konusu tasdikın mutlak nitelikte olmayıp, bir yandan bu çerçevedeki bilgilerin gerçeğe uygunluğunu denetlemek diğer yandan da bu bilgilerin içerdiği hükümlerin yürürlükte olup olmadıklarıyla ilgili yargıda bulunmak için Kur’ân’a ve Hz. Muhammed’in beyanlarına başvurulması gerektiği hatırlatılmıştır. Bu bağlamda dinî konulara ait malzemeye başka toplumlara nispetle daha yoğun bir şekilde konu olduğu tarihen sabit olan İsrâiloğulları’nın bazı gerçekleri perdeleyen ihtilâfları ve Tevrat’ın sonraki nesillere Allah’ın tebliğ ettiği şekilde intikal etmesini önleyen tutumları büyük önem taşıdığı için Kur’ân-ı Kerîm’de bu hususa dikkat çekilmiştir. Meselâ, *“İşte bu Kur’an [tıpkı kişiliği ve hükümdarlığına dair ileri geri konuştukları Süleyman’ın kıssasını dosdoğru şekilde anlattığı gibi] hakkında farklı iddialar ileri sürdükleri birçok konuyu İsrâiloğulları’na en doğru biçimde anlatmaktadır”*²⁸⁹ meâlindeki âyette bu tür ihtilâflara değinilirken, birçok âyette Ehl-i kitaptan bazı zümrelerin tahriflerinden bahsedilmektedir. Bu âyetlerde onların manayı veya kelimelerin yerlerini değiştirerek metni bozdukları, sözü başka sözle değiştirdikleri, kitabın bazı bölümlerini gizledikleri için hak ile bâtılı birbirine karıştırdıkları, eğip bükerek okumak sûretiyle metni anlaşılmaz veya yanlış anlaşılır hale getirdikleri ve kitabın bir kısmını unuttukları şeklinde sıralanabilir.²⁹⁰ Kur’an ve sünnetin bu yaklaşımını dikkate alan İslâm âlimleri önceki ilâhî dinlere karşı kayıtsız kalmamış, bazı müellifler Kitâb-ı Mukaddes incelemelerine özel bir önem vererek mukayeseli

²⁸⁶ Mesela bkz. Bakara 2/135, 183; Âl-i İmrân 3/95; Enâm 6/161.

²⁸⁷ Mâide 5/48.

²⁸⁸ Ahzâb 33/40.

²⁸⁹ Neml 27/76.

²⁹⁰ Bakara 2/42, 59, 75, 140, 146, 159, 174; Âl-i İmrân 3/71, 78, 187; Nisâ 4/46; Mâide 5/13, 14, 41; A‘râf 7/53, 162, 165.

çalışmalar gerçekleştirmiştir.²⁹¹ İslâm âlimlerinin bu yaklaşımı günümüzde de Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal metinlerinde yer alan veya oralardan hareketle ulaşılan, fakat Kur’ân ve sünnettekilerle bağdaşması mümkün olmayan bilgi ve hükümlerin belirlenmesi çalışmalarına tabii bir zemin oluşturmaktadır.

Bu kapsamda “şer‘u men kablenâ” delilinin inanç, ahlâk, ibadet ve muâmelât alanındaki bazı ilke, anlayış ve hükümler bakımından İslâm ile önceki ilâhî dinler arasında görülen benzerlikler konusuna ışık tutma işlevinin göz ardı edilmemesi gerektiği belirtilmiştir²⁹² ki, biz de aynı kanaatteyiz.

Birçok şarkiyatçı Hz. Muhammed’in önceki dinlerden ve özellikle Yahudilikten etkilendiğini hatta iktibaslar yaptığını, İslâmî öğretilerin yapılan bu iktibaslar üzerine temellenip geliştiğini iddia etmiş; bu iddialarını da İslâm ile önceki ilâhî dinler arasındaki benzerliklerle temellendirmişlerdir.²⁹³ Hâlbuki Müslüman âlimlerin ‘şer‘u men kablenâ’ ilkesini ele alırken dayandıkları temel hareket noktası, konunun mevsukiyet sorununun ve nesih tesbitinin bulunmadığı durumlarda önceki ilâhî dinlerin hükümlerini belirli şartlarda geçerli sayma düşüncesidir. Söz konusu yaklaşım meseleye farklı bir bakış açısı getirmektedir. Bu yaklaşım İslâm’ın iki ana kaynağına açık biçimde yapılan atıflar üzerine temellendiğinden, bu benzerlikler ilâhî dinlerin aynı kaynaktan geldiği ve geniş anlamıyla “İslâm” kavramının hepsini kuşattığı tezini destekleyen deliller, asıl din koyucu iradeye tâbi olmanın güven ve huzurunu hissettiren göstergeler ve insanlığın evrensel değerlerde buluşma vesileleri şeklinde telakki edilmiştir.²⁹⁴

²⁹¹ Bu anlamda mesela Muhammed Hamidullah’ın konuyla alakalı üç makalesi takdire şayan ve oldukça ufuk açııcıdır. Bkz. Hamidullah, Muhammed, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler”, çev. İbrahim Canan, *İİFD*, III, sy. 2, ss. 295-318, İzmir 1977; “İslâm Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes (1)”, çev. İbrahim Canan, *AÜİİFD*, III, ss. 379-390, Ankara 1979; “İslâm Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes (36)”, çev. İbrahim Canan, *AÜİİFD*, III, ss. 391-410, Ankara 1979. Yine burada Ekrem Buğra Ekinci’nin İslâm Hukuku ve “Önceki Şeriatler” adlı çalışması zikre değer bir mahiyettedir. Bkz. Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku ve “Önceki Şeriatler”*, İstanbul 2010.

²⁹² Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 365.

²⁹³ Mesela bkz. Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, s. 144-185; Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, s. 7-59; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 149-198; Demir, *Mitoloji Kur’an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, s. 75-85.

²⁹⁴ Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Âdem (a.s.) ile başlayıp Hz. Muhammed (s.a.) ile son bulan nebiler silsilesi temel prensip olarak hep birbirinin takipçisi; bir önceki bir sonrakini müjdelerken arkadan gelen de kendinden öncekini tasdik edici olarak takdim edilmektedir. Bu anlamda İslâm köksüz, geleneksiz, Hz. Muhammed (s.a.) ile başlayan değil; Hz. Âdem ile başlayıp neticede Muhammed (s.a.) ile en mükemmel haline gelen vahiy geleneğinin en son şeklidir. Bu anlamda Muhammed Hamidullah’ın konuyla alakalı yukarıda zikrettiğimiz üç makalesi ve Ateş’in doktora çalışması oldukça ufuk açııcıdır. Bkz. Ateş, Ali Osman, *Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

Sonuç olarak; iyice incelendiğinde görülür ki, “*şer‘u men kablenâ*” aslında müstakil bir kaynak olmayıp nihâî tahlilde Kitap ve Sünnetin kapsamına dâhildir. Zira bu ilke ile ancak, Allah ve/veya Hz. Peygamber (s.a.) o hükmü red ifadesi taşımaksızın ve medh/övgü siyakında zikretmiş olur ve hakkında Müslümanlar bakımından mensuh olduğuna dair delil bulunmazsa amel edilir. O halde bu ilke kapsamına giren hükümlerden Yüce Allah’ın zikrettikleri Kitab’ın, Hz. Peygamber’in zikrettikleri de Sünnetin dışında düşünülemez,²⁹⁵ diyebiliriz.

Genelde isrâiliyât özelde de Ehl-i kitaba ait bilgilerle ilgili bu değerlendirmelerden sonra, doğal olarak aklımıza Hz. Peygamber’in sahip olduğu bilgilerin kaynağı meselesi gelmektedir. Rasûlullah’ın bilgi olarak elde ettiklerini tecrübe yoluyla mı yoksa vahiy yoluyla mı elde ettiği, başka bilgi edinme imkânlarının olup olmadığı, elde ettiği bilgilerin sınırlarının ne olduğuna dair sorular zihnimizi meşgul etmektedir.

1.6. Hz. Peygamber’in Bilgi Kaynakları ve Gayr-i Metlûv Vahiy Meselesi

İnsan tarih boyunca gerek fert gerekse toplum olarak ya bilginin önderliğinde ve egemenliğinde veyahut cehaletin karanlığında hayat serüvenine devam etmiştir. İlk insan/peygamber Âdem (a.s.) ile kaynağı bakımından iki farklı bilgi karşımıza çıkmaktadır: Birisi beşerî/insana ait olan bilgi, diğeri de yaratana izafe edilen ilâhî bilgidir. İlk insanın, insan olma temel vasfının yanı sıra aynı zamanda bir peygamber olduğu göz önüne alınırsa insan-vahiy ilişkisinin insanlık tarihi kadar eski olduğu görülür. İnsanla başlayan bu ilişki, peygamberlik vazifesi anlamında son nebi/peygamber²⁹⁶ Hz. Muhammed ile nihayet bulmuştur.²⁹⁷

Hz. Peygamber, yaşadığı zaman diliminde özellikle de, peygamberlik öncesi hayatında içinde yaşadığı toplumun bir ferdi, Muhammed b. Abdullah’tır ve Abdulmuttalib’in yetim torunudur. Böyle olunca onun için en temel vasıf beşer olmaktır. Bu yüzden peygamberle diğer insanlar arasında ortak payda olan insan/beşer olma vasfını idrak edemeyen müşriklerin elçi olarak bir beşerin gönderilmesine itirazları Kur’an-ı Kerim’de şöyle anlatılmaktadır: “*Yine o müşrikler şöyle dediler: ‘Bu*

²⁹⁵ Bkz. Şa‘bân, *Usûlü’l-fıkıh*, s. 208-212. “Şer‘u men kablenâ” başlığı İbrahim Kâfi Dönmez’in hem *DİA*’daki söz konusu madde hem de tercüme ettiği *Usûlü’l-fıkıh* adlı eserdeki “Şer‘u Men Kablenâ” başlığından özetlenerek verilmiştir.

²⁹⁶ Ahzâb 33/40.

²⁹⁷ Bkz. Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, TDV. Yayınları, Ankara 2009, s. 205, 206.

ne biçim peygamber?! Böyle peygamber mi olur?! Baksanıza tıpkı bizim gibi yiyip içiyor, çarşıda pazarda dolaşıyor...”²⁹⁸

Hız. Peygamber’in Allah’ın elçisi olması onu, temel vasıflarda aynı olduğu diğer insanlardan ayırmaktadır. Bu duruma ilgili âyetler şöyle işaret etmektedir: “Ey Peygamber! De ki o müşriklere: “Bakın, ben de tıpkı sizin gibi bir insanım. Ancak şu var ki bana Allah tarafından ‘Tanrınız bir tek tanrıdır’ diye vahyediliyor...”²⁹⁹ ve “Ey Peygamber! De ki onlara: “Ben de sizin gibi bir insanım. Ancak şu var ki bana Allah tarafından tanrınızın bir tek tanrı olduğu vahyedilmektedir...”³⁰⁰

Allah’ın, insanlık tarihinin hiçbir döneminde onlara doğrudan vahyettiği bilinmemektedir. Son elçi seçilen Hız. Muhammed’in nübüvvet/risaletle görevlendirilmesiyle birlikte vefatına kadar devam edecek yeni bir süreç başlamıştır. Bu süreçte kendisini elçi olarak görevlendiren Allah ile Peygamber arasında özel bir iletişim söz konusudur. Yani genel ismiyle söylenecek olursa, vahiy başlamıştır. Bu bilgi akışı “Allah insanla bilindik şekilde konuşmaz. Ancak iletmek istediği mesajlarını insanın kalbine ilham ederek veya [insan tarafından kavranamaz nitelikteki] bir perde arkasından seslenerek yahut vahyedilmesini dilediği şeyi kendi izniyle vahyeden bir elçi/melek göndermek sûretiyle konuşur...”³⁰¹ âyetinde belirtildiği üzere şu şekillerde meydana gelmektedir:

1. وحيًا Vahyen/insanın kalbine ilham ederek,
2. من وراء حجاب Bir perde arkasından,
3. برسولا Bir elçi vasıtasıyla.

Yukarıda ifade edilen vahiy şekillerinden her biri tek tek peygamberler için Allah için iletişim vasıtası olabileceği gibi bilgi akışı her üç şekilde de olmuş olabilir. Kalbe ilka, ilham ve rüya yoluyla bilgi akışı da yukarıdaki birinci kısma dâhildir. Bu nevi bilgilere Hız. İbrahim’in rüyada oğlunu kurban ettiğini görmesi, Hız. Musa’nın

²⁹⁸ Furkân 25/7.

²⁹⁹ Kehf 18/110.

³⁰⁰ Fussilet 41/6.

³⁰¹ Şûrâ 42/51.

annesine vahyedilmesi ve Hz. Davud’a Zebûr’un verilmesi örnek olarak gösterilebilir.³⁰² Allah’ın Hz. Musa ile konuşması ise ikinci guruba dâhildir.³⁰³

Bu noktada bazı hususlardan söz etmek uygun olacaktır:

Birincisi, Hz. Peygamber hayatta iken meydana gelen olaylar karşısındaki tepkisi bazen sözlü, bazen fiilî, bazen de sukûtî olmuştur. O dönemde sahabe meydana gelen bazı durumlara dair hükümlerin tahlili noktasında Hz. Peygamber’e bunun *kendi kanaati mi* yoksa *Allah’ın bir vahyi mi*, olduğunu soruyorlardı.³⁰⁴ Eğer vahiy ise tam bir teslimiyetle itaat ediyorlardı. Zira bunu Allah emrediyor, yasaklıyor veya tavsiye ediyordu.³⁰⁵ Ancak bununla birlikte onlar vahiy yoluyla da gelsen anlamadıkları durumların anlaşılması noktasında Hz. Peygamber’e sorular soruyorlardı.³⁰⁶ Yok, eğer onlara bildirilen bir hüküm/durum Hz. Peygamber’in kendi kanaati ise maslahata uygun olup olmadığına bakıyorlardı. Bazen de istişareye açık konular beraberce görüşülerek karara bağlanıyordu.³⁰⁷ Yine Hz. Peygamber’in sağlığında insanlar ihtilafa düştüklerinde veya bir sorunları olduğunda ona sorarak problemlerine çözüm arıyorlardı.

İkincisi de, Hz. Peygamber’in vefâtından sonra özellikle tabiîn nesli ve sonrası için bazı problemlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu problemleri iki başlık altında toplayabiliriz:

³⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 233; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, I-XXXII, Beyrut 1430, XXVII, 611. İlgili taksimât için bkz. Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Hüccetullâhi’l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayınları I-II, İstanbul 1994, I, 241.

³⁰³ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, Mektebetü’s-Sevâdî I-II, Cidde 1413/1993, I, 496.

³⁰⁴ Bedir Savaşı’nda Hubâb b. el-Münzir’in Hz. Peygamber’e “İleri geri hareket edemeyeceğimiz bir konum olarak buraya seni Allah mı konuşlandırdı, yoksa senin şahsî savaş stratejin mi?” şeklindeki sorusu ve devamındaki konuşma bunun en açık örneklerindendir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, I, 548, 549; İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî‘, *et-Tabkâtü’l-kübrâ*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1410/1990, II, 10, 11. Yine Ahzab/Hendek savaşında Gatafan Kabilesi’ne savaştan çekilmesine mukabil, Medine’nin hurma hasadının üçte birlik miktarının verilmesini teklif eden Hz. Peygamber’e Sa’d b. Mu‘âz ve Sa’d b. ‘Ubâde bunun bir vahiy mi, yoksa kendi görüşü mü olduğunu sormuşlardır. Hz. Peygamber de bunun kendi görüşü olduğunu ve vahiy olması halinde onlarla bunu istişare etmesi gerekmeyeceğini bildirmişti. Meselâ bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, II, 191, 192; İbn Sa’d, *Tabakât*, II, 53.

³⁰⁵ Mesela bkz. Âl-i İmrân 3/32, 132; Mâide 5/92; Enfâl 8/20, 21, 46; Muhammed 47/33. Bu âyetlerin ortak noktası Allah ve Rasûlüne itaatin gerekliliğidir.

³⁰⁶ Söz gelimi bir defasında Hz. Peygamber haccın farziyetini bildirmiş ve “Ey insanlar! Allah size haccı farz kıldı, haccediniz.” demiş, oradan bir adam “Her sene mi haccedeceğiz, yâ Rasûlallah!” diye üç defa sormuş, sonra Peygamber (s.a.) “Ben evet desem, bu sizin için gerekli olur. Siz de buna güç yetiremezsiniz.” demişti. Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, XVI, 355 (no: 10607); Müslim, Hac 412 (no: 1337).

³⁰⁷ Uhud Savaşı’nın meydan savaşı, Hendek Savaşı’nın ise savunma savaşı olması ve şehrin etrafına hendek kazılması gibi vb. uygulamalar bu kapsamda değerlendirilebilir.

1. Hz. Peygamberin Sünneti demek olan söz, fiil ve takrirleri vahiy kaynaklı mıdır, yoksa kendi görüşleri midir? Yoksa bunların bir kısmı vahiy kaynaklı diğer bir kısmı Hz. Peygamber'in şahsî tasarrufu mudur?

2. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bir sözün Peygamber'e aidiyeti meselesi çok fazla problem olmamıştır. Fakat sonraki zamanlarda bir sözün ona ait olup olmadığı sonraki nesillerde bir sözün ona ait olup olmadığı nasıl tespit edilecektir?

Bu sorular çerçevesinde *Sünnet-Vahiy* ilişkisi veya diğer bir ifade ile Sünnetin kaynağı konusu İslâm'ın ilk asırlarından itibaren günümüze kadar tartışılmalıdır.

Klasik dönem eserlerinde olduğu gibi modern dönemlerde yapılan çalışmalarda da konu çeşitli yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Yaptığımız araştırma esnasında bazı eserlerin belli bölümlerini³⁰⁸ oluşturduğunu gördüğümüz bu meseleye diğer bir kısım çalışmaların tamamının³⁰⁹ hasredildiğini görmekteyiz. Konunun müstakil olarak ele alındığı çalışmalarından bir kısmının da yüksek lisans³¹⁰ ve doktora³¹¹ mahiyetinde olduğunu görülmektedir. Ayrıca elektronik ortamda ilmî çalışmaları erişime açan İSAM ve benzeri kuruluşların sitelerinde yaptığımız veritabanı taraması bu alanda çok miktarda makalenin³¹² kaleme alındığını göstermektedir.³¹³

³⁰⁸ Mesela bkz. eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Abdullatîf Hemîm Mâhîr Yâsîr el-Fahl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 92-103, 139-408; İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sa'îd, *İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk I-VIII, Beyrut ts. I, 96 vd.; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliga*, I, 469-585; Heyet, *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul 1997, ss. 126-164; Bedir, Murteza, *Sünnet Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, TDV. Yayınları, Ankara 2004, s. 48-91; Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2011, s. 60-93, 197-247; Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 117-319.

³⁰⁹ Mesela bkz. Molla Hâtır, Halil b. İbrahim, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye vahyun*, Medine 1425; Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Otto Yayınları, Ankara 2009; Abdulganî Abdulhâlik, *Hücciyetü's-Sünne*, çev. Dilaver Selvi, Şule Yayınları, İstanbul 1996; Denizkuşları, Mahmut, *Sünneti Terk Kur'an'la Amel Meselesi*, Hüner Yayınları, Konya 2008; Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida Yayınları, İstanbul 2011; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Nebevî Sünnet*, çev. Muammer Bayraktutar, Yasin Yayınları, İstanbul 2012; Osmânî, Muhammed Takî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.

³¹⁰ Mesela bkz. Azamatov, Rüstem, *İslam Hukukunda Fiilî Sünnetin Vahiy ile İlişkisi*, AÜSBE., Ankara 2012.

³¹¹ Mesela bkz. Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul 1995; Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Beka Yayınları, İstanbul 2015; Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, TDV Yayınları, Ankara 2009; Akcaoğlu, Faik, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*, MÜSBE., İstanbul 2010 (basılmamış Doktora Tezi).

³¹² Mesela bkz. Hatiboğlu, M. Said, "Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması", *Kur'an-Tefsir Araştırmaları-V*, ss. 23-32, Ensar Yayınları, İstanbul 2003; Keleş, Ahmet, "Sünnet-Vahiy İlişkisi", *DÜİFD.*, I, ss. 151-193, Diyarbakır 1999; Önkâl, Ahmet, "Sünnet-Vahiy İlişkisi ve Gayr-ı Metlûv Vahiy", *Kur'an-Sünnet Sempozyumu*, ss. 55-69, Ankara 1997; Öztürk,

Hız. Peygamber'in gaybı bilip bilemeyeceği meselesiyle de alakalı olarak İslâm ilimler geleneği incelendiğinde, Hız. Peygamber'in Sünnetinin kaynağının ne olduğu veya Kur'an dışı vahiy olup olmadığı hususunda üç temel görüşün olduğu görölmektedir.³¹⁴ Bu görüşleri şöylece sıralamak mümkündür:

1. Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri de Kur'an'ın vahyedildiği gibi Hız. Peygamber'e vahyedilmiştir.

2. Hız. Peygamber'e Kur'an'dan başka hiçbir şey vahyedilmemiştir. Onun Sünneti tamamen kendi kanaat ve görüşleridir.

3. Hız. Peygamber'in bir kısım söz, fiil ve takrirleri vahyin muhtevasından olup diğer bir kısmı onun kendi ictihad, kanaat ve görüşlerinden oluşmaktadır.³¹⁵

Yukarıda üç madde halinde verdiğimiz Sünnet-vahiy ilişkisindeki ayrıma temel teşkil eden görüşün "*Hız. Peygamber'in beşerî tercihleri yahut da rey ve içtihatları*" olduğu belirtilmektedir. Zira bu meseledeki vahiy faktörünün varlığı ve fonksiyonu, Sünnetin tamamının vahiy ürünü sayılıp sayılmamasının da bir ölçüsü kabul edilmiştir.³¹⁶ İslâm âlimleri yukarıda maddeler halinde sıraladığımız görüşleri genelde vahiy konusuyla birlikte değerlendirmişlerdir.³¹⁷ Bu değerlendirme, Hız. Peygamber'in icra ettiği görevin mahiyeti itibariyle onun vahyin gözetiminde bulunmasını gerektirmesi sebebiyledir.³¹⁸

Mustafa, "Hız. Peygamber ve Vahiy", ss. 211-217, Gaziantep 2015; Uraler, Aynur, "Sünnetin Kaynağı Üzerine Tespitler", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV, 2, ss. 81-106, 2006; Demirci, Kadir, "Sünnet'in Kaynağının Rasulullah Olduğunu İleri Sürenlere Reddiye", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2011, VI, sy. 1, ss. 275-287, Zeydiyye sayısı; Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, ss. 157-175, İstanbul 2014.

³¹³ Ayrıca Bkz. Akcaoğlu, *Hız. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, s.7-12.

³¹⁴ Kırbaşoğlu, *Sünnet*, s. 215, 216.

³¹⁵ *Sünnetin Mahiyeti İle İlgili Tartışmalar* başlığı altında konuyu tartışan Kırbaşoğlu, *Sünnetin de-Kur'an gibi- Vahiy Mahsülü Olduğu Görüşü* alt başlığında hemen başlığın altındaki pragrafta Kur'an vahiy ile sünnet vahyinin en temel noktalarına işaret ederek sözlerine şöyle devam etmiştir: "...Sünnet de Allah'ın Hız. Peygamber'e indirdiği bir vahiy ürünüdür. Ancak bu vahiy bir yönden Kur'an vahyinden farklıdır. Zira Kur'an vahiy mu'ciz ve ibadetlerde okunma gibi nitelikleri haiz olduğu halde, Sünnet böyle değildir. Ama bağlayıcılık açısından Kur'an ile Sünnet arasında bir farklılık yoktur." demektedir. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 217. Ancak anlaşıldığı kadarıyla başlıkta yer alan "*Kur'an gibi-*" kısmı Kırbaşoğlu'nun kendi algısı gibidir. Yoksa İslam tarihi boyunca hiçbir âlimin "*Sünnet lafzı ve anlamı bütünüyle, bütün vasıflarıyla Kur'an'ın nazmı gibidir*" şeklinde bir görüş sahibi bilinmemektedir.

³¹⁶ Genç, *Sünnet Vahiy İlişkisi*, s. 163.

³¹⁷ Bkz. şâfi, *Risâle*, s. 118-132; İbn Hazm, *İhkâm*, I, 96, 97.

³¹⁸ Tûr 52/48. Âyeti değerlendiren Tatlı konu ile ilgili kanaatini şu şekilde ifade etmektedir: "İster sünnetin tamamının vahiy olduğu kabul edilsin isterse edilmesin, Hız. Peygamber'in fiillerinde hata üzere bırakılmadığı, ilahî iradeye uygun olmayan herhangi bir davranışın mutlaka vahiy ile

Konu ile ilgili görüşleri tarihi süreçte incelememiz yerinde olacaktır:

Vahiy âyeti³¹⁹ ile ilgili sorulan bir soru üzerine Zührî (ö. 124/742) şöyle söylemektedir: “Vahiy: Allah’ın, nebîsine vahyettiği/iletliği şeylerdir. Allah, bu vahyettiğinden ne kastettiğini de peygamberinin kalbine yerleştirir.”³²⁰ Zührî’nin bu sözünden “vahiy” ile “vahiyden Allah’ın ne kastettiğinin” farklı şeyler olduğu ve “vahiyden Allah’ın ne kastettiğinin” de sünnet olduğu anlaşılmaktadır.

Zührî gibi tâbîinden olan ve neredeyse konu ile ilgili bütün kaynaklarda ismi geçen Hassân b. ‘Atiyye’den (ö. 126/744) gelen ve Sünnetin vahiy olduğunun delili kabul edilen görüş şöyledir: “*Cebrâil (a.s.), Rasûlullah’a (s.a.) Kur’ân’ı indirdiği gibi Sünneti de indiriyordu.*”³²¹ Gerek Zührî gerekse Hassân b. ‘Atiyye ibare olarak olmasa da mana olarak aynı hususu ifade etmektedirler. Burada asıl sorulması gereken Zührî’nin “*vahiyden Allah’ın ne kastettiği*” sözü ile İbn ‘Atiyye’nin “*Kur’ân’ı indirdiği gibi Sünneti de indiriyordu*” sözünün ne anlama geldiğidir. Her iki görüş sahibi de sahabeye veya Hz. Peygamber’e nispet etmeksizin bu görüşleri nakletmektedirler. Bu da bu görüşlerin merfû veya mevkûf nitelikli olmadığını ve onların şahsî kanaatleri olduğunu göstermektedir.³²²

Zührî ve İbn ‘Atiyye’nin bu sözleri Sünnetin vahiy olduğu yönünde genel bir kanaat oluştursa da bize göre bunu destekleyecek başka bir delil olmadan Sünnetin tamamının vahiy olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir.³²³

düzeltildiği âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır. ...Bu durum Hz. Peygamber’in (s.a.) Sünneti’nin bir şekilde vahiy ile ilişkisi olması konusunda şüpheye mahal bırakmamaktadır.” Bkz. Tatlı, Bekir, *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, TDV. Yayınları, Ankara 2014, s. 54, 55. Erdoğan da ‘Bütün sünnetin “takrîrî vahiy” oluşu’ başlığı altında şu bilgilere yer vermektedir: “... Onun vahiy tarafından tashih edilmemiş olan bütün tasarrufları -Rasûlullah’ın (s.a.) hangi özelliğine atfedilirse edilsin- vahyin onayından geçmiş ve doğrulanmıştır. Böylece Kur’ân’da örneklerini verdiğimiz durumların dışında kalan bütün sünnet, hangi türden olursa olsun en alt düzeyde “*takrîrî vahiy*” ya da Hanefî ulemasının dedikleri gibi “*bâtunî vahiy*” niteliğine sahiptir. Bkz. Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s.198, 199.

³¹⁹ Şûrâ 42/51.

³²⁰ Beyhakî, *Esmâ*, I, 496.

³²¹ Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru’l-Muğnî I-IV, Cidde 1421/2000, I, 474.

³²² Tatlı, *Cibrîl Hadisi*, s. 56.

³²³ Son dönemde yapılan çalışmalardan olan *Cibrîl Hadisi*’nde Tatlı, konu ile ilgili kanaatini şöyle dile getirmektedir: “Bize göre buradan anlaşılması gereken, Cibrîl’in Kur’ân’ın yorumu sadedinde, özellikle de Kur’ân’da nasıl yapılacakları ve içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmeyen “taabbudî” meselelerde Hz. Peygamber’i vahiy ile bilgilendirdiğidir. Kur’ân’ın açıklaması tarzında Cibrîl’in zaman zaman Rasûlullah’ı bilgilendirmesi normal karşılanmalıdır.” Bkz. Tatlı, *Cibrîl Hadisi*, s. 57. Konuyu müstakil olarak çalışan Genç, *Sünnetin Tamamını Vahiy Ürünü Kabul Edenler* başlığı altında bu görüşte olanları listelemiştir. “...Bu tarzda genel bir lafzın ‘sünnetin istisnasız tamamını’

İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965) konuyla ilgili görüşü de dikkat çekicidir. Erken dönemlerden önemli bir şahsiyet olan İbn Hibbân *es-Sahîh* adlı eserinde “*Mustafâ'nın Bütün Sünnetlerinin Kendinden Değil, Hepsinin Allah'tan Olduğunu Açıkça Ortaya Koyan Haberler*”³²⁴ şeklinde bir bab başlığı açmıştır. Bu başlık altında iki rivâyete yer vermiş ve önce Mikdâm'ın Allah Rasûlü'nden rivâyet ettiği Erîke hadisi olarak bilinen “*Şüphesiz bana Kitap ve onun dengi verildi. Koltuğuna yaslanmış tok birisinin 'Benimle sizin aranızda/aramızda bu kitap yeter. Bu kitapta helal bulduklarımızı helal, haram bulduklarımızı haram kabul ederiz.' demesi yakındır. Dikkat ediniz, durum böyle değildir.*” meşhur rivâyeti zikretmiştir.³²⁵ İbn Hibbân'ın hem buradaki bab başlığından hem de başlık altında verdiği rivâyetlerden sünnetin tamamını vahiy saydığı anlaşılmaktadır.

İbn Hazm (ö. 456/1063) ise bu konuda şöyle demektedir:

“...Bizim, Allah'tan Rasûlüne gelen vahyi iki kısma ayırmamız doğru olur: Birincisi, nazmı, tertibi itibariyle mu'ciz olup ibadetlerde okunan vahiydir ki, bu Kur'ân'dır. İkincisi de rivâyet edilip nakledilen ve nazmı itibariyle mu'ciz olmayan, ibadetlerde okunmayan vahiydir ki, bu da Rasûlullah'tan (s.a.) bize nakledilen, okunan hadislerden ibarettir. ...Allah, birinci kısım vahiy olan Kur'an'a uymamızı emrettiği gibi ikinci kısım vahye de uymamızı emretmiştir. Bu iki vahiy arasında itaat etme bakımından hiçbir fark yoktur. Kur'ân ve Sünnet birbirine bağlı

içerip içermediğini öğrenebilmek ve gerçekten kimler tarafından savunulduğunu tespit edebilmek için yukarıda isimleri zikredilen ulemanın diğer bütün görüş ve eserlerini okuyup incelemek gerekir ki, bunun çok zor bir durum olduğu ortadır. ... Hatta Hassân b. 'Atiyye'nin “*Cebrâil Kur'ân'ı indirip öğrettiği gibi, sünneti de Hz. Peygamber'e indirip öğretiyordu.*” sözünün bile, genel lafızların tahsise/takyide açık karakterinden ötürü “istisnasız her sünnet için” kullanıldığını söylemek pek de kolay değildir.” diyerek bu işin zorluğuna dikkat çekmiştir. Bkz. Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Beka Yayınları, İstanbul 2015, s. 161, 162. Ayrıca bu konuda en son ve en kapsamlı çalışmalardan biri olan eserde müellif, İbn 'Atiyye'nin kaynaklardaki ifadelerine dikkat çekerek şu bilgileri vermiştir: “Bu söz, kaynaklarda farklı ifadelerle nakledilmiştir. Şöyle ki; *Cebrâil, Hz. Peygamber'e iniyor ve ona Kur'ân'ı öğrettiği gibi sünneti de öğretiyordu.* İbnü'l-Mübârek, *Zühd*, (Nuaym b. Hammâd'ın ziyâdeleri bölümü), s. 454. “*Cebrâil, Peygamber'e (s.a.) Kur'ân'ı indirdiği gibi sünneti de indiriyor, Kur'ân'ı öğrettiği gibi sünneti de öğretiyordu.*”; vahiy Allah Resûlü'ne nâzil olurdu ve *Cebrâil (a.s.)*, onu tefsir edecek sünneti Hz. Peygamber'e haber verirdi; *Cebrâil, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı ve Kur'ân'ın tefsiri olan sünneti indirirdi.*” Ayrıca müellif Şa'bi (ö. 102/712) ve Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/724) da aynı görüşte olduğunu belirtmiştir. Bkz. Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kurân Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, s. 94.

³²⁴ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle I-XVIII, Beyrut 1408/1988, I, 189.

³²⁵ İbn Hibbân'ın delilleri ve konunun tartışması için bkz. Kırbaçoğlu, *Sünnet*, s. 221-223; Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 162, 163. Ayrıca Erike Hadisi hakkındaki tahlil için bkz. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, 175-182. Bu yazının tenkidi için bkz. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 194-199.

olup kaynağının Allah'tan olması bakımından aynıdır. İtaat açısından da ikisinin hükmü aynıdır.”³²⁶

Buradan İbn Hazm'a göre Kur'ân ile Sünnet arasındaki temel farkın, nazmın mu'ciz olması ile ibadetlerde okunması olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın aksine hadisler nazmı itibariyle mu'ciz değildir ve ibadetlerde okunmaz. Ancak bunlar nakledilirler ve okunurlar. Bu yüzden bunlar bazı âlimler tarafından *mervî vahiy* diye isimlendirilmişlerdir.³²⁷ Netice itibariyle İbn Hazm'ın görüşüne göre, Kur'ân ve Sünnet vahiy mahsûlü olma ve kendisine itaatin gerekliliği açısından aynıdır, aralarında hiçbir fark yoktur.

Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de konu ile ilgili şu bilgilere yer vermektedir:

“Bil ki, Rasûlullah'tan rivâyet olunan ve hadis kitaplarından tedvin edilmiş olan Sünnet iki kısımdır:

a. Risalet/Peygamberlik görevinin tebliğine yönelik Sünnet,

Şu âyet-i kerîme Sünnetin bu kısmı hakkındadır: “*Peygamber size neyi verirse, onu alın; size neyi yasaklarsa, ondan kaçının.*”³²⁸

b. Risalet görevinin tebliği kabilinden olmayan Sünnet.

Rasûlullah'ın (s.a.) ictihadı hakkındaki görüşünü Şah Veliyyullâh şu şekilde açıklamaktadır:

“Rasûlullah'ın (s.a.) ictihadı vahiy mesabesindedir. Çünkü Allah Teâlâ onu, görüşünün hata üzerinde karar kılmasından korumuştur. Zannedildiği gibi onun ictihadının nassla belirtilmiş bulunan şeylerden (mansûs) istinbat edilmiş olması gerekmez. Aksine çoğu kez şöyle cereyan eder: Allah Teâlâ ona şeriatın maksatlarını, teşrî', kolaylaştırma ve hüküm koyma kıstaslarını öğretir, bunun sonucunda o da bu kıstaslardan hareketle vahiy yoluyla elde edilmiş olan maksatları açıklar.”³²⁹

Anlayışını risalet temeline dayandıran Dihlevî, Hz. Peygamber'in ictihadlarını da vahiy kapsamında değerlendirmektedir. Zira Hz. Peygamber verdiği kararda hata

³²⁶ İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sa'îd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk, I-VIII, Beyrut ts., I, 96-98.

³²⁷ Tatlı, *Cibrîl Hadisi*, s. 59. İbn Hazm'ın görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Kırbaçoğlu, *Sünnet*, s. 222-225. Ayrıca Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 163-169, 220, 221.

³²⁸ Haşr 59/7.

³²⁹ Dihlevî, *Hüccetullâh*, I, 471.

etmişse vahiy tarafından tashih edilmekteydi. İsabet ettiğinde ise verdiği karar üzere bırakılıyordu.³³⁰ Dihlevî bu konuda İbn Hazm'la aynı görüştedir.³³¹ Hz. Peygamber'in ictihadların tümünün vahiy kapsamında değerlendirilmesinde ise ona göre aşırı bir genelleme söz konusudur.³³²

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) de Sünnetin mahiyeti ve ehemmiyeti hususunda yukarıdaki görüşe paralel olarak şunları zikretmektedir:

“...Nebiyi Zîşan'ın dinî hükümlere ait olan bütün sözleri, birer vahyi ilâhî neticesidir. Çünkü Kur'anıkerim'de: (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) Resulullah havadan söylemez, onun sözü ancak kendisine tebliğ olunan bir vahyi ilâhîdir.) buyurulmuştur. Binaenaleyh Kur'anı Mübîn, Cibrili Emîn vasıtasile tilâvet ve tebliğ edilmiş bir vahyi ilâhîden ibaret olduğu gibi hadisler de peygamberimizin mübarek kalbine lâyh olan birer vahyi ilâhînin, birer ilhamı rabbanînin eseridir. Onun içindir ki, hadislere de “vahyi gayri metlûv” adı verilir, bunlar da vahyin “zâhir” kısmından sayılır. Hazreti peygamberin, bizzat içtihat ve teemmül neticesi olarak beyan buyurduğu herhangi bir hüküm de “vahyi gayri metlûv” vun “bâtın” kısmını teşkil eder.”³³³

Mevdûdî (ö. 1979) konu hakkında şu görüşe yer vermiştir:

“Kur'ân'da toplanan vahiyler üçüncü tür vahye girmektedir. Bunun dışında iki tür vahiy daha vardır. Kur'ân bu iki şekilde de Hz. Peygamber'e emir ve talimatların verildiğini anlatmaktadır.”³³⁴

Mevdudî konuyla ilgili olarak Kur'ân'dan yedi örnek verir. Meseleye nasıl baktığını göstermesi açısından iki örneğin yeterli olacağı kanaatindeyiz:

“Birincisi Bakara suresinin 143 ve 144. âyetlerinden şunu öğreniyoruz: Mescid-i Haram kible yapılmadan evvel Hz. Peygamber, Müslümanlarla birlikte başka bir kibleye dönüp namaz kılarlardı. Allah, kıblenin değiştirilmesi ile ilgili emri verirken daha önceki kıblenin de kendisi tarafından tayin edildiğini tasdik etmiştir. Ne var ki, ilk kibleye dönüp namaz kılınmasıyla ilgili emre Kur'ân'da rastlanmamaktadır. O zaman şu soru sorulmalıdır: Eğer Hz. Peygamber'e

³³⁰ Dihlevî'nin görüşünün değerlendirilmesi için bkz. Kırbasoğlu, *Sünnet*, s. 64, 65. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 278, 280.

³³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 97-105.

³³² Burada Rasûlullâh'ın ictihadlarının vahiy kapsamında değerlendirilmesinden şayet, Hz. Peygamber'in hata üzere bırakılmadığı ve daima Allah'ın gözetiminde ve denetiminde bulunduğu şeklinde bir anlam kastedilmiyor ise, o zaman bunun mutlak kabulü ve bütün hadislerin vahiy ürünü olduğunun söylenmesi makul değildir. Bkz. Tatlı, *Cibrîl Hadisi*, s. 60.

³³³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1988, I, 133.

³³⁴ Mevdûdî, Ebû'l-Alâ, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar, Bengisu Yayınları, İstanbul 1997, s. 94.

Kur’ân’ın dışında herhangi bir vahiy inmiyorsa, kendisine bu emir hangi yoldan veya kaynaktan verildi? Bu, Hz. Peygamber’e Kur’ân’da kaydedilmeyen bazı emirlerin verildiğini gösteren açık bir delildir.

İkincisi Hz. Peygamber zevcelerinden birine bir sır verir. O da bu sırrı başkasına anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, konuyla ilgili eşine sitem eder. O da kendisine, bu sözü başkalarına söylediğini nerden bildiğini sorar. Hz. Peygamber de bunu kendisine her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah’ın haber verdiğini söyler ve:

“Peygamber eşlerinden birine sır olarak bir söz söylediğinde o da bir başkasına bunu haber verdi. Allah da bunu Peygamber’e bildirdi. Peygamber bir kısmını bildirmeyip bir kısmını haber verdiğinde zevcesi ‘bunu sana kim haber verdi?’ dedi. Peygamber de ‘her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan (Allah) bana bildirdi’ dedi”.³³⁵

Mevdûdî bu durumda şu soru sorulması gerektiğini ifade eder:

*“Allah’ın, Peygamberin sır olarak söylediği sözü eşinin başkalarına anlattığını bildirdiği âyet Kur’ân’ın neresindedir? Eğer Kur’ân’da böyle bir âyet yoksa bu, Allah’ın Kur’ân dışında da Peygamberine bazı bilgiler verdiğini göstermez mi?”*³³⁶

Mevdudî, bu şekilde Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında da bazı emir ve talimatların verildiğini, dolayısıyla sünnetin dinî ve hukukî değerinin kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ancak burada başka bir soru akla gelmektedir. O da, şayet sünnet Kur’ân’ın dışında bir vahiyse, iman etme bakımından her iki vahiy de eşit değerde midir? Mevdudî bu soruya vahye iman etmenin asıl dayanağı bilinmedikçe cevap verilemeyeceğini belirtir. Ona göre vahiy hangi nitelikte olursa olsun bize doğrudan gelmemiştir ki kendimiz bunun “Allah’tan” olduğunu anlayıp buna inanalım ve uyalım. Bunu, biz Resûl/elçi vasıtasıyla alıyoruz ve o bize “Bu hidayet bana Allah’tan gelmiştir” diyor. Biz vahye iman etmeden yani bunun Allah tarafından olduğuna inanmadan Peygamber’e iman ederiz ve onun Allah’ın emin ve gerçek elçisi olduğunu kabul ederiz. Ancak bundan sonra sıra bizim Peygamber’in söylediklerine inanıp o vahyin Allah’ın gönderdiği vahiy olduğunu kabul etmemize ve ona uymamıza gelmektedir.

Başka bir deyişle Hz. Peygamber’in risaletine iman etmemizin nedeni Kur’ân değil, tam aksine Kur’ân’a iman etmemizin nedeni Hz. Peygamber’in risaletine iman etmemizdir. Olayların sıralaması önce Kur’ân’ın bize gelmesi, daha sonra onun Hz.

³³⁵ Tahrim 66/3.

³³⁶ Mevdûdî, *Sünnet*, 95.

Muhammed'i bize tanıtmaması ve Kur'an'ı kabul ettikten sonra Hz. Muhammed'i Peygamber olarak tanımamız şeklinde değildir. Aksine şöyledir: İlk önce Hz. Muhammed gelip kendisinin Peygamber olduğunu belirtmiş, daha sonra onun gerçek bir peygamber olduğunu tasdik eden herkes getirdiği Kur'an'ın da Allah'ın kelamı olduğunu kabul etmiştir. Şayet bu açık gerçeği kabul ettiysek, aynı Peygamber "Bana Kur'an'ın dışında da bazı emir ve talimatlar vahiy yoluyla gelir" derse bu sözü doğru kabul etmemize ne mani vardır? Dolayısıyla Hz. Peygamber'e bir elçi vasıtasıyla gelen vahiy ile onun bildirdikleri arasında hiçbir fark yoktur. Eğer, Peygamberliğe iman, vahye imanın asıl dayanağı ise iman ve itaat eden kimse için Hz. Peygamber'in Allah'ın emrini Kur'an âyetiyle veya kendi sözleriyle iletmesi arasında herhangi bir fark yoktur.³³⁷

Netice itibariyle Mevdudî, mantıkî bir örgü kurarak vahye imanın aslında Peygamber'e imandan geçtiğini ortaya koymaktadır.

Muhammed Hamidullah'ın (ö. 2002) bu konudaki görüşü ise şöyledir:

"...Rasûlullah'da iki özellik söz konusudur: 1. Vahiy alan bir Resûl özelliği ki bunda 'yanılmazlık ve hatadan berî olma vasfı' gizlidir; diğeri 2. Fânî bir kul, bir insan olma özelliği. Vahyin gelmediği hallerde Muhammed A.S.S.'in şahsî bir görüş ve uygulaması, şayet daha sonra Allah tarafından neshedilip hükmü ortadan kaldırılmamışsa, Allah bunu tasdik edip destekliyor, demektir. İşte bu şartlar dâhilinde, Allah tarafından nesh veya ilga edilmemiş Muhammed A.S.S.'in 'görüş ve buyrukları Kur'anı Kerîm ile eşdeğer hale gelir. Gerçekten de Kur'anı Kerîm'in 53. Sûresinin 3-4. âyetlerinde Muhammed A.S.S.'in asla kendi heva ve hevesi ile değil, ancak kendisine vahyedilen bir vahiyle konuştuğu açıklanmaktadır..."³³⁸

Hamidullah'ın yukarıdaki görüşünü değerlendiren Tatlı, Hamidullah'ın da vahyin Kur'an'la sınırlı olmadığını ve Kur'an dışında da vahyin varlığından söz edilebilir dediğini dile getirmiştir.³³⁹

M. Said Hatiboğlu'nun konuyla ilgili kaleme aldığı eser³⁴⁰ ve makaleleri incelediğimizde onun, konuyu gayb bilgisi merkezli işlediğini görmekteyiz. O "Hz.

³³⁷ Mevdûdî, *Sünnet*, 105, 106.

³³⁸ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, I-II, İstanbul 1414/1993, II, 902, 903.

³³⁹ Tatlı, *Cibrîl Hadisi*, s. 60, 61.

³⁴⁰ Hatiboğlu, Mehmed Said, "Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması", *Kur'an-Tefsir Araştırmaları-V*, Ensar Yayınları İstanbul 2003, ss. 23-32; a. mlf., *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Otto Yayınları, Ankara 2009; a. mlf., "Prof. Dr Mehmet Sait Hatiboğlu İle 'Kur'an Dışı Vahiy' Üzerine Söyleşi", *İktibâs Dergisi*, sy. 197, ss.22-29, Mayıs 1995.

Peygamber gaybı bilemez, daha doğrusu Allah'ın dışında kimse gayb bilgisine sahip değildir.” tezinden hareketle konuyu değerlendirmiş ve vahy kelimesinin sadece Kur’ân için kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Onun konuyla ilgili söylediklerinin birkaç misalle şöylece özetlenebileceği kanaatindeyiz:

“...Hz. Peygamber’in sünnetini kendi ictihadı olarak görenler de var. Ama kaynak kim olursa olsun, Hz Peygamber ve ashabının kıldıkları namaza hiçbir Kur’ânî itiraz yoktur. Yani Cenab-ı Hakkın tasvibine mazhardır namaz. -Hâlbuki Cenab-ı Hakkın tasvibine mazhar olan bu namazı Kur’ân’da bulamamaktayız- Mamafih Rasulullah’ın bütün yaptıklarının bizzat aldığı talimatla, vahiyle olduğu şeklinde bir iddia ileri sürmek mümkün değildir. Yani bir 23 sene Peygamberliği devam etmiş bir zatın bütün fiillerinin ilahi talimatla olduğu şeklindeki bir iddiayı kabul etmek durumunda değiliz. Çünkü bunun aksini gösteren hadisler var. Bizzat Peygamberimizin Cenab-ı Hakk tarafından itâba maruz kaldığı yerler vardır. -Yani Hz. Peygamber kendi haline bırakılmamıştır- Âyetlerde bunun delilleri var. Yani her hareketi Allah’ın emriyle olsaydı, Rasulullah böyle bir tenkide maruz kalmazdı, diyoruz. Onun dışında, bizzat kendisinin, kendi fiillerine getirdiği değişik yorumlar vardır. Yani değiştirdiği fikirleri vardır.”³⁴¹

Onun bu görüşüne karşı tekâmül eden bir din için bazı hükümlerin zaman içinde değişmesi gayet normal karşılanmalıdır. Nitekim Kur’an’da içki ile ilgili veya kıblenin tahviline dair âyetlerde aynı metodun kullanıldığı görülmektedir. Yine Hatiboğlu’nun görüşüne, bir hükmün zaman içinde değişmesinin onun vahiy olmadığını gösterdiği kabul edilirse, nüzûl bakımından önce olup daha sonra hükümleri kaldırılan veya değiştirilen Kur’an âyetlerinin de vahiy olduğunu söylemenin mümkün olmayacağı şeklinde bir itiraz getirilebilir. Kaldı ki bazı hükümlerde ilga veya değişikliğin söz konusu olması, insan fitratına uygun olan ve vahyin de uyduğu tedricilik ilkesinin tabii bir sonucudur.

Kaldı ki bu, vahyin ortaya koyduğu ve insan fitratına uygun olan tedricilik ilkesinin getirdiği tabii bir sonuçtur. Aksi takdirde “Onun dışında, bizzat kendisinin, kendi fiillerine getirdiği değişik yorumlar vardır. Yani değiştirdiği fikirleri vardır.” itirazını pek tabii âyetler için yani vahyin kendisi için de yapmamız gerekmektedir ki bu da bizi mantıkî bir çıkmaza ve makul olmayan bir yoruma sürüklemektedir.

³⁴¹ Hatiboğlu, “Prof.Dr Mehmet Sait Hatiboğlu İle Kur’an Dışı Vahiy’ Üzerine Söyleşi”, *İktibâs Dergisi*, sy. 197, ss.22-29, Mayıs 1995, s. 28.

“...Peygamberimizin, 1. Vahiyle malumat sahibi olduğu hususlar var, 2. Kendi ictihadını kullandığı yerler var. İslâm dünyasında bu iki kaynağın sınırını ayırdedebilmek ölçüsünü tam olarak koyan, ben şahsen hiçbir âlimi göremedim. Yani bizim için ilahi olan nedir, ilahi olmayan nedir?”³⁴² görüşü de çok makul gözükmemektedir. Yukarıda bilginin kaynaklarını, doğruluğu veya yanlışlığını ortaya koyan İmâm Mâtürîdî’nin de belirttiği gibi bazı konular vardır ki insan bunları sadece haber yani menkûlât yoluyla elde edebilir. Örneğin ibâdetler, ahiret ahvâli, geçmişte yaşanmış hâdiseler ile insanın duyu organları ve tecrübesiyle elde edemediği konular hakkındaki bilgilerimiz bu türdendir.

“...Peygamberimize bizzat icrâ hürriyeti tanıyan âyetler var: “İstersen yap, istersen yapma!” diyen âyetler var. Peygamberimizin siyaset ve devlet idaresi ile ilgili tatbikatlarında tamamen kendi ictihadlarıyla hareket ettiği sahalar var. Şimdi bu sahaların ilahi ve gayr-i ilahi noktalarını ayırt etmemiz mümkün değil bizim için. O bakımdan, vahiy gayri metluv diye bir kaynağı ben hâlâ sarâhaten anlayabilmiş değilim.” sözleriyle zikrettiği durumları Kur’ân dışında vahyin olmadığı görüşüne delil olarak getirdiği anlaşılmaktadır. Yine o:

“Mamafih Rasûlullah’ın bütün yaptıklarının bizzat aldığı talimatla, vahiyle olduğu şeklinde bir iddia ileri sürmek mümkün değildir. 23 sene Peygamberliği devam etmiş bir zatın bütün fiillerinin ilahi talimatla olduğu şeklindeki bir iddiayı kabul etmek durumunda değiliz.”³⁴³ diyerek Hz. Peygamber’in bütün hayatının vahiyle idare edildiğine itiraz etmektedir ki biz de bu görüşe katılmaktayız. Zira aksi bir düşünce Hz. Peygamber’in en temel vasfı olan insan olma özelliğini yok sayıp onu bir melek noktasına getirir. Ancak şunu da unutmamalıyız ki, Hz. Peygamber beşerî değil de risaletle ilgili meselelerde asla kendi haline bırakılmamış, yanlışları mutlaka vahiy yoluyla tashih edilmiştir. Bu anlamda vahyi sadece Kur’ân’la sınırlı tutmak hem realiteye hem de akla uygun görünmemektedir. Netice itibarıyla M. Said Hatiboğlu’nun konuyla ilgili bir takım şüpheleri söz konusu olmuş ve o, bunlara Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında vahiy almadığını söyleyerek çözüm bulmuştur. Ancak bunun isabetli bir görüş olduğunu söylemek çok da mümkün gözükmemektedir.

Değerlendirme

Hz. Peygamber’in bilgi kaynakları meselesinde tâbîünden günümüze kadar olan süreçte yaşamış âlimlerin bir kısmı sünnetin bir bütün ve mutlak olarak vahiy olduğunu

³⁴² Hatiboğlu, a.g.m., s. 28, 29.

³⁴³ Hatiboğlu, a.g.m., s. 29.

savunmuşlardır. Bu görüşün “kudsî hadisler”³⁴⁴ vb. bazı konularla ilgili problemleri de yanında getireceği âşikardır. Ayrıca böyle bir düşünce Hz. Peygamber’i insan olma vasfını görmezden gelip adeta kendi irade ve görüşü olmayan bir melek konumuna getirmektedir ki bu da İslâm’ın temel görüşlerine uygun düşmemektedir. Yine bu düşünce, Kur’an’ın bazı durumlarda Hz. Peygamber’i uyarmış olması gerçeği ile çelişmektedir.

Konu hakkındaki diğer bir düşünce Hz. Peygamber’in Kur’an dışında hiçbir vahiy almadığı şeklindedir. Bu görüşün kabulünün de bazı sıkıntıları beraberinde getireceğini yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla böyle bir görüş makul görülmemektedir.

Üçüncü görüş de en azından gayb, ibadet, ahiret vb. konularla ilgili bilgilerin vahiy kabul edilmesi yönündedir. Bu görüşte olanlar, bir insan olarak Hz. Peygamber’in duyu organları, akıl ve tecrübesi ile elde etmiş olması imkan dâhilinde olmayan bilgi ve uygulamaları bu türdendir.

Biz de Hz. Peygamber’in bir insan olarak tasarruflarının söz konusu olduğuna, bununla birlikte onun Allah tarafından insanlara gönderilen bir elçi olması hasebiyle vahiyle devamlı irtibat halinde olduğu kanaatindeyiz. Ancak onun Kur’ân dışında hiçbir vahiy almadığını söyleyenlerin uygun bir delil ortaya koymadıkları görülmekte hem de Rasûlullah’ın ibadet, âhiret ve gayb gibi konularda bir takım bilgilerden haber vermesi, bu bilgilerin Kur’ân’da zikredilmemiş olması ve bunlara Kur’ânî bir itirazın söz konusu olmaması da bu görüşü yanlışlamaktadır.

Yakın dönemde yapılan çalışmalarda bu durum dile getirilmiş; bundan öte Rasûlullah’ın Kur’ân dışında vahiy almasının bir zorunluluk ve zaruret olduğu ortaya konmuştur.³⁴⁵ Netice itibarıyla bu konudaki değerlendirmemizi şu sözlerle noktalamak

³⁴⁴ “Allah tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber’e bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslûbu ile Allah’a nisbet edilerek rivâyet edilen, Kur’an’la herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi i’câz vasfı da olmayan hadis” şeklinde tanımlanan kudsî hadisin mana itibarıyla Allah’a izafe edilmesi onu diğer hadislerden ayırmaktadır. Bkz. Yılmaz, Hayati, “Kudsî Hadis”, *DİA*, XXVI, 318, Ankara 2002.

³⁴⁵ Mesela bkz. Ahatlı, Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği, s. 252-259; Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 321-331; Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, s. 212-216; Tatlı, Cibrîl Hadisi, s. 74; Akcaoglu, Faik, *Hiz. Peygamber’in Kurân Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 146-183. Konuya dikkat çeken Polat da konuyla ilgili birçok örnek verdikten sonra kanaatini şöyle ifade etmektedir: “Kur’an dışında vahiyler geldiği ortaya çıkınca Hiz. Peygamberin Kur’ân’ın bildirdikleri dışında gayb bilgisi olmadığı iddiasının da mesnedi ortadan kalkar. En azından, Kur’ân dışı vahiylerle Hiz. Peygamber’in gaybe muttali kılınmasının mümkün olduğu ortaya çıkar. Bu da sahîh hadislerdeki bazı gaybî malûmâtın vahye müstenid olmasını gerektirir. Çünkü Hiz. Peygamber’in mesnedsiz, tahminî ve kehânet türünden asılsız

istiyoruz: Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında hiçbir bilgi verilmediğini iddia ederek tefrite düşmek ne ise; mutlak olarak onun bütün hadislerinin vahiy mahsulü olduğunu ifade ederek ifrata kaçmak da aynıdır. Ancak Hz. Peygamber’in bir beşer olarak muttali olamayacağı ibadetler, âhiret ve gaybla ilgili bir takım bilgileri Allah’tan almış olması bir zaruret olarak gözükmektedir. Zira kanaatimize göre, bunun dışındaki ihtimal ve görüşlerin makul ve izah edilebilir bir yönü yoktur.

Bütün bunlardan sonra Hz. Peygamber’den nakledilen kıssaların bilgi olarak ne ifade ettiği meselesine geçmek uygun olacaktır.

Bilgilerimizin bir kısmı duyu organlarımız, bazıları akıl, bazıları ise sadece haber/nakil yoluyla elde edilmektedir. Sünnetin tümünün vahiy mahsulü olup olmadığının tartışmasını yukarıda yapmıştık. Kıssaların ise akılla kavranamayacağı ve mahiyetinin bilinemeyeceği bir gerçektir. Bunların duyu organlarıyla elde edilmeyeceği de âşikardır. Hz. Peygamber’den seneler hatta asırlar önce yaşamış peygamberler ve onların kavimlerine ait hâdiselerin, ibretâmiz durumların ancak haber yoluyla bilinebileceği anlaşılmakta, diğer yollarla elde edilmesi makul ve mümkün gözükmemektedir. Haberle elde edilmesi ise iki ihtimali akla getirmektedir:

Birincisi Rasûlullah’ın yaşadığı kültürel ortamda, özellikle de Medine’de vahiy kültürünün mirasçıları olan Yahudilerin bulunması ve Müslümanların onlarla içiçe yaşaması sebebiyle bu haberleri onlardan duymuş olma ihtimalidir. Bu ihtimali “*Cahiliye Dönemi Araplarda Kıssa*” başlığı altında incelemiş ve söz konusu haberlerin detaylı olarak bilinmediğini ifade etmiştik. Bu bağlamda İbrahimî dinlerin hükümlerindeki ortak özellikleri ve benzerlikleri, kültür transferinin ya da diğer dinleri taklidin bir sonucu olarak görmek yerine aynı kaynaktan beslenmenin doğal bir neticesi olarak değerlendirmenin daha doğru olacağı³⁴⁶ ifade edilmiştir.

İkincisi de Hz. Peygamber’in geçmişe dair verdiği bu bilgileri vahiy, ilham, rüya yoluyla kendisine iletilebileceği ihtimalidir. Çünkü Kur’ân bu konuya açıklık getirmiş ve geçmişlerin haberlerinden olup Hz. Peygamber’e anlatılan bir takım kıssaların hem

bilgileri ümmetine aktarması düşünülemez. Detaylı bilgi için Bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 174, ayrıca detaylı bilgi için bkz. s. 166-178.

³⁴⁶ Güner, Osman, “İbrahimî Dinlerdeki Müşterek Dinî Pratiklerin Yorumlanması Sorunu”, *OMÜİFD*. sy. 12-13, s. 184, Samsun 2001.

gaybın haberlerinden olduğunu hem de başkalarının değil bizzat vahyin kaynaklığında anlatıldığını haber vermiştir.³⁴⁷

Hiz. Peygamber'den nakledilen kıssalar vahiy kaynaklı mıdır, sorusunu böylece ele aldıktan sonra, bir sözün Hiz. Peygamber'e aidiyetinin tesbiti konusuna geçmek yerinde olacaktır.

Hadislerin sübûtu yani Hiz. Peygamber'e aidiyeti hususunda rivâyetlerin Hadis Usûlü esaslarına göre değerlendirilmeleri gerekecektir.³⁴⁸ Bu değerlendirme neticesinde şayet bir hadisin sahihliği ve Rasûlullah'a aidiyeti tespit edilmişse; bunu Allah'ın elçisinin bir buyruğu, yani Allah'tan gelmiş bir emir olarak tatbik etmek ve yaşamak gerekecektir. Böylece o buyruğa bakmak sûretiyle bir şeyin "emredici" helal, haram, "tavsiye edilmiş" müstehap yahut "mübah" olup olmadığını anlamamız mümkün olacaktır.³⁴⁹ Ya da o hüküm, ahlâki bir ilke olarak hayatımızdaki yerini alacaktır.

Bütün bunlardan sonra Hiz. Peygamber'e izafe edilen kıssaların bilgi değerinin ne olduğunu tesbit etmek yerinde olacaktır.

Bilgiyi haberin doğruluk ve yanlışlık bakımından niteliği, usûlleri ve yöntemlerinden bahseden ilk kişinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğu bildirilmektedir.³⁵⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise bilginin ne olduğu, imkânı, değeri ve bilgi edinme yolları; bilginin nasıl meydana geldiği ve dinî bilginin mahiyetinin ne olduğu gibi önemli meseleleri ele alıp tartışan ve İslâm düşüncesinde kendine has bir bilgi sistemi oluşturan ilk kişi olarak zikredilmektedir.³⁵¹ Nitekim Mâtürîdî, eserlerini kendi oluşturduğu bu bilgi sistemini esas alarak meydana getirmiştir. Mâtürîdî'ye göre bilgi kaynakları duyular, haber ve akıl (istidlal) olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır.

³⁴⁷ Mesela bkz. Âl-i İmrân 3/44, Hûd 11/49, Yusuf 12/102, Taha 20/99.

³⁴⁸ Konu ile ilgili bir değerlendirmede şu bilgilere yer verilmiştir: "Herhangi bir rivâyette yer alan bilginin gerçekten vahye dayanıp dayanmadığını; o bilginin tecrübe, genel kültür, başkaları tarafından bilgilendirme, istişare, tahmin, zann-ı gâlip vs. gibi bir yolla değil de vahiy sonucu elde edilmiş bir bilgi olduğunu anlama imkânımız var mıdır? Hadislerin büyük oranda mana ile nakledildiği dikkate alındığında, rivâyetlerde kullanılan lafzın râviler tarafından değişmiş olması da mümkün görünmektedir. Bu açıdan bakılınca konunun gerçekten vahiyle alakasının olması ihtimali bulunduğu gibi, bu alakanın râvilerden biri tarafından kurulmuş olması da aynı derecede muhtemeldir. Her konuda olduğu gibi burada da konuyla ilgili bütün tariklerin toplanmasının ve lafız farklarının ortaya konmasının önemi büyüktür." Bkz. Tatlı, *Cibrîl*, s. 66.

³⁴⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 903.

³⁵⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, Dâru'l-Beşîr, Tantâ 1408, s. 374.

³⁵¹ Özcan, Hanifi, *Matürîdî'de Bilgi Proplemi*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2015, s. 59-65.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr etmenin netice itibariyle insanı çıkmaza götüreceğini, dolayısıyla onu inkarın imkânsız olduğunu bildirmiştir. Aslında kişinin haberi inkâr ettiğini söylemesi, kendisine ait bir görüşü başkasına haber vermesinden başka bir şey değildir. Ayrıca insan, kendi adına-nesebine varıncaya kadar kimliğine ait bütün verileri, çevresinde yer alan çeşitli varlıklara ilişkin bilgilerinden başka, akıl yoluyla bilinemeyen ve kendi duyularının ötesinde vuku bulan olaylara ait bütün bilgileri de ancak haber vasıtasıyla öğrenebilmektedir.³⁵² Ayrıca Mâtürîdî, vahyi de haber içinde değerlendirmiştir.

Sonuç olarak genel bir değerlendirme yapmak gerekirse;

Allah Rasûlü'nün bilgi kaynakları vahiy, duyular ve akıl/istidlaldır. Vahiy haricinde diğer insanlarla ortak bilgi elde etme yolları Hz. Peygamber için de geçerlidir. Hayatının pek çok alanında bu ortak yollarla bilgi elde etmiştir. Fakat bu durum bazen gözden kaçmış ve Rasûlullah'ın, ictihadla elde ettiği pek çok bilginin vahiy yolu ile aldığı iddia edilebilmiştir. Burada bir hususu belirtmek gerekecek ki, o da bilgi hangi yolla elde edilirse edilsin Hz. Peygamber'in vahyin gözetiminde olduğudur.

Bu görüşe ilave olarak, vahiy alanının ictihad ve istişareye kapalı olduğunu belirtmeliyiz. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'in risâlet görevinin bir sonucu olarak bildirdiği hususların yani taabbudî hükümlerle cennet-cehennem ve öncekilerin kıssaları gibi gayba dair konularda vahye müstenid olması görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Namaz, oruç, hac, zekât gibi Kur'ân'da mücmel olarak gelen esaslar ile emirler-nehiyeler ve bunların ayrıntılarını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Aslında Hz. Peygamber hakkında yukarıdaki belirtilen konular aynı zamanda onun peygamberliğinin delillerindendir.³⁵³ Aksi takdirde bu bahsettiğimiz konuların Hz. Peygamber'in ictihadına dayandığı veya onun başkaları tarafından bilgilendirildiğini söylemek gerekir ki, Kur'ân bu duruma bizzat kendisi itiraz etmiştir.

³⁵² Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıryye, İskenderiye ts., s. 7-11; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 46-51; es-Sabûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 49-51.

³⁵³ Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, DİB. Yayınları, Ankara 2011, s. 257.

BÖLÜM II

HZ. PEYGAMBER'DEN NAKLEDİLEN KISSALAR



Kıssalar tesbit edilebildiği ölçüde kronolojik olarak ele alınıp, tarihî bakımdan yakından uzağa doğru bir sıralama yapılacaktır Tarihi tesbit edilemeyen kıssalar ise sonda verilecektir. Kıssaların zamanlarını belirlemede rivâyetlerde geçen peygamber veya bir peygambere nispet edilen kavim isimleri ile belli bir peygamber devrinde yaşandığı bilinen/kabul edilen olaylar esas alınacaktır.

Rivâyetlerin geçtiği kaynaklar taranıp sened-metin mukayesesi yapılarak; buna bağlı olarak da değerlendirmelerde bulunulacaktır. Rivâyetlerin ricali, senedi, kaynağı, sıhhat değeri, senedlerde yer alan râviler, özellikle de zayıf râvilerin zayıflık sebepleri belirtilerek yeri geldikçe bu konularda bilgiler verilecektir.

Kıssaların muhteva değerlendirmesi bağlamında öncelikle musannifler tarafından kıssanın hangi kitap/bölüm ve bâb/konu başlığı altında incelendiği, şarihlerin konuyu hangi bağlamda değerlendirdiği ve modern dönemde konunun gündeme gelip gelmediği vb. meseleler ele alınacaktır.

Çalışmamızda ölçü hadislerin sarahaten merfû olmalarıdır. Bu sebeple mevkûf ve maktû rivâyetler çalışmamızın dışında tutulmuştur. Ancak bir tarikle merfû diğer bir tarikle mevkûf olarak gelen veya birkaç ravisi olup da onlardan biri merfû olarak rivâyet etmişse, merfû rivâyet esas alınmış ve diğer rivâyetler de değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

Metin Tahlili başlığında ise *Sened Tahlili* kısmındaki gerek farklı sahabî râvilerinin rivâyetleri gerekse aynı sahabîden nakledilen farklı tarikler incelenecektir. Bu incelemede bir rivâyet bütün tarikleriyle ele alınacak; daha sonra da diğer rivâyetler incelenerek bunlar mukayeseli olarak değerlendirilecektir. Rivâyetlerin yer aldığı kaynaklarda musannifin hadise hangi bölüm ve/veya başlık altında yer verdiği ve konu ile ilgili varsa açıklamalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca çalışmayı amacından ve ekseninden uzaklaştıracak tartışmalardan kaçınılacak, gerek görülüyorsa bu konular hakkında yapılabilecek çalışmalara işaret edilecektir.

Kıssaların yer aldığı temel hadis musannefatı başta olmak üzere bunlar üzerine yapılan çalışmalarda rivâyetin nasıl anlaşıldığı üzerinde durulacaktır.

Bölüm sonunda kıssalarla ilgili sened ve metin açısından genel bir değerlendirme yapılacaktır.



2.1. Ümmetin Çokluğuyla Gururlanan Peygamber

Suheyb er-Rûmî (ö. 38/659) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Abdurrezzak b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) *Musannefi*'dir. Rivâyet şu şekildedir:

عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ ثَابِتِ الْبُنَانِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ صُهَيْبٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى الْعَصْرَ هَمَسَ، وَاهْتَمَسَ فِي قَوْلِ بَعْضِهِمْ يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ كَأَنَّهُ يَتَكَلَّمُ بِشَيْءٍ فَقِيلَ لَهُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الْعَصْرَ هَمَسْتَ؟ فَقَالَ: ”إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَانَ أُعْجِبَ بِأُمَّتِهِ، فَقَالَ: مَنْ يَقُومُ هَذَا؟ فَأَوْحَى إِلَيْهِ أَنْ خَيْرُهُمْ بَيْنَ أَنْ أَنْتَقِمَ مِنْهُمْ، أَوْ أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوَّهُمْ، فَاخْتَارُوا النَّقْمَةَ فَسَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْمَوْتَ فَمَاتَ مِنْهُمْ فِي يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفًا“

Sened: Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.¹

Suheyb (r.a.) şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.) birgün ikindi namazını kıldıktan sonra dudaklarını kımıldatarak konuşur gibi (hems) yaptı. Hems: Bazılarına göre, birşey söyler gibi dudağını hareket ettirmektir. Kendisine, ‘Ey Allah’ın Rasûlü! İkinci namazını kıldığında dudaklarını kımıldattın’ denildi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurdu:

“Peygamberlerden biri ümmetin çokluğu ile gururlandı ve bunları kim yenebilir, dedi. Allah da o peygamberine: Onları cezalandırmam veya düşmanlarını onların başına musallat etmem arasında onları muhayyer bırak diye vahyetti. Onlar da Allah tarafından cezalandırılmayı seçtiler. Bunun üzerine Allah onlara ölümü gönderdi de bir günde yetmiş bin kişi ölüp gitti.”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.²

2. İbn Ebû Şeybe–Ebû Üsâme–Süleyman b. Muğîre–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.³

3. Ahmed b. Hanbel–‘Affân–Süleyman b. Muğîre–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁴

¹ Abdurrezzak, *Musannef*, V, 420 (no: 9751).

² Abdurrezzak, *Musannef*, V, 420 (no: 9751).

³ İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *Musannef*, nşr. Yusuf Kemal Hût, Mektebetü'r-Rüşd, I-VII, Riyad 1409, VI, 64 (no: 29508).

4. Ahmed b. Hanbel–Abdurrahman b. Mehdî–Süleyman b. Muğîre–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁵

5. Ahmed b. Hanbel–Vekî‘–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁶

6. Ahmed b. Hanbel–‘Affân–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁷

7. Tirmizî–Mahmud b. Ğaylân ve ‘Abd b. Humeyd–Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁸

8. Bezzâr–‘Amr b. Ali–Ebû Davud et-Tayâlisî–Süleyman b. Muğîre–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁹

9. Nesâî–Muhammed b. Osman–Behz–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.¹⁰

10. İbn Hibbân–Ebû Ya‘lâ–İshak b. İbrahim el-Mervezî–Abdurrahman b. İbrahim–Süleyman b. Muğîre–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.¹¹

11. Taberânî–Ebû Müslim el-Keşşî–Ebû Ömer ed-Darîr–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.¹²

12. Taberânî–İshak b. İbrahim ed-Deberî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.¹³

⁴ Ahmed, *Müsned*, XXXI, 267 (no: 18937).

⁵ Ahmed, *Müsned*, XXXIX, 349 (no: 23927).

⁶ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, I-L, Beyrut 1421/2001, XXXI, 262 (no: 18933).

⁷ Ahmed, *Müsned*, XXXI, 269 (no: 18940).

⁸ Tirmizî, Muhammed b. ‘İsa b. Sevrâ, *Sünenü’t-Tirmizî*, Dâru’l-Maârif, Riyâd 1417, Tefsîr 77 (no: 3340).

⁹ Bezzâr, Ahmed b. ‘Amr b. Abdulhâlik el-Basrî, *Müsned*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, I-XVIII, Medine 1415/1994, VI, 16 (no: 2089).

¹⁰ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu‘ayb, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasen Abdulmün‘im Şelebi, Müessesetü’r-Risâle, I-X, Beyrut 1421/2001, VIII, 30 (no: 8579), IX, 227 (no: 10375).

¹¹ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü’r-Risâle, I-XVIII, Beyrut 1408/1988, V, 312 (no: 1975).

¹² Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebe İbn Teymiyye, I-XXV, Kâhire 1415/1994, VIII, 40 (no: 7318).

¹³ Taberânî, *Kebîr*, VIII, 41 (no: 7319).

13a. Beyhakî–Ali b. Ahmed b. ‘Abdân–Ahmed b. ‘Ubeyd es-Saffâr–Muhammed b. İsa–Sa‘îd b. Süleyman– Süleyman b. Muğîre –Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.¹⁴

13b. Beyhakî–Ali b. Ahmed b. ‘Abdân–Ahmed b. ‘Ubeyd es-Saffâr–Muhammed–Süleyman b. Harb ve İbn Âişe–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.¹⁵

Sened Tahlili

Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu kıssayı Rasûlullah’tan sadece Suheyb er-Rûmî (ö. 38/659); ondan Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö. 83/702) ondan da Sâbit el-Bünânî (ö. 127/745) rivâyet etmiştir. Bu haliyle ilk üç nesilde hadisin garîb olarak geldiği anlaşılmaktadır.¹⁶

Suheyb’den (r.a.) rivâyette bulunan Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Sâbit el-Bünânî’nin hakkında herhangi bir olumsuzluk olmayıp güvenilir oldukları belirtilmiştir. Dolayısıyla aslı itibarıyla senedin sahih olduğunu söyleyebiliriz.

Rivâyeti Sâbit el-Bünânî’den Ma‘mer b. Râşid (ö. 153/770), Süleyman b. el-Muğîre (ö. 165/781) ve Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) nakletmiştir.

Genel olarak Ma‘mer’in güvenilir olduğu belirtilmekle birlikte İbn Hacer “*Sika, sebt ve fâdıldır. Ancak Sâbit ve A‘meş’ten rivâyetleri hususunda bir şey/zayıflık vardır.*”¹⁷ demiştir. İmâm Tirmizî’nin onun ilgili rivâyeti hakkında “Hasen” hükmünü vermesi de bu görüşü destekler mahiyettedir.

¹⁴ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, I-X, Beyrut 1424/2003, IX, 257 (no: 18464).

¹⁵ Beyhakî, *Kübrâ*, IX, 257 (no: 18464).

¹⁶ Sened tahlili ile ilgili yapılan işlemler ve mahiyeti hakkındaki şu bilgi, yapacağımız sened değerlendirmeleri için önemlidir: “Ehl-i hadisin sahih hadis tanımı isnâd merkezlidir. Hadisin sıhhatini tespitte isnâdın öncelikli olarak araştırılmasının gerekliliği son derece önemlidir. Zira Hz. Peygamber’in ibadetler ve ahiret ahvali gibi muhtevasının tespiti beşer üstü olan hadisleri de bulunmaktadır. Ayrıca sadece muhtevadan hareketle sıhhat tespiti yapıldığı takdirde doğru olduğu kabul edilen her görüşün Hz. Peygamber’e nispet edilmesi gibi vahim bir durum söz konusu olacaktır.” Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 222, 223. Durum böyle olunca öncelikle ilgili rivâyetlerin senedleri incelenecek; incelenen rivâyetlerden hasen ve sahih olarak tespit edilenler metin değerlendirmesine tabi tutulacaktır.

¹⁷ İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Takribü’l-Tehzib*, thk. Ebû’l-Eşbâl Sağır, Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî, Dâru’l-Âsime, Riyâd 1423, s. 961.

Mezkûr rivâyetin sıhhati hakkında Tirmizî (ö. 279/892) “Bu, hasen garîb bir hadistir”¹⁸ derken Tirmizî şârihlerinden İbnü’l-‘Arabî (ö. 543/1148) “Bu hadis sahihtir”¹⁹ değerlendirmesinde bulunmuştur.

Süleyman b. el-Muğîre tarikinin râvileri de güvenilir görünmektedir. Nitekim Şuayb el-Arnâvût²⁰ “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir. Süleyman dışında ricâli Şeyhayn’ın ricâlidir. Süleyman da Müslim’in ricâlidir.”²¹ ve “Hadisin isnâdı sahihtir”²² diye değerlendirmiştir.

Hammâd b. Seleme tarikinin râvileri hakkında da herhangi bir olumsuz kanaate rastlanmamıştır. Bu tarikin sıhhati hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir. Hammâd dışında ricâli Şeyhayn’ın ricâlidir. Hammâd da Müslim’in ricâlidir.”²³ demiştir.

İbn Ebû Leylâ’nın Suheyb’den, Sâbit’in ise İbn Ebû Leylâ’dan teferrüd etmesi sebebiyle hadis ferd-i mutlak/garîbdir.²⁴ Sıhhat açısından incelediğimizde ise, Süleyman b. el-Muğîre ve Hammâd b. Seleme tarikinin muttasıl, merfû ve sahih; Ma‘mer tarikinin ise hasen olduğu anlaşılmaktadır. Verilen bilgiler dâhilinde rivâyetin sahih olduğu görülmektedir. Hadisin garîb olmasına gelince; Hadis Usûlü’nde garîb/ferd-i mutlak,

¹⁸ Tirmizî, Tefsîr 77 (no: 3340). Tirmizî “Bu, hasen garîb bir hadistir” demiştir. Söz konusu tabir: “Bu tek isnâdla rivâyet edilmiş ve hasen seviyesinde bir hadis demektir. Buna göre söz konusu hadis hasen li zatihidir; onun hasen olabilmesi için başka isnâdlardan rivâyetine ihtiyaç yoktur.” Bkz. Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 228.

¹⁹ İbnü’l-‘Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Me‘âfirî, *‘Aridatü’l-ahvezî bi şerhi Sahîhi’t-Tirmizî*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, I-XIII, Beyrut ts., XII, 240.

²⁰ Muhakkik Şuayb el-Arnâvût’un Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde ve İbn Hibbân’ın *Sahîh*’indeki rivâyetlerin sıhhatine dair verdiği bilgiler mezkûr iki esere yaptığı ta‘likâtında yer almaktadır. Dolayısıyla verilen kaynaklardaki ilgili bilgiler dipnotlarda yer alan ve el-Arnâvût’a ait olan bilgilerdir.

²¹ Ahmed, *Müsned*, XXXI, 268, XXXIX, 349.

²² İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 157.

²³ Ahmed, *Müsned*, XXXI, 263, 270.

²⁴ Hadisçiler, genellikle mutlak olarak ferd deyince Ferd-i Mutlakı, garîb deyince de Ferd-i Nisbî’yi kastederler. Bkz. Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi Mukaddimesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 110 (Bundan sonra bu eser *Mukaddime*, olarak kaynak gösterilecektir). Müttekaddimîn döneminde garîb tanımının merkezinde yer alan İbn Mende’nin tarifini nakleden İbnü’s-Salâh, daha sonra iki kavram arasındaki farkı “ferd hadisin bütün çeşitlerinin garîb kapsamında sayılamayacağını söyleyip efrâd-ı buldâniyyeyi örnek vererek” dile getirmiş ve teferrüdün garâbetten daha umûmî olduğu tesbitini yapmıştır. (*Ulûmü’l-hadîs*, s. 270). Dolayısıyla buradan hareketle, müttekaddimîn dönemindeki kullanımında ferd ve garîb hadis arasında umum-husus ilişkisi olduğu görülmektedir. Buna göre her garîb hadis aynı zamanda ferddir, ancak her ferd hadis garîb değildir. Şu halde bir hadis usûlü ıstalahı olarak çalışmamızda Ferd-i Mutlak için Garîb, Ferd-i Nisbî için de Ferd ifadesi kullanılacaktır. Ayrıca senedlerin değerlendirilmesinde *aslu’s-senedi* tâbiîn kabul eden görüşe göre, yani tâbiîn’in sahâbeden rivâyeti esas alınarak yapılacaktır.

sahabeden rivâyet eden tâbiîn ve etbeu't-tâbiîn rivâyetinde tek kalmasıdır. Bu tabirin ise rivâyetin sıhhatine dair bir değerlendirme olmadığı belirtilmiştir.²⁵

Metin Tahlili

Ma'mer b. Râşid tariki ile gelen rivâyet Abdurrezzak, Tirmizî ve Taberânî'de yer almaktadır. “Rasûlullah (s.a.) birgün ikindi namazını kıldıktan sonra dudaklarını kımıldatarak konuşur gibi (hems) yaptı. “Hems: Bazılarına göre, birşey söyler gibi dudağını hareket ettirmektir.”²⁶ Kendisine, ‘Ey Allah’ın Rasûlü! İkinci namazını kıldığında dudaklarını kımıldattın’ denildi” sözünün sahabî râvi Suheyb’e (r.a.) ait olduğu anlaşılmaktadır. Sonra da Rasûlullah (s.a.) kendisine sorulan soru üzerine “*Peygamberlerden biri ümmetinin çokluğu ile gururlandı*” ifadesiyle başlayan rivâyeti haber vermiştir. Allah bu peygamberin kavmini cezalandırmak veya düşmanları onlara musallat kılmak arasında muhayyer bırakmıştır. Onlar da ölümü tercih etmişler ve bir günde 70.000 kişi ölmüştür.

Kaynaklarda Ma'mer tarikiyle gelen rivâyetler arasında fark olmadığı görülmektedir. Ancak Abdurrezzak ve Tirmizî'de yer alan rivâyette Suheyb (r.a.) (وَكَانَ إِذَا صَلَّى) (حَدَّثَنَا الْحَدِيثُ حَدَّثَنَا الْحَدِيثُ الْآخِرُ) “Hz. Peygamber bu hadisi bildirdikten sonra başka bir hadis daha zikretti” diyerek *Ashâbu Uhdûd* kıssasını nakletmiştir.

Süleyman b. el-Muğîre tariki İbn Ebû Şeybe, Ahmed, Bezzâr, Nesâî, İbn Hibbân ve Beyhakî'de yer almaktadır. Bu rivâyette yer alan (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى هَمَسَ) “Rasûlullah (s.a.) namaz kılınca anlamadığımız ve bize haber vermediği bir şeyler fısıldadı.” ifadesinde Hz. Peygamber'in hangi namazı kıldığı

²⁵ “Garâib'in ekseri sahîh olmamakla berâber nefse'l-emirde garâbet sıhhate münâfi değildir. Bir hadîs-i Garîb, ricâlindeki vüsûk ya'nî adâlet ve hıfz derecesine göre kâh Sahîh, kâh Hasen, kâh da Zaîf olur.” Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 110; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1992, s. 138, 139. Ayrıca bkz. Sâlih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, İFAV. Yayınları, İstanbul 1996, s.191. Böyle bir rivâyet, teferrüd eden râvînin durumuna göre sahih, hasen, zayıf veya uydurma olabilir. Tirmizî'nin (حَدِيثٌ حَسَنٌ) ifadesi sıhhat derecesini ifade ederken, (حَدِيثٌ غَرِيبٌ) ifadesi herhangi bir tabakada râvînin rivâyetinde teke düştüğünü ifade eder. Tirmizî'nin (حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ) hükmünü verdiği rivâyetlerin ona göre hasen li zâtihî derecesinde olduğunu söylemek de mümkündür. Bkz. Ağırman, Cemal, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *CÜİFD.*, X/2, ss. 55-107, Sivas 2006, s. 82.

²⁶ Buradaki (هَمَسَ) “hems” kelimesinin açıklanmasının ise râvilerden birine ait olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Mübârefkûrî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Dâru'l-Fikr, I-X, Kahire ts., IX, 259.

belirtilmezken orada bulunanlar onun ne fısıldadığını da anlamadıklarını ifade etmişlerdir.

Hiz. Peygamber'in (فَطِنْتُمْ لِي؟) “Benim hakkımda bir şey fark ettiniz mi” sorusuna cevap olarak farklı rivâyetlerde yer alan (فُلْتُ: نَعَمْ) “Ben evet dedim”²⁷, (قَالَ قَائِلٌ: نَعَمْ) “Birisini evet dedi”²⁸, (فُلْنَا: نَعَمْ) “Biz evet dedik”²⁹ ve (قَالُوا: نَعَمْ) “Evet dediler”³⁰ gibi râvilerden kaynaklandığını düşündüğümüz farklı lafızlarla ama sonuç itibarıyla “Evet” sözcüğü ile mukabele edilmiştir. Bu cevabın akabinde Rasûlullah (إِنِّي ذَكَرْتُ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ أُعْطِيَ جُنُودًا مِنْ قَوْمِهِ) “Kavminden kendisine ordular verilmiş bir peygamber hatırladım” diyerek kıssayı anlatmıştır. Hadis âlimleri bu tarikte yer alan (فَقَالَ: مَنْ يُكَافِي هَؤُلَاءِ، أَوْ مَنْ يُعْطَى هَؤُلَاءِ أَوْ كَلِمَةً شَبِيهَةً بِهَذِهِ) “Bunları kim savabilir veya kim yenebilir veya buna benzer bir söz söyledi”³¹ ifadesindeki şüphenin³² râvi Süleyman’a ait olduğunu belirtmiştir.

Kıssadaki peygamber, kavmi hakkında (فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: اخْتَرْ لِقَوْمِكَ بَيْنَ إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ أُسَلِّطَ) düşmanların kendilerine musallat kılınması, açlık veya ölüm seçeneklerinden biriyle muhayyer bırakılmıştır. (فَقَالُوا: أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ، نَكِلُ فَاسْتَشَارَ قَوْمُهُ فِي ذَلِكَ) Söz konusu peygamber bu durumu kavmi ile istişare etmiş, onlar da konuyla ilgili onun karar vermesinin uygun olacağını belirtmişlerdir. Bunun üzerine o peygamber (وَكَانُوا يَفْرَعُونَ إِذَا فَرَعُوا إِلَى الصَّلَاةِ) (فَقَامَ إِلَى صَلَاتِهِ) namaza durmuştur. Onun kavmi de (اللَّهُمَّ إِنْ تُسَلِّطْ عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِهِمْ فَلَا، أَوْ الْجُوعُ فَلَا، وَلَكِنْ الْمَوْتُ) Neticede bu peygamberin üç durumdan ölümü seçtiği ve (فَمَاتَ مِنْهُمْ سَبْعُونَ أَلْفًا فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)³³ üç günde onlardan 70.000 kişinin öldüğü belirtilmiştir.

Bu tarikle gelen rivâyetlerin sonunda anlamı değiştirmeyecek farklarla, Rasûlullah (s.a.) sahabenin anlamadığı o fısıltının/dudak hareketinin Allah’a sığınma anlamındaki (قَالَ: فَهَمْسِي الَّذِي تَسْمَعُونَ أَقُولُ: اللَّهُمَّ بِكَ أَخَاوُلُ، وَبِكَ أَصَاوُلُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِكَ) “İşittiğiniz bu

²⁷ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VI, 64.

²⁸ Ahmed, *Müsned*, XXXI, 267.

²⁹ Ahmed, *Müsned*, XXXIX, 349; Bezzâr, *Müsned*, VI, 16; İbn Hibbân, *Sahih*, V, 312.

³⁰ Nesâî, *Kübrâ*, IX, 227.

³¹ Ahmed, *Müsned*, XXXI, 267; Ahmed, *Müsned*, XXXIX, 349; Nesâî, *Kübrâ*, IX, 227.

³² Ahmed, *Müsned*, XXXI, 267.

³³ Süleyman tarikinin Ahmed’deki iki rivâyetten biri (Ahmed, *Müsned*, XXXIX, 349 (no: 23927)) hariç, tüm rivâyetlerde “üç gün ve 70.000” bilgisi yer almaktadır.

fısıltımda 'Allahım! Ancak senden güç alır ve senin yardımınla saldırırım, güç ve kuvvet ancak seninledir.' ” duası olduğunu ifade etmiştir.

Bu tarikle ilgili Bezzâr'da bulunan Ebû Davud et-Tayâlisî'nin Süleyman b. Muğîre'den naklettiği rivâyet ise oldukça dikkat çekicidir. (إِبْنُ دَكْنُوتٍ نَبِيًّا أَعْجَبَهُ كَثْرَةُ قَوْمِهِ فَقَالَ: لَنْ)³⁴ Bu rivâyete göre kıssadaki peygamber, kavminin çokluğu ile övünmüş ve onları hiçbir gücün mağlup edemeceğini veya onların asla yenilmeyeceklerini ifade etmiştir.

Hammâd b. Seleme tariki ise İmâm Ahmed, Nesâî, Taberânî ve Beyhakî'de yer almaktadır. Bu tarikte (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَيَّامَ حُتَيْنٍ يُحْرَكُ شَفَتَيْهِ بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ بِشَيْءٍ، لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ)³⁵ “Rasûlullah (s.a.) daha önce bunu yapmadığı halde Huneyn günlerinde sabah namazından sonra birşeyler -söyleyerek- dudaklarını kıpırdatıyordu” ifadesi dikkat çekmektedir.

Rasûlullah'ın (إِنَّ نَبِيًّا كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَعْجَبَتْهُ أُمَّتُهُ)³⁶ “Sizden önceki peygamberlerden biri ümmetinin çokluğu ile gururlandı” sözüyle hadiste zikri geçen peygamberin daha öncekilerden olduğunu haber vermiş; ancak onun kim olduğunu bildirmemiştir.

Yine bu kavim savaş, açlık ve ölüm seçeneklerinde muhayyer bırakılmış; onlar da ölümü seçmişlerdir. Neticede üç günde 70.000 kişi ölmüştür.³⁵

Rivâyetin sonunda yer alan (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَأَنَا أَقُولُ الْآنَ، حَيْثُ رَأَى كَثَرَتَهُمْ: اللَّهُمَّ بِكَ)³⁶ “Rasûlullah (s.a.) ‘Şimdi ben -onların çokluğunu gördüğü zaman- Allahım! Ancak senden güç alır ve senin yardımınla saldırır ve savaşırım’ ” ifadesi Hz. Peygamber'in kendi durumu ile anlattığı kıssadaki peygamberin durumu arasında kurduğu irtibatı göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Kıssanın anlatılma zamanıyla ilgili Ma'mer tarikinde ikindi namazı sonrası, Hammâd tarikinde ise Huneyn savaşı günlerinde bir sabah namazını müteakip Hz.

³⁴ Bezzâr, *Müsned*, VI, 16.

³⁵ Ancak Nesâî'de yer alan rivâyette (فَمَاتَ مِنْهُمْ فِي لَيْلَةٍ سَبْعُونَ أَلْفًا) “Bir gecede 70.000 kişi öldü” ifadesi yer almaktadır. Bkz. Nesâî, *Kübrâ*, VIII, 30.

³⁶ Ahmed, *Müsned*, XXXI, 269.

Peygamber'in bu sözü söylediği bilgisi bulunmaktadır.³⁷ Süleyman b. Muğîre tarikinde ise bu konuda herhangi bir bilginin yer almadığı görülmektedir.

Değerlendirme

Rivâyetleri değerlendirecek olursak, Rasûlullah'ın kıssayı Huneyn savaşı esnasında hatırladığını ve kendi ordusu ile kıssada zikredilen peygamberin ordusu arasında ordunun çokluğu bakımından bir irtibat kurduğunu söyleyebiliriz. Zira o gün Müslümanlar için dikkat çeken bir kalabalık ve sayı bakımından gözleri dolduran bir çokluk söz konusuydu.³⁸ Hatta Müslümanların “Bu orduyu kim yenebilir!” diye bir düşünceye kapıldıkları anlaşılmaktadır.³⁹ Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de bu durum şöyle anlatılmaktadır:

*“Doğrusu Allah size birçok savaş meydanında ve tabii ki Huneyn savaşında da yardım etti. Hani hatırlarsanız, o savaşta sayıca kalabalık oluştunuz sizi böbürlendirmiş ama kuru kalabalığın size hiçbir faydası dokunmamıştı. Dahası savaş alanı olanca genişliğine rağmen size dar gelmiş ve nihayet düşman karşısında bozguna uğrayıp geri çekilmişsiniz.”*⁴⁰ Böylesi bir ortamda Hz. Peygamber savaştan önce namaz kılmış ve fısıltı ile Rabbine yalvarmıştır. Bu durum ise ashabin merakını mucip olmuş; Rasûlullah da *“Allahım! Ancak senden aldığım güç ile savaşır ve senin yardımınla saldırırım, güç ve kuvvet ancak seninledir.”* şeklinde dua ettiğini açıklayarak onların bu husustaki merakını gidermiştir.

Huneyn’de çokluklarına güvenen Müslümanlar önce mağlup olmuş ve dağılmıştır. Dağılan orduyu toplamak üzere Rasûlullah: *“Ey insanlar, nereye gidiyorsunuz? Bana geliniz! Ben Allah’ın elçisiyim. Ben Abdullah’ın oğlu Muhammedim!”* diye seslenmiş ancak sözlerini duyuramamıştır. Daha sonra sesi gür olan amcası Abbas’ın çağrısıyla savaş meydanından kaçanlar geri dönmüş ve hücumla geçilerek zafer kazanılmıştır.⁴¹

³⁷ İbn Hibbân’da yer alan Hammâd rivâyetinde *“Hayber savaşı esnasında”* şeklinde yer almaktadır. Bu hususta muhakkik Şuayb el-Arnâvût “Burada nüsha sahiplerinin bir tahrifi olarak Huneyn yerine Hayber yer almıştır” bilgisini vermiştir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XXXI, 263; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 374.

³⁸ Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, IX, 260.

³⁹ Mesela bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, II, 375, 376; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Şihâbüddîn Ömer, *el-Fusûl fî ihtisâri sîreti’r-rasûl*, thk. Abdulhamîd Muhammed ed-Dervîş, Dâru’n-Nevâdir, Suriye 1431/2010, s. 195.

⁴⁰ Tevbe 9/25.

⁴¹ Hamidullah, Muhammed, “Huneyn Gazvesi”, *DİA*, XVIII, 376, İstanbul 1998.

Hız. Peygamber'in bu olay akabinde kalabalık olmaya ve sayıya bel bağlanan söz konusu kıssadaki olayla kendi ordusunun düşüncesi arasında bir bağlantı kurmuş ve bu vesileyle kıssayı anlatmış olması kuvvetle muhtemeldir. Kaynaklarda mezkûr peygamber ve onun ümmetinin kimliği hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Bu peygamberin “*ümmetinin çokluğu ile gururlanması*”, “*bunları kim yenebilir*” diyerek onlarla övünmesi ve bu ordunun da Allah'a dayanıp güvenme yerine galip gelmeyi sayıca çok olmaya bel bağlamaları Allah'ın bu ümmeti cezalandırma sebebi olabilir. Nitekim savaşlarda galip olma hususunda Kur'ân-ı Kerim'deki şu ölçü dikkat çekmektedir: “...Öldükten sonra dirilip Allah'ın huzuruna çıkacaklarına yürekten inanan gerçek müminler ise şöyle dediler: ‘Nice az sayıdaki birlikler, Allah'ın yardımıyla büyük ordulara üstün gelmiştir. Çünkü Allah zor zamanda sabır ve sebat gösterenlerle beraberdir.’”⁴²

Allah'ın onları ‘*kendilerine düşmanı musallat kılması, açlık ve ölüm*’ şeklinde üç ceza arasında muhayyer bırakması da, o günkü toplumun imtihanı olarak değerlendirilebilir. Abdurrezzak'ın (ö. 211/826) kıssayı (حَدِيثُ أَصْحَابِ الْأُخْدُودِ) başlığı altında zikredip iki rivâyeti aynı isnadla getirmesi; Tirmizî'nin (ö. 279/892) de *Tefsîr* bölümünde (وَمِنْ سُورَةِ الْبُرُوجِ) konu başlığında bu rivâyete yer vermesi bu kıssada ölen 70.000 kişi ile Ashâbu Uhdûd arasında bir bağ kurduklarını hissettirse de bu iki kıssanın farklı olduğunu düşünüyoruz. Zira bu kıssada Allah'a güvenip dayanmaları gereken bir toplumun çokluğa ve sayıya bel bağlamaları ve bu durumun kendilerini gurura sevketmesi neticesinde Allah'ın onları cezalandırdığını anlamaktayız. Ashâbu Uhdûd kıssasında ise imanları sebebiyle imtihan edilenleri görmekteyiz.

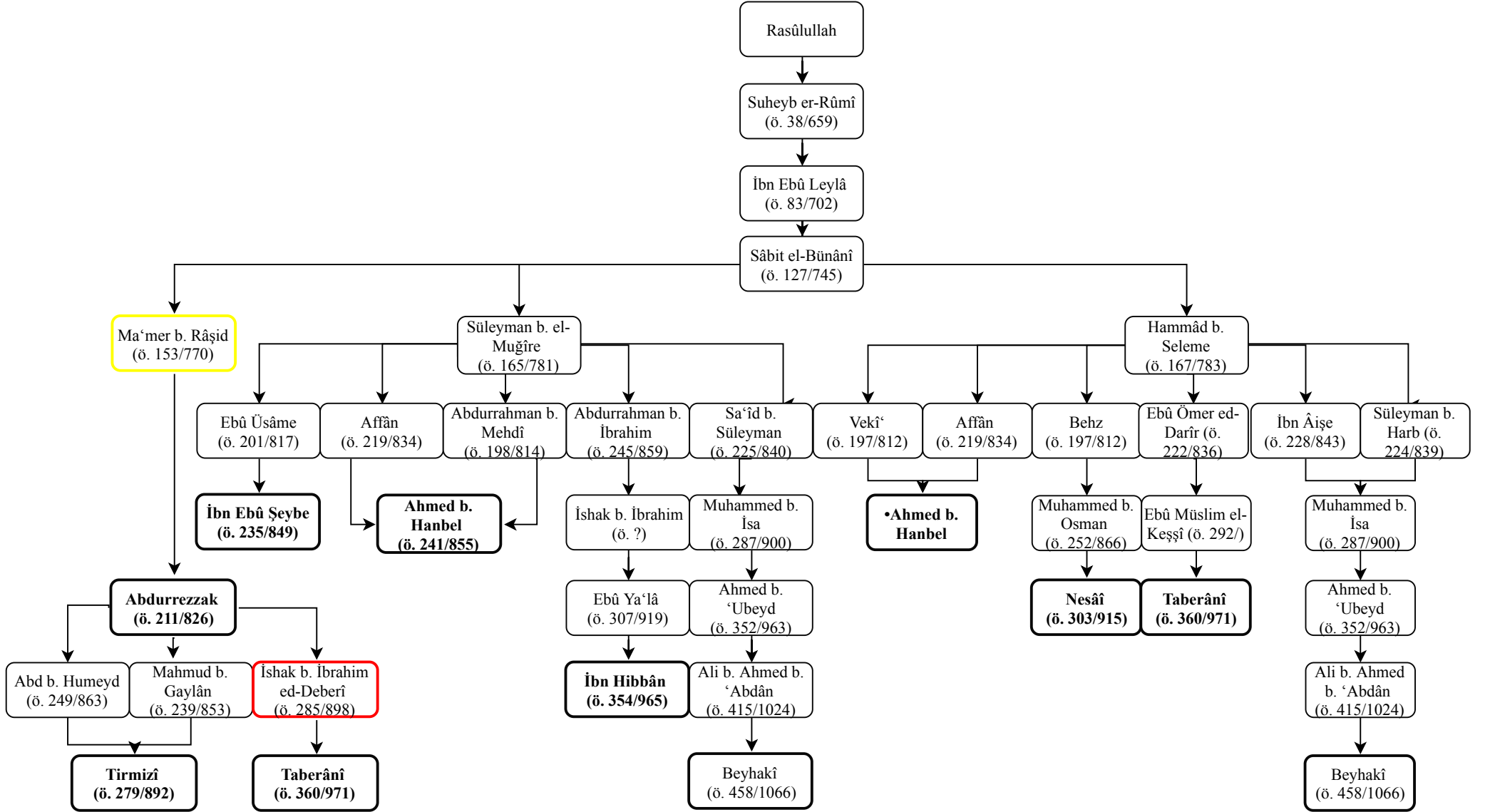
Kıssadaki peygamberin, ümmetinin cezalandırılması söz konusu olduğunda (فَقَامَ) namaza durması ve (وَكَانُوا إِذَا فَرَّغُوا فَرَّغُوا إِلَى الصَّلَاةِ) ümmetinin de korktuklarında namazla Allah'a iltica etmeleri açısından meseleye bakan İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) ise bu rivâyetin sonunda yer alan Hız. Peygamber'in düşmanla karşılaştığında yaptığı duâyı esas almış ve kıssaya *Duâ* bölümünde (مَا دَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأُمَّتِهِ، فَأُعْطِيَ بَعْضُهُ) ‘Hız. Peygamber'in ümmeti için duası ve bunlardan bir kısmının kendisine verilmesi’, Nesâî (ö. 303/915) *Siyer* bölümünde (الدُّعَاءُ إِذَا خَافَ قَوْمًا) ‘Bir kavimden korktuğunda (yapılacak)

⁴² Bakara 2/249.

dua' ve Beyhakî (ö. 458/1066) de aynı bölümde (بَابُ كَرَاهِيَةِ تَمَكِّي لِقَاءِ الْعَدُوِّ وَمَا يَفْعَلُ وَمَا يَقُولُ عِنْدَ الْقَاءِ) 'Düşmanla karşılaşmayı istemenin kerahiyeti, bu durumda yapılacaklar ve düşmanla karşılaşma anında söylenecekler' konu başlığında yer vermiştir. İbn Hibbân (ö. 354/965) ise kıssaya *Sıfatü's-salât* bölümünde (ذِكْرُ الْحَبِيرِ الْمُدْحَضِ قَوْلَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الدُّعَاءَ بِمَا لَيْسَ فِي كِتَابِ (اللَّهُ يُبْطِلُ صَلَاةَ الدَّاعِي فِيهَا) 'Kur'ân-ı Kerim'de olmayan birşeyle dua edenin namazının batıl olacağını iddia edenin sözünü çürüten kimsenin haberinin zikri' başlığı altında vererek duanın namazın içinde yapıldığını bunun da namazı bozmayacağını ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere kıssayı tahrîc eden her bir musannif ondan bir hüküm çıkarabilmiştir. Bu yönüyle de kıssanın birçok hükme medar olduğu görülmektedir.





1. ÜMMETİNİN ÇOKLUĞUYLA GURURLANAN PEYGAMBER

2.2. Ashâb-ı Uhdûd

Suheyb er-Rûmî (ö. 38/659) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Abdurrezzak b. Hemâm'ın (ö. 211/826) *Musannefi*'dir. Bu rivâyet yukarıda yer alan ilk kıssa ile aynı senedle gelmiştir.⁴³

عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ صُهَيْبٍ قَالَ وَكَانَ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ حَدَّثَ بِهَذَا الْآخَرِ قَالَ: ”وَكَانَ مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ وَكَانَ لِذَلِكَ الْمَلِكِ كَاهِنٌ يَتَكَهَّنُ لَهُ فَقَالَ ذَلِكَ الْكَاهِنُ: انْظُرُوا لِي غُلَامًا فَطِنًا أَوْ قَالَ: لَقِنَا أَعْلَمُهُ عِلْمِي هَذَا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ أَمُوتَ فَيَنْقُطَعَ مِنْكُمْ هَذَا الْعِلْمُ، وَلَا يَكُونَ فِيكُمْ مَنْ يَعْلَمُهُ قَالَ: فَتَنَظَرُوا لَهُ غُلَامًا عَلَى مَا وَصَفَ فَأَمْرُوهُ أَنْ يَخْضُرَ ذَلِكَ الْكَاهِنُ، وَأَنْ يَخْتَلِفَ إِلَيْهِ قَالَ: وَكَانَ عَلَى طَرِيقِ الْغُلَامِ رَاهِبٌ فِي صَوْمَعَةٍ، قَالَ مَعْمَرٌ: وَأَخْسَبُ أَنْ أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ كَانُوا يَوْمِئِذٍ مُسْلِمِينَ قَالَ: فَجَعَلَ الْغُلَامُ يَسْأَلُ ذَلِكَ الرَّاهِبَ كُلَّمَا مَرَّ بِهِ، فَلَمْ يَزَلْ حَتَّى أَخْبَرَهُ فَقَالَ: إِنَّمَا أَعْبُدُ اللَّهَ، وَجَعَلَ الْغُلَامُ يَتَكَلَّمُ عِنْدَ الرَّاهِبِ وَيُطِيعُ عَنِ الْكَاهِنِ قَالَ: فَأَرْسَلَ الْكَاهِنُ إِلَى أَهْلِ الْغُلَامِ أَنَّهُ لَا يَكَادُ يَخْضُرُنِي، فَأَخْبَرَ الْغُلَامُ الرَّاهِبَ بِذَلِكَ فَقَالَ لَهُ الرَّاهِبُ: إِذَا قَالَ الْكَاهِنُ أَتَيْنَ كُنْتَ؟ فَعَلَّ: كُنْتُ عِنْدَ أَهْلِي، وَإِذَا قَالَ لَكَ أَهْلُكَ: أَتَيْنَ كُنْتَ؟ فَعَلَّ: كُنْتُ عِنْدَ الْكَاهِنِ قَالَ: فَتَبَيَّنَا الْغُلَامُ عَلَى ذَلِكَ إِذْ مَرَّ بِجَمَاعَةٍ مِنَ النَّاسِ كَبِيرَةٍ، فَدُ حَبَسَتْهُمْ دَابَّةٌ قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ تِلْكَ الدَّابَّةَ بَغِي الْأَسَدِ، وَأَخَذَ الْغُلَامُ حَجَرًا فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ مَا يَقُولُ الرَّاهِبُ حَقًّا فَأَسْأَلُكَ أَنْ أَقْتُلَ هَذِهِ الدَّابَّةَ، وَإِنْ كَانَ مَا يَقُولُ الْكَاهِنُ حَقًّا فَأَسْأَلُكَ أَنْ لَا أَقْتُلَهَا قَالَ: ثُمَّ رَمَاهَا فَفَقَلَ الدَّابَّةَ، فَقَالَ النَّاسُ: مَنْ قَتَلَهَا؟ فَقَالُوا: الْغُلَامُ فَقَرَعَ إِلَيْهِ النَّاسُ وَقَالُوا: قَدْ عَلِمَ هَذَا الْغُلَامُ عِلْمًا لَمْ يَعْلَمْهُ أَحَدٌ فَسَمِعَ بِهِ أَعْمَى فَجَاءَهُ فَقَالَ لَهُ: إِنْ أَنْتَ رَدَدْتَ عَلَيَّ بَصَرِي فَلَا كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ لَهُ الْغُلَامُ: لَا أُرِيدُ مِنْكَ هَذَا، وَلَكِنْ إِنْ رُدَّ إِلَيْكَ بَصْرُكَ أَتُؤْمِنُ بِالَّذِي رَدَّهُ عَلَيْكَ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَدَعَا اللَّهَ فَرَدَّ عَلَيْهِ بَصَرَهُ قَالَ: فَأَمِنَ الْأَعْمَى، فَبَلَغَ ذَلِكَ الْمَلِكَ أَمْرُهُمْ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ، فَأَتَى بِهِمْ فَقَالَ: لَأَقْتُلَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ فِتْلَةً لَا أَقْتُلَهَا صَاحِبُهَا قَالَ: فَأَمَرَ بِالرَّاهِبِ وَبِالرَّجُلِ الَّذِي كَانَ أَعْمَى فَوَضَعَ الْمِنْشَارَ عَلَى مَفْرَقِ أَحَدِهِمَا فَفُتِلَ، وَقَتَلَ الْآخَرَ بِقِتْلَةٍ أُخْرَى، ثُمَّ أَمَرَ بِالْغُلَامِ فَقَالَ: انْطَلِقُوا بِهِ إِلَى جَبَلٍ كَذَا وَكَذَا، فَأَلْقُوهُ مِنْ رَأْسِهِ، فَلَمَّا انْطَلَقُوا بِهِ إِلَى ذَلِكَ الْمَكَانِ الَّذِي أَرَادُوا جَعَلُوا يَتَهَايَتُونَ مِنْ ذَلِكَ الْجَبَلِ، وَيَتَرَدَّدُونَ مِنْهُ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ إِلَّا الْغُلَامُ فَرَجَعَ، فَأَمَرَ بِهِ الْمَلِكُ فَقَالَ: انْطَلِقُوا بِهِ إِلَى الْبَحْرِ فَأَلْقُوهُ فِيهِ، فَانْطَلَقَ بِهِ إِلَى الْبَحْرِ، فَغَرَّقَ اللَّهَ مَنْ كَانَ مَعَهُ، وَأَتَجَاهَ اللَّهُ فَقَالَ الْغُلَامُ: إِنَّكَ لَنْ تَفْتَلِي حَتَّى تَصْلُبَنِي وَتَرْمِيَنِي وَتَقُولَ: إِذَا رَمَيْتَنِي بِاسْمِ رَبِّ الْغُلَامِ، أَوْ قَالَ بِاسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلَامِ، فَأَمَرَ بِهِ فَصَلَبَ ثُمَّ رَمَاهُ وَقَالَ: بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلَامِ قَالَ: فَوَضَعَ الْغُلَامُ يَدَهُ عَلَى صُدْغِهِ ثُمَّ مَاتَ، فَقَالَ النَّاسُ: لَقَدْ عَلِمَ هَذَا الْغُلَامُ عِلْمًا مَا عَلِمَهُ أَحَدٌ، فَإِنَّا نُؤْمِنُ بِرَبِّ هَذَا الْغُلَامِ قَالَ: فَيَقِيلُ لِلْمَلِكِ: أَجَزَعْتَ أَنْ خَالَفَكَ ثَلَاثَةً فَهَذَا الْعَالَمُ كُلُّهُمْ قَدْ خَالَفَكَ قَالَ: فَخَدَّ الْأَخْدُودَ، ثُمَّ أَلْقَى فِيهَا الْحُطَبَ وَالنَّارَ، ثُمَّ جَمَعَ النَّاسَ فَقَالَ: مَنْ رَجَعَ إِلَى دِينِهِ تَرَكْنَاهُ، وَمَنْ لَمْ يَرْجِعْ أَلْقَيْنَاهُ فِي النَّارِ، فَجَعَلَ يُلْقِيهِمْ فِي تِلْكَ الْأَخْدُودِ قَالَ: فَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ: {فَقِيلَ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوُفُودِ}

⁴³ (قال: وَكَانَ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ حَدَّثَ بِهَذَا الْآخَرِ) Suheyb (r.a.) Rasûlullah'tan birinci kıssayı naklettikten sonra “‘‘Rasûlullâh (s.a.) bu hadisi haber verdiğinde başka bir hadisi de anlattı ve şöyle dedi’’ diyerek *Ashâbu Uhdûd* Kıssası’nı aynı senedle rivâyet etmiştir.

[البروج: 5] حَتَّىٰ بَلَغَ {الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ} [البروج: 8] قَالَ: فَأَمَّا الْغُلَامُ فَإِنَّهُ دُفِنَ “قَالَ: فَيَذْكُرُ أَنَّهُ أُخْرِجَ فِي زَمَنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَإِصْبَعُهُ عَلَىٰ صُدْغِهِ كَمَا كَانَ وَضَعَهَا، قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: وَالْأَخْذُودُ بِخِرَّانٍ.

Sened: Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁴⁴

“Bir kral vardı. Bu kralın görevli bir kâhini vardı. Bu kâhin krala ‘Bana anlayışlı yetişkin bir çocuk gönder de ilmimi ona öğretelim, korkarım ki ben ölürüm ve aranızda bu ilmi bilen kimse kalmaz.’ dedi. Bu özellikte bir çocuk bulup ona, kâhinin yanına gidip gelmesini ve ondan ilim öğrenmesini emrettiler. Genç, kâhine gelip gitmeye başladı. Onun yolu üzerindeki bir manastırda bir rahip vardı. Râvi Ma‘mer “O gün manastırda bulunanlar zannedersem Müslüman kimselerdi” demiştir. Delikanlı, kâhine gidip gelirken her seferinde bu rahibe uğrar ve bazı şeyler sorardı. O, rahipten ‘Ben Allah’a kulluk ediyorum’ sözünü öğreninceye kadar devam etti. Genç, rahibin yanında fazla oyalanmaya ve kâhinin yanına geç kalmaya başladı. Kâhin çocuğun ailesine: ‘Nerdeyse yanıma uğramaz oldu’ diye haber gönderdi. Genç durumu rahibe haber verdi. Rahip de: ‘Kâhin neredeydin derse ailemin yanındaydım.’; ailen neredeydin derse de ‘Kâhinin yanındaydım.’ dersin, dedi. Delikanlı bu şekilde devam edip giderken yolda kalabalık bir insan topluluğuna uğradı. Bir hayvan/aslan onların yolunu kesmiş, onları orada hapsedmişti. Genç eline bir taş aldı ve ‘Allah’ım! Rahibin söyledikleri doğru ise atacağım bu taşla bu hayvanı öldürmemi istiyorum’ dedi ve taşı atıp hayvanı öldürdü. Herkes ‘Onu kim öldürdü?’ dedi. ‘O delikanlı öldürdü’ denildi. İnsanlar büyük bir heyecanla: ‘Bu delikanlı hiç kimsenin bilmediği ilimleri bilmektedir’ dediler. Bu haberi gözleri görmeyen biri duydu ve gence: ‘Gözlerimi görür hale getirirsen sana şunları şunları veririm’ dedi. Genç: ‘Senden birşey istemiyorum. Gözüne kavuşursan, gözünü sana verene iman eder misin?’ dedi. A‘ma da ‘Evet’ dedi. Bunun üzerine genç Allah’a duâ etti, Allah da onun gözlerini açtıverdi. A‘ma da Allah’a iman etti. Bunların durumu krala ulaştı ve kral hepsini yanına getirtti. ‘Hepinizi değişik şekillerde öldüreceğim’ dedi. Rahip ve a‘ma olan kimselerden birinin başına testere koydurup keserek, diğerini de başka bir şekilde öldürdü. Genç için de ‘Onu falan dağın tepesine çıkarıp oradan aşağı atın.’ diye emretti. Delikanlıyı o dağa götürdüler, oradan atmak istediklerinde kendileri o dağdan peş peşe düşüp öldüler. Yalnızca delikanlı tek başına geri dönüp kralın yanına geldi. Bunun üzerine kral; bu delikanlının bir denize

⁴⁴ Abdurrezzak, Musannef, V, 420 (no: 9751).

götürülüp atılmasını emretti. Allah onları denizde boğdu ve genci kurtardı. Genç, kralın yanına geldi ve 'Beni bir direğe bağlayıp okunu insanların önünde bu gencin Rabbi olan Allah adına atıyorum' diye atmadıkça beni öldüremezsin, dedi. Bunun üzerine kral, delikanlının çarmıha gerilmesini emretti; sonra da oku alıp 'Bu gencin Rabbi olan Allah'ın adıyla atıyorum' diyerek, onu okla vurup öldürdü. Okla vurulan genç elini şakağına koydu ve öldü. Bu arada insanlar, 'Bu delikanlı kimsenin bilmediği bilgileri biliyordu. Biz de onun Rabbine iman ediyoruz' dediler. Krala: 'Üç kişi senin Rab oluşuna karşı çıkmıştı diye telaşlanmıştın. Şimdi ise tüm insanlar sana karşı çıkıp delikanlının Rabbine iman ettiler.' denildi. Kral hendekler kazdırdı ve hendekleri odunlarla doldurup ateşler yaktırdı. Sonra insanları toplayıp: 'Kim dinine dönerse onu serbest bırakacağız. Kim de (bu yeni) dinden dönmezse o, bu ateşe atılacaktır.' diye ilan etti. Akabinde insanları bu ateş çukurlarına atmaya başladı. Bu konu hakkında Allah, Burûc Sûresi'nin ilgili âyetlerini indirdi: "Tıpkı geçmişte harlı ateş çukurunu hazırlayan o kahrolası kâfirlerin melun oldukları gibi. Vaktiyle onlar çukurdan yükselen ateşin karşısına geçip müminlere yaptıkları işkenceyi keyifle seyretmişlerdi. O kâfirler, sırf üstün kudret sahibi, her türlü övgüye layık, göklerin ve yerin tek gerçek sahibi ve hâkimi Allah'a inandılar diye müminlere bu işkenceyi reva görmüşlerdi. Oysa Allah onların bütün yaptıklarına şahitti."⁴⁵ Delikanlıya gelince o, defnedildi. Ömer b. el-Hattâb (r.a.) zamanında bu delikanlının eli şakağında olduğu halde -kabrinden çıkarıldığı zikredilmiştir. Abdurrezzak da "Hendekler Necran'dadır" demiştir.⁴⁶

⁴⁵ Burûc 85/4-9.

⁴⁶ Burûc Sûresi'nde *Ashâbu'l-Uhdûd*'dan bahsedilmekte, fakat bu kimselerle, onların işkence ettiği müminler, bu olayın geçtiği zaman ve bölge hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Söz konusu rivâyette ise hendek sahiplerinden kral ve onun kâhininin zulüm ve batılda yer aldığı; rahip, kâhinin çırağı genç ve kralın danışmanının ise hak üzere olduğu anlaşılmaktadır. *Ashâbu'l-Uhdûd*'un kimler olduğu ile ilgili ihtimalleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. İran hükümdarı, nikâhları haram olan yakın akraba ile -özellikle kız kardeşlerle- evlenmenin helâl sayılmasını istediği zaman buna karşı çıkan âlimleri bir hendek kazdırıp içine attırıştır. 2. Bâbil Kralı Buhtunnasr, altından bir put yaptırarak insanları ona tapmaya zorlayarak, bunu kabul etmeyen Dânyâl peygamber ile arkadaşlarını alevli ateşe doldurmuştur. 3. Yahudi hükümdar Zûnüvâs tarafından Necran Hristiyanlarına yapılan işkencedir. Bu konudaki rivâyetlerin en kuvvetlisi üçüncü ihtimaldir. Ayrıca Zûnüvâs'ın bir isim değil, sıfat veya lakap olduğu anlaşılmaktadır. Onun isminin Yûsuf olduğu belirtilmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 51; Eroğlu, Muhammed, "Ashâbü'l-Uhdûd", *DİA*, III, 471, İstanbul 1991. Kıssada zikri geçenlerin kimler olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Rivâyetin muhtelif tariklerinde veya şerhlerde olayın ne zaman gerçekleştiğiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bununla birlikte hadiste yer alan rahip, manastır, rahibin gizli ibadet etmesi ve gence de kendisine öğrettiklerini kimseye söylememesini tenbihlemesi gibi ipuçları, olayın Hz. İsa'dan sonra meydana geldiğine işaret etmektedir. Bir görüşe göre de: "Himyerîler'in son hükümdarı olan Zûnüvâs Yahudiliği kabul etmiş, 523'te Necran'ı ele geçirerek Hristiyanlardan Yahudiliğe geçmelerini istemiş, kabul etmeyenleri ateş dolu çukurlara atarak yaktırıştır." denmiştir. Bkz. Eroğlu, "Ashâbü'l-Uhdûd", *DİA*, III, 471. Hendeklerin nerede oldukları ile ilgili Yemen, Necran, Irak, Şam ve Habeş'te Mecusiler, Yahudiler

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁴⁷
2. Ahmed b. Hanbel–‘Affân b. Müslim–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁴⁸
3. Müslim–Hüdbe b. Halid–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁴⁹
4. Tirmizî–Mahmud b. Ğaylân ve ‘Abd b. Humeyd–Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁵⁰
5. Bezzâr–‘Amr b. Ali–‘Affân b. Müslim–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁵¹
6. Nesâî–Ahmed b. Süleyman–‘Affân b. Müslim–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁵²
7. İbn Hibbân–Hasen b. Süfyân–Hüdbe b. Halid–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁵³
8. Taberânî–İshak b. İbrahim ed-Deberî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁵⁴
9. Taberânî–Muhammed b. Muhammed et-Temmâr–Ali b. Osman el-Lâhikî–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Abdurrahman b. Ebû Leylâ–Suheyb–Rasûlullah.⁵⁵

veya bazı krallar tarafından yapıldığına dair rivâyetler nakledilmiş ise de Kur‘ân-ı Kerim bunları belirleme maksadı taşımadığından sadece nitelikleri ve fiilleriyle zikrolunmuştur. Sââtî, Ahmed Abdurrahmân Elbânî, *Fethu‘r-rabbânî bi tertîbi Müsnedi‘l-İmâm Ahmed b. Ahmed eş-Şeybânî*, I-XXIV, Mısır ts, XX, 148. (Bu eser Sââtî’nin esere yazdığı *Bulûgu‘l-emânî min esrâri‘l-Fethu‘r-rabbânî* adlı şerhle birlikte 24 cilt olarak basılmıştır.); bkz. Yazır, *Hak Dini Kur‘an Dili*, IX, 98. Söz konusu rivâyette de şahıs, zaman ve mekândan ziyade verilmek istenen mesaj üzerinde durulmuştur.

⁴⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, V, 420 (no: 9751).

⁴⁸ Ahmed, *Müsneid*, XXXIX, 351 (no: 23931).

⁴⁹ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Yâsir Hasen, İzzeddîn Dallî, ‘İmâd et-Tayyâr, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1430/2009, s. 1230, Zühhd 73 (no:3005).

⁵⁰ Tirmizî, *Tefsîr* 77 (no: 3340).

⁵¹ Bezzâr, *Müsneid*, VI, 18 (no: 2090).

⁵² Nesâî, *Kübrâ*, X, 329 (no: 11597).

⁵³ İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 154 (no: 873).

⁵⁴ Taberânî, *Kebîr*, VIII, 41 (no: 7319).

⁵⁵ Taberânî, *Kebîr*, VIII, 43 (no: 7320).

Sened Tahlili

İlgili rivâyetin sened tahlilini daha önce yapmıştık.⁵⁶ Sonuç olarak incelediğimiz kıssanın geldiği rivâyetlerden Hammâd b. Seleme tarikinin merfû, muttasıl ve sahih olduğu; buna bağlı olarak da isnâd bakımından daha yaygın olarak kaynaklarda yer aldığı anlaşılmaktadır.

Ma‘mer b. Râşid tarikinin ise merfû, muttasıl ve hasen olduğu görülmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hammâd b. Seleme’nin hocası Sâbit’ten rivâyeti, Ma‘mer b. Râşid’in Sâbit’ten rivâyetinden daha sahih ve sağlamdır. Bu sebeple burada kıssanın bütünüyle merfû olduğunu tasrih eden Hammâd’ın görüşünü tercih etmek kanaatimizce daha uygundur.

Metin Tahlili

Ma‘mer b. Râşid tariki ile nakledilen rivâyetler arasında anlamı değiştirecek bir farklılık söz konusu değildir. Rivâyetler aynı metinle gelmiştir.

Hammâd b. Seleme tariki ile nakledilen rivâyetlerde (فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) ‘Sizden öncekiler hakkında/içinde’ şeklinde yer alan bu ifade diğer üç kaynakta (بِمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) ‘Sizden öncekilerden’ şeklinde yer almaktadır. (إِنِّي قَدْ كَبِرْتُ سِنِي، وَحَضَرَ أَجْلِي، فَأَدْفَعُ إِلَيْكَ عَلَامًا فَلَاَعْلَمُ) ‘Ben gerçekten yaşlandım ve ölümüm yaklaştı. Bana bir çırak gönder de kendisine sihri öğreteyim’ ifadesi Bezzâr’ın Müsned’inde yer almamaktadır.

Nesâî’de (-قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: بَعْضُ حُرُوفِ عَرَفُوهُ سَقَطَ مِنْ كِتَابِهِ-) fiilinin bazı harfleri onun kitabından düştü” şeklindeki râvi açıklaması diğer kaynaklarda bulunmamaktadır.

Rivâyetin sonunda (فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ بِابْنٍ لَهَا تُرْضِعُهُ، فَكَأَنَّهَا تَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِي النَّارِ، فَقَالَ الصَّبِيُّ: يَا أُمُّهُ، اصْبِرِي،) ‘Bir kadın kucağında emzirdiği oğlan çocuğu ile geldi. Sanki o ateşe atlama hususunda ağır davranıyordu. Çocuğu ona ‘Anneciğim! Sabret, sen şüphesiz hak üzere sin’ dedi’ şeklinde geçen anne ile bebeğinin konuşması İmâm Ahmed, Müslim, Bezzâr, Nesâî ve İbn Hibbân’da yer alırken Taberânî’de bulunmamaktadır.

⁵⁶ Bkz. “Ümmetin Çokluğuyla Gururlanan Peygamber” Kıssası’nın Sened Tahlili başlığı altında incelenmişti.

Hammâd b. Seleme tariki ile Ma‘mer tariki’nin mukayesesini yaptığımızda; Hammâd rivâyetinde yer alan (سَاحِرٌ) ve (مُنْشَارٌ) kelimeleri yerine Ma‘mer’den gelen rivâyetlerde (كَاهِنٌ) ve (مُنْشَارٌ) kelimeleri kullanılmıştır.

Hammâd rivâyetinin sonunda yer alan anne ile bebeğin konuşması Ma‘mer’den gelen rivâyetlerde yer almamaktadır.

Ma‘mer rivâyetinin başında yer alan ve birinci kıssa olarak incelediğimiz rivâyet Hammâd tarikinde bulunmamaktadır. Ayrıca Ma‘mer rivâyetinin sonunda yer alan (قَالَ: فَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ: { قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوُفُودِ } [البروج: 5] حَتَّى بَلَغَ { الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ } [البروج: 8] قَالَ: فَأَمَّا الْعُلَامُ فَإِنَّهُ دُفِنَ (قَالَ: فَيَذْكُرُ أَنَّهُ أُخْرِجَ فِي زَمَنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَاصْبَعَهُ عَلَى صُدْغِهِ كَمَا كَانَ وَضَعَهَا، قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: وَالْأُخْدُودُ بِسَجْرَانَ“ جَاءَتْ امْرَأَةٌ بِابْنٍ لَهَا تُرْضِعُهُ،) Hammâd tarikinde yer alan kısmın (جَاءَتْ امْرَأَةٌ بِابْنٍ لَهَا تُرْضِعُهُ،) şeklindeki ziyade râviye ait iken, Hammâd tarikinde yer alan kısmın (فَكَأَنَّهُ تَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِي النَّيْرَانِ، فَقَالَ الصَّبِيُّ: اصْبِرِي فَإِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ) merfû nitelikli olduğu görülmektedir.⁵⁷

Değerlendirme

İbn Kesîr (ö. 774/1373) Burûc sûresinin tefsirinde Tirmizî’nin (ö. 279/892) tahrîc ettiği Ma‘mer b. Râşid (ö. 153/770) rivâyeti hakkında şu bilgilere yer vermiştir:

“Bu siyakın Hz. Peygamber’in sözü olan kıssasının devamı olup olmadığı hususunda tam bir netlik yoktur. Nitekim Hocamız Hâfız Ebû’l-Haccâc el-Mizzî (ö. 742/1341) ‘Bu sözün Suheyb er-Rûmî’ye ait olması muhtemeldir. Zira o, Hristiyanların birtakım bilgilerine sahipti’ demiştir. En doğrusunu Allah bilir.”⁵⁸

Bu ifadeye göre İbn Kesîr, Mizzî’nin sözünden hareketle bu kıssanın Suheyb’in sözü olabileceği ihtimalini dile getirmiştir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise bu bölümle ilgili şu bilgilere yer vermiştir:

“Rivâyetin sonunda yer alan ‘Annesiyle Konuşan Çocuğun Kıssası’ hakkında Hammâd, Sâbit’ten onun, Abdurrahman’dan onun da Suheyb’den naklettiği kıssanın bütünüyle merfû olduğunu tasrih etmiştir. İmâm Ahmed, Müslim ve Nesâî bu tariki tahrîc etmişlerdir. Râvi Ma‘mer ise Sâbit’ten naklen bu kısmın mevkûf olduğunu belirtmiştir.”⁵⁹

⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VIII, 892.

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, I-VIII, Riyâd 1420/1999, VIII, 368.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VIII, 892. Ayrıca bkz. Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, IX, 261.

Kıssada rahibin delikanlıya söylediği “*Kâhin neredeydin derse, ‘ailemin yanındaydım.’; ailen neredeydin derse de ‘Kâhinin yanındaydım.’ dersin.*” sözünden hareketle insan hayatında dinin maslahatını gözetmek ve Allah’a olan imanı muhafaza etmek için zaruret durumlarında yalanın caiz olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’in bi’seti ile başlayıp şiddetini gittikçe artıran ve dayanılmaz boyutlara ulaşan eziyet ve işkenceler karşısında aynı izin Müslümanlara sunulan bir ruhsat olmuştur. İslâm’ın ilk gönüllülerinden bir kısmı müşriklerin tekliflerini sadece dilleri ile görünüşte kabul etmiştir.⁶¹ Bu da onların imanlarına hiçbir zarar vermemiştir.

Burada dikkatimizi çeken en önemli husus, kıssanın Hz. Peygamber ve vahyin ilk muhatapları olan ashabın hayatına mutabakatıdır. Aynı zamanda bu durum kıssadaki mesajın zaman ve mekânla kayıtlı olmadığını göstermesi bakımından son derece önemlidir. İnsanlık tarihinin yaşanmış bir kesiti Hz. Peygamber ve onun davetine gönül vermiş ashab için bir teselli olmuştur. Buradan yola çıkarak ilgili kıssanın Müslümanlara, imanları sebebiyle müşriklerce yapılan işkence ve eziyetlerin had safhaya ulaştığı Mekke döneminde anlatıldığını ifade edebiliriz. Nitekim bu işkencelerin en şiddetlilerine maruz kalınıp durum dayanılmaz bir hal aldığı Habbâb b. Eret (r.a.) Kâbe’nin gölgesinde elbisesini yastık yaparak istirahat eden Hz. Peygamber’e (s.a.) yakınarak:

– Bizim için Allah’tan yardım istemez ve bize duâ etmez misin, dedik. O da:

– “*Sizden önceki ümmetlerde (imani sebebiyle) bir adam yakalanır. Ona bir çukur kazılır ve adam çukurun içine yatırılır. Bir testere getirilir, adamın başının üzerine konur ve onunla bu adam ikiye bölünür, yine de bu (yapılanlar); (buna ilave olarak) demir taraklarla onun etleri kemiklerinden sıyrılırdı da bütün bunlar adamı dininden döndürmezdi.*” dedi. Sonra da bütün bunların geçici olduğunu bildirdi. Fakat “*sizler çok acele ediyorsunuz*”⁶² diyerek onlara sabrı tavsiye etmiştir.

Bu uzun kıssayı Hz. Peygamber (s.a.) kendisinin ve ashabının karşı karşıya kaldıkları eziyetler, ızdıraplar ve çektikleri çileler karşısında hem kendine hem de

⁶⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VIII, 555; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 424; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 130.

⁶¹ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zükkâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1398/1978, s. 192; İbn Kesîr, *Fusûl*, s. 54, 55.

⁶² Bkz. Buhârî, Menâkıb 25 (no: 3612); Ebû Davud, Cihad 107 (no: 2649).

ashabına teselli olsun diye anlatmış⁶³ ve inançları sebebiyle bu şekilde sıkıntılara maruz kalmanın sadece kendi başlarına gelmediğini tarihin derinliklerinden birtakım kesitlerle örneklendirmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de Burûc Sûresi'nin ilgili âyetlerinde⁶⁴ söz konusu edilen kıssayı sahabeden Suheyb b. Sinân er-Rûmî rivâyet etmiştir. Allah'a imân ve bu uğurda çekilen çile ve eziyetlerin dile getirildiği kıssanın, inançları sebebiyle Müslümanların işkence ve eziyete maruz bırakıldıkları Mekke döneminde Hz. Peygamber tarafından ahabına anlatılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

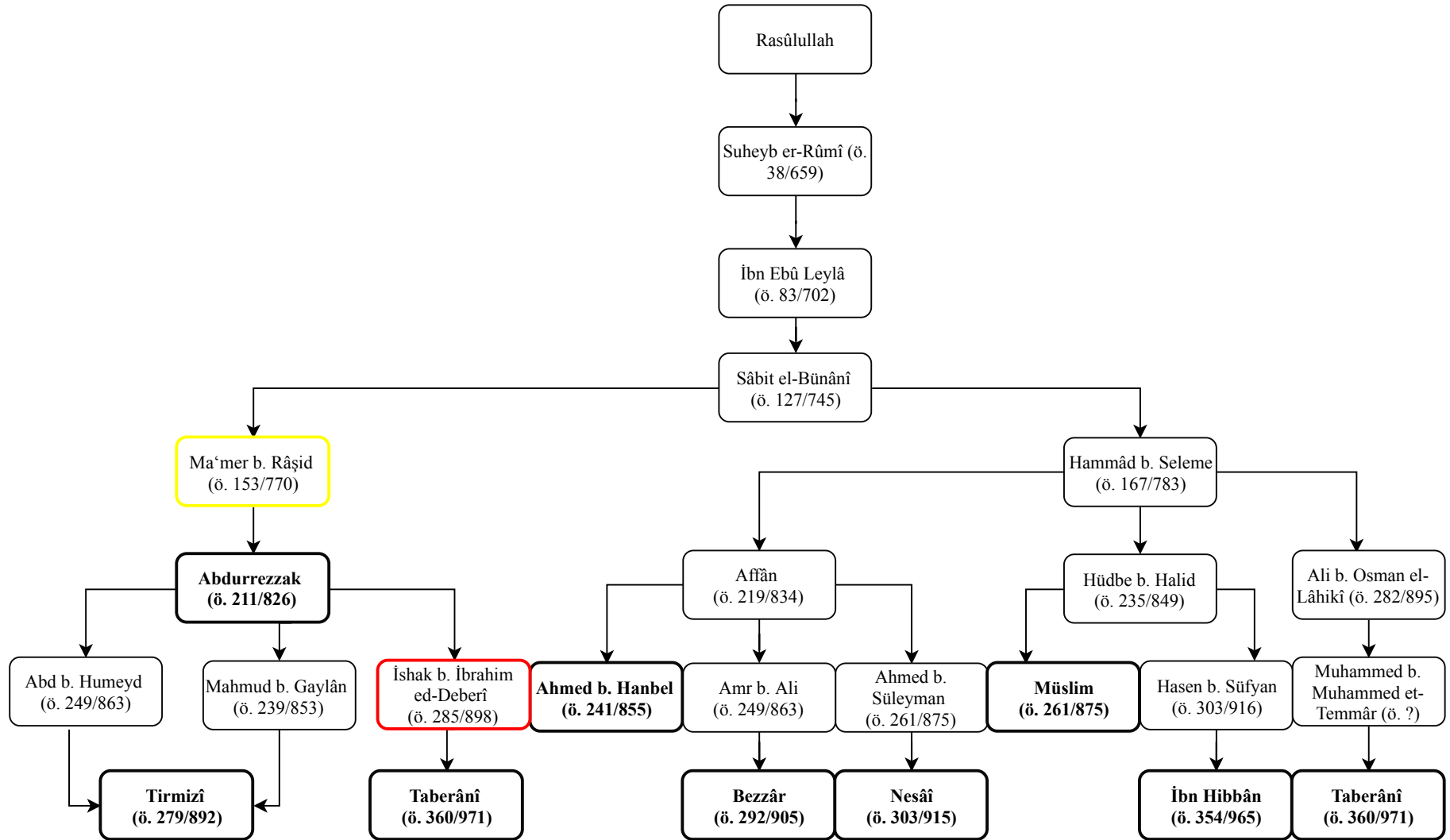
Kıssadan imanla ilgili zaruret anında yalana cevaz verilebileceği, salih kulların imanları sebebiyle karşılaştıkları bela ve musibetlere sabretmesi gerektiği gibi bazı hususlarda çıkarımlarda bulunulmuştur. Kıssada anlatılan âmâ vezirin görmesi ve kralın genci öldürme çabalarının sonuçsuz kalması da evliyanın kerametinin sübutu bağlamında değerlendirilmiştir.⁶⁵

Allah'a iman ve tevekkülde samimi olan bir gencin topyekün bir toplumun iman ve ihyâsında ne kadar önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Kıssanın bu anlamda günümüze verdiği en önemli mesajlardan birinin de “Ben bir başıma ne yapabilirim ki!” diyerek sorumluluklarında kaçan kimselere yönelik olduğu kanaatindeyiz.

⁶³ Kurtubî, *Müfhim*, VII, 424.

⁶⁴ “Tıpkı geçmişte harlı ateş çukurunu hazırlayan o kahrolası kâfirlerin melun oldukları gibi. Vaktiyle onlar çukurdan yükselen ateşin karşısına geçip müminlere yaptıkları işkenceyi keyifle seyretmişlerdi. O kâfirler, sırf üstün kudret sahibi, her türlü övgüye layık, göklerin ve yerin tek gerçek sahibi ve hâkimi Allah'a inandılar diye müminlere bu işkenceyi reva görmüşlerdi. Oysa Allah onların bütün yaptıklarına şahitti.” Burûc 85/4-8.

⁶⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VIII, 558; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 428; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 130.



2. ASHAB-I UHDUD

2.3. Beşikte Konuşanlar

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سِيرِينَ، يُحَدِّثُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَمْ يَتَكَلَّمْ فِي الْمَهْدِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ: عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، قَالَ: "وَكَانَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ عَابِدٌ يُقَالُ لَهُ: جُرَيْجٌ، فَأَبْتَنِي صَوْمَعَةً وَتَعَبَّدَ فِيهَا قَالَ: فَذَكَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَوْمًا عِبَادَةَ جُرَيْجٍ، فَقَالَتْ: بَغِيٌّ مِنْهُمْ: لَعْنُ شَيْئَتُمْ لِأَفْتِنَتِهِ فَقَالُوا: قَدْ شِئْنَا، قَالَ: فَأَتَتْهُ فَتَعَرَّضَتْ لَهُ، فَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهَا، فَأَمْسَكَتْ نَفْسَهَا مِنْ رَاحٍ كَانَ يَأْوِي عَنَمَهُ إِلَى أَصْلِ صَوْمَعَةِ جُرَيْجٍ، فَحَمَلَتْ، فَوَلَدَتْ غُلَامًا، فَقَالُوا: مِمَّنْ؟ قَالَتْ: مِنْ جُرَيْجٍ. فَأَتَوْهُ فَاسْتَنْزَلُوهُ، فَشَتَمُوهُ وَضَرَبُوهُ وَهَدَمُوا صَوْمَعَتَهُ، فَقَالَ: مَا شَأْنُكُمْ؟ قَالُوا: إِنَّكَ زَيْنَتْ بِهَذِهِ الْبَغِيَّةِ، فَوَلَدْتَ غُلَامًا. قَالَ: وَأَيْنَ هُوَ؟ قَالُوا: هَا هُوَ ذَا. قَالَ: فَقَامَ فَصَلَّى وَدَعَا، ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى الْغُلَامِ فَطَعَنَهُ بِإِصْبَعِهِ، وَقَالَ: يَا غُلَامُ، مَنْ أَبُوكَ؟ قَالَ: أَنَا ابْنُ الرَّاحِي. فَوَثَبُوا إِلَى جُرَيْجٍ فَجَعَلُوا يُقْبِلُونَهُ، وَقَالُوا: نَبِيٌّ صَوْمَعَتِكَ مِنْ دَهَبٍ. قَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِي ذَلِكَ، ابْنُوهَا مِنْ طِينٍ كَمَا كَانَتْ

قَالَ: "وَبَيْنَمَا امْرَأَةٌ فِي جَحْرِهَا ابْنٌ لَهَا تُرْضِعُهُ، إِذْ مَرَّ بِهَا رَاكِبٌ دُو شَارَةَ، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ اجْعَلْ ابْنِي مِثْلَ هَذَا. قَالَ: فَتَرَكَ تَدْيِهَا، وَأَقْبَلَ عَلَى الرَّاكِبِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلَنِي مِثْلَهُ. قَالَ: ثُمَّ عَادَ إِلَى تَدْيِهَا بِمُصْضَةٍ— قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْكِي صَنِيعَ الصَّبِيِّ وَوَضْعَهُ إِصْبَعَهُ فِي فِيهِ، فَجَعَلَ بِمُصْضَةٍ— ثُمَّ مَرَّ بِأَمَةٍ تُضْرَبُ، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ابْنِي مِثْلَهَا. قَالَ: فَتَرَكَ تَدْيِهَا، وَأَقْبَلَ عَلَى الْأَمَةِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلَنِي مِثْلَهَا قَالَ: فَذَلِكَ حِينَ تَرَاوَعَا الْحَدِيثَ، فَقَالَتْ: خَلَقَى مَرَّ الرَّاكِبِ دُو الشَّارَةِ فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ اجْعَلْ ابْنِي مِثْلَهُ، فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلَنِي مِثْلَهُ، وَمَرَّ بِهَذِهِ الْأَمَةِ فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ابْنِي مِثْلَهَا، فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ اجْعَلَنِي مِثْلَهَا فَقَالَ: يَا أُمَّتَاهُ إِنَّ الرَّاكِبَ دُو الشَّارَةِ جَبَّارٌ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، وَإِنَّ هَذِهِ الْأَمَةَ يَقُولُونَ: زَنْتُ، وَلَمْ تَزِنْ، وَسَرَقْتُ، وَلَمْ تَسْرِقْ، وَهِيَ تَقُولُ: حَسْبِيَ اللَّهُ"

Sened: Ahmed b. Hanbel–Vehb b. Cerîr–Cerîr b. Hâzîm–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁶⁶

“Beşikte ancak üç kişi konuşmuştur: Biri Meryem oğlu İsa.”

Bir diğeri hakkında şöyle söyledi: *“Cüreyc isminde İsrâîloğulları’nda âbid bir adam vardı. Bir manastır yaptırdı ve orada ibadetle meşgul oldu. Derken İsrâîloğulları Cüreyc’in ibadetini konuştular. İçlerinden zinakar bir kadın:*

– *“İsterseniz sizin için onu fitneye düşürüvereyim ” dedi. Onlar:*

– *“Biz kesinlikle isteriz” dediler. Kadın ona geldi ve kendini ona arz etti. Fakat Cüreyc ona iltifat etmedi. Bunun üzerine kadın, Cüreyc’in manastırının bahçesinde*

⁶⁶ Ahmed, *Müsned*, XIII, 434 (no: 8071).

sürüsünü barındıran bir çobana kendisini arz etti ve ondan hâmile kaldı. Neticede bir erkek çocuk doğurdu. Doğurduğu vakit oradakiler:

– “Bu kimdendir.” dediler. Kadın:

– “Bu çocuk, Cüreyc’ dendir.” dedi. Bunun üzerine onlar Cüreyc’e gelerek onu aşağı indirdiler, ona sövdüler, onu dövdüler ve onun manastırını yerle bir ettiler. Bunun üzerine Cüreyc:

– “Size ne oluyor, derdiniz nedir?” dedi. Onlar:

– “Sen bu kötü kadınla zina ettin, o da senden çocuk doğurdu” dediler. Cüreyc:

– “Bu çocuk nerede?” diye sordu. “İşte, bu odur.” dediler. Cüreyc kalktı, namaz kıldı ve duâ etti. Duâdan sonra çocuğun yanına gelerek karnına parmağıyla dürttü ve:

– “Ey çocuk! Allah adına senin baban kimdir?” dedi. Çocuk:

– “Ben çobanın oğluyum.” cevâbını verdi. Bunun üzerine Cüreyc’e yöneldiler. Ona saygı gösterdiler ve onu öptüler. Onlar:

– “Sana manastırını altından yapalım.” dediler. O:

– “Hayır! Onu eskisi gibi çamurdan yapın.” dedi.

(Üçüncüsü:) “Bir zamanlar bir kadın odasında çocuğunu emziriyordu. Oradan görünüşü, kılık kıyafeti güzel bir süvari geçti. Çocuğun annesi:

– “Allahım! Oğlumu bu adam gibi yap!” diye duâ etti. Bunun üzerine çocuk hemen annesini emmeyi bıraktı ve süvariye doğru dönerek:

– “Allahım! Beni bunun gibi yapma!” dedi. Sonra annesine dönerek emmeye devam etti.” Ebû Hüreyre:

– “Ben Rasûlullah’ın, şehadet parmağı ağzında ve onu emmeye başlayarak çocuğun nasıl yaptığını anlatmasını hâlâ görür gibiyim” demiştir.

“Sonra oradan dövülen bir câriye geçirildi. Çocuğun annesi:

– “Allahım! Oğlumu bu câriye gibi yapma!” diye duâ etti. Çocuk hemen annesini emmeyi bıraktı ve cariyeye doğru yönelerek:

– “Allahım! Beni bu câriye gibi yap!” dedi. Sonra bu olayı konuşmaya başladılar. Annesi dedi ki:

– “Boğazına tikanası! Güzel görünümlü bir adam geçti. Ben:

- “Allahım! Oğlumu bunun gibi yap”, dedim. Sen:
- “Allahım! Beni bunun gibi yapma.” dedin. Bu cariyeyi döverek ve sen zina ettin, çaldın, diyerek yanımızdan geçirdiler. Ben:
- “Allahım! Oğlumu bunun gibi yapma.” diye duâ ettim. Sen:
- “Allahım! Beni bunun gibi yap” dedin. Bunun üzerine çocuk şu cevabı verdi:
- “Anneciğim! O adam bir zâlim/zorba idi. Bundan dolayı ben:
- “Allahım! Beni onun gibi yapma.” dedim. Bu cariyeye ise:
- “Sen zina ettin” diyorlar. Hâlbuki zina etmemiştir. “Çaldın” diyorlar. Hâlbuki çalmamıştır. O ise:

– “Allah bana yeter.” diyordu.”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Vehb b. Cerîr–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁶⁷
2. Ahmed b. Hanbel–Hüseyn b. Muhammed–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁶⁸
2. Buhârî–Müslim b. İbrahim–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁶⁹
3. Müslim–Züheyr b. Harb–Yezîd b. Harun–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁰
4. İbn Hibbân–Muzhir b. Yahya–Abdullah b. İshak–Yezîd b. Harun–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷¹

Sened Tahlili

İlgili kıssa Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından rivâyet edilmiştir. Bu rivâyeti Ebû Hüreyre’den Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) ondan Cerîr b. Hâzim nakletmiştir. Cerîr b. Hâzim’den (ö. 170/786) ise oğlu Vehb b. Cerîr (ö. 206/821), Yezîd b. Harun (ö.

⁶⁷ Ahmed, *Müsned*, XIII, 434 (no: 8071).

⁶⁸ Ahmed, *Müsned*, XIII, 437 (no: 8072).

⁶⁹ Buhârî, *Enbiyâ* 50 (no:3436).

⁷⁰ Müslim, *Birr ve Sıla* 8 (no:2550).

⁷¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 411 (no: 6489).

206/821) ve Müslim b. İbrahim (ö. 222/837) rivâyet etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hüreyre-Muhammed b. Sîrîn-Cerîr b. Hâzim tarikiyle gelen bu rivâyetin senedi garîbdır.

Cerh-tadil âlimleri Muhammed b. Sîrîn'in hüccet olduğunu belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel de Ebû Hüreyre'nin rivâyetleri hususunda İbn Sîrîn'in kimseye tercih edilmeyeceğini belirtmiştir.

İbn Sîrîn'den Cerîr b. Hâzim rivâyet etmiştir ki, onun hakkında olumsuz bir kanaat söz konusu olmayıp güvenilir olduğu belirtilmiştir.

Cerîr b. Hâzim'den oğlu Vehb b. Cerîr rivâyet etmiştir ki hakkında olumsuz bir kanaate rastlanmamıştır. Yezîd b. Harun el-Vâsitî ile Müslim b. İbrahim'in ise güvenilir oldukları görülmektedir. Yezîd b. Harun'dan rivâyet eden Züheyr b. Harb'in sika, sebt ve hâfız; Abdullah b. İshak en-Nâkîd'ın ise sika ve sadûk olduğu belirtilmiştir.⁷² Bu rivâyet hakkında Şuayb el-Arnâvût: "Bu hadisin isnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir."⁷³; İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inin tahkikinde de "Hadisin isnâdı sahihtir"⁷⁴ demiştir.

Söz konusu rivâyeti Muhammed b. Sîrîn'in Ebû Hüreyre'den; Cerîr b. Hâzim'in de İbn Sîrîn'den teferrüdü sebebiyle garîb olduğu; bununla birlikte muttasıl, merfû ve sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Bu rivâyette beşikte konuşanlar haber verilmekle birlikte, kanaatimizce *Râhip Cüreyc ve İmtihani* ile *Bir Bebeğin Olaylara Vukufiyeti ve Konuşması* Kıssası aynı senedle geldikleri için birlikte verilmiştir. Zira hadis kaynaklarında bu iki kıssanın müstakil olarak yer aldıklarına da şahit olmaktayız. Dolayısıyla rivâyet incelenirken bu iki kıssanın müstakil olarak ele alınmalarının daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.⁷⁵

Söz konusu kıssa Cerîr b. Hâzim'den Vehb b. Cerîr, Yezîd b. Harun ve Müslim b. İbrahim tarikleriyle rivâyet edilmiş olup bu üç tarik arasında anlamı değiştirecek bir fark görülmemektedir.

Ahmed b. Hanbel ile Müslim rivâyeti arasındaki fark ise kıssada bahsi geçen Cüreyc'in neden böyle bir işle imtihan edildiği hususunun Ahmed bin Hanbel'deki

⁷² Bu tarikte yer alan ve İbn Hibbân'ın kendisinden rivâyet ettiği Muzhir b. Yahyâ'yı bulamadık. Ancak Müslim'deki rivâyetinde İbn Hibbân'daki gibi Yezîd b. Harun tarikiyle geldiği ve metnin de anlamı değiştirmeyecek nüanslar içerdiği görülmektedir.

⁷³ Ahmed, *Müsned*, XIII, 436, 437.

⁷⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 413.

⁷⁵ Bu rivâyet daha ziyade beşikte konuşanlar bağlamında değerlendirilecektir.

rivayette yer almamasıdır. Müslim’in rivâyetinde bu durumun sebebi şöylece zikredilmektedir:

“Cüreyc ibadete düşkün biriydi. Bu sebeple bir manastır yapıp orada devamlı - Allah’a ibadet etmekle- meşguldü. Namaz kılarken annesi çıkageldi ve Cüreyc, diye seslendi. Cüreyc: ‘Allahım, annem mi namazım mı’ dedi ve namazına devam etti. Annesi çekip gitti. Ertesi gün o namaz kılarken annesi yine geldi ve Cüreyc, diye seslendi. Cüreyc: ‘Allahım, anneme mi baksam, yoksa namazıma mı devam etsem’ dedi ve namazına devam etti. Annesi çekip gitti. -Üçüncü- gün o namaz kılarken annesi yine geldi ve Cüreyc, diye seslendi. Cüreyc: ‘Allahım, anneme mi baksam, yoksa namazıma mı devam etsem’ dedi ve namazına devam etti. Bunun üzerine annesi, ‘Allahım! Fahişelerle yüz yüze gelmeden onun canını alma’, dedi.”

Değerlendirme

Bu rivâyetlerde Ebû Hüreyre’nin “Ben Rasûlullah’ın, şehadet parmağı ağzında ve onu emmeye başlayarak çocuğun nasıl yaptığını anlatmasını hâlâ görür gibiyim.” şeklindeki ifadesi Hz. Peygamber’in kıssayı canlandırması açısından dikkat çekmektedir. *Rahip Cüreyc ve İmtihanı ile Çocuğun Olaylara Vukufiyeti ve Konuşması* Kıssası kaynaklarda bazen yukarıdaki senedlerle⁷⁶ birlikte bazen de farklı tariklerle müstakil olarak⁷⁷ yer almaktadır.

İmâm Buhârî Cüreyc’in annesinin duasını (اللَّهُمَّ لَا تُمِتَّهُ حَتَّى تُرِيَهُ وَجْهَهُ الْمَوْتِ) ifadesiyle verirken İmâm Müslim (اللَّهُمَّ لَا تُمِتَّهُ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى وَجْهِهِ الْمَوْتِ) ve İbn Hibbân ise (اللَّهُمَّ لَا تُمِتَّهُ أَوْ يَنْظُرَ فِي) (وَجْهِهِ الْمَوْتِ) şeklinde vermiş ve şarihler de Cüreyc’in imtihanını annesinin bu duasına bağlamışlardır.

Kurtubî (ö. 656/1258) kıssayı açıklarken (كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا) âyetini⁷⁸ zikretmiş ve âyette geçen *mehd* kelimesine Katâde’nin “beşik” anlamı verdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla hadisin başında yer alan “Beşikte ancak üç kişi konuşmuştur” ifadesindeki hasr, beşikte konuşan mezkûr üç bebek hariç hiçbir çocuğun

⁷⁶ Ahmed, *Müsned*, XIII, 434-436 (no: 8071); Buhârî, *Enbiyâ* 56 (no:3466); Müslim, *Birr ve Sıla* 8 (no:2550); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 411-413 (no: 6489).

⁷⁷ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 542 (no: 8994); XV, 68 (no: 9135); XV, 369 (no: 9602, 9603); Buhârî, *Mezâlim* 35 (no:2482); *Enbiyâ* 56 (no: 3466); Müslim, *Birr ve Sıla* 7 (no:2550); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 410-411 (no: 6488).

⁷⁸ “Kundaktaki bebekle nasıl konuşabiliriz!” Meryem 19/29. Aynî buradaki (الصَّبِيِّ) kelimesinin süt emen bebek olduğunu belirtmiştir. Bkz. Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 30.

bulunmamasını gerektirir. Bu üç bebek de İsa (a.s.), Cüreyc'in şahidi ve zorbalardan olmaktan Allah'a sığınan çocuktur. Hâlbuki *Ashâbu Uhdûd* Kıssası'nda imanını sebebiyle ateşe atılmaya getirilen kadının kucağında emzirdiği bebeği, İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den merfû olarak rivâyet ettiği *Firavun'un Kızının Bakıcısı* Kıssası'nda söz konusu kadının çocuğu ve İbn Abbâs rivâyetinin sonunda Hz. Yusuf'a şahitlik yapan annesinin kucağındaki çocuk da aynı vasıftadır.

“Dahhâk (ö. 105/723) ise şöyle demiştir:

“Beşikte 6 kişi konuşmuştur. Bunlar: Yusuf'un şahidi, Firavun'un kızının bakıcısının oğlu, İsa ve Yahya (a.s.), Cüreyc'in şahidi ve *Ashâbu Uhdûd*'daki annesinin kucağındaki çocuktur.” demiştir. Fakat burada Dahhâk zorbalardan olmaktan Allah'a sığınan çocuğu zikretmeyip onun yerine Hz. Yahya'yı zikretmiştir.”⁷⁹

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise buna itiraz ederek Dahhâk'ın Yahya'nın bebekken konuştuğunu zannettiğini dile getirmiştir.⁸⁰

Bütün bunları hesaba kattığımızda beşikte konuşanların sayısı 7 olmaktadır. Kurtubî bu konunun değerlendirilmesi sadedinde şunları söylemiştir:

“Bu duruma şu şekilde açıklama getirilebilir: Hadiste zikredilen bu üç çocuğun beşikte konuştuğu sahih olup, bildiğim kadarıyla bu konuda ihtilaf edilmemiştir. Bunların dışındakiler hakkında ise görüş farklılıkları söz konusudur. Durum böyle olunca bu üçü dışındakiler akletme ve konuşma yetisi bakımından diğerlerinden büyüktür. Bu rivâyetlerin en sahihi ise *Ashâb-ı Uhdûd* Kıssası'nda yer alan annesinin kucağındaki çocuğun durumudur. Bu konudaki bütün rivâyetlerin sıhhatinin aynı olduğu kabul edilemez”⁸¹

Aynî (ö. 855/1451) de bu konuda Kurtubî ile aynı kanaattedir.⁸²

Kurtubî rivâyetleri sıhhat açısından değerlendirdikten sonra meseleyi başka bir açıdan ele alarak şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber (s.a.) duruma göre kendisine vahyedilen bilgileri insanlara bildiriyordu. Aradan zaman geçiyor ve Allah bu konuda peygamberine değişik/başka birtakım bilgileri bildiriyor, o da bunları insanlara haber veriyordu.”⁸³

⁷⁹ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 511, 512; Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, I-XXV, Beyrut ts, XIII, 39, XVI, 30.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 586.

⁸¹ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 512.

⁸² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 284.

⁸³ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 512.

Hız. Peygamber'in verdiği bilgilerde zamanla değişiklik olabileceği anlaşılmaktadır ki, kanaatimizce bu Kur'ân-ı Kerim'in bir usûlü olup tebliğın tedriciliğinin gerektirdiği ve normal karşılanması gereken bir durumdur. Kurtubî'nin verdiği bu bilgi aynı zamanda Hız. Peygamber'in anlattığı bu kıssaların vahiyle irtibatını göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Nevevî (ö. 676/1277) ise konu hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmiştir:

“Müslim'de yer alan rivâyetin sonunda böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Haddizatında hadiste zikri geçenler her ne kadar küçük olsalar da beşik çağından büyüktürler.”⁸⁴

Son dönemlerde yapılan çalışmaların bir kısmında bu tür rivâyetlerin hem isrâiliyat ile ilişkilendirilen Ebû Hüreyre kaynaklı olarak geldiği öne sürülerek hem de muhtevasının Kur'ân'a, Sünnete ve akla aykırı olduğu iddia edilerek isrâiliyattan olabileceği dile getirilmiştir.⁸⁵ Kıssanın isrâiliyattan kabul edilmesine gerekçe olarak da şunlar ileri sürülmüştür:

“1. Hız. İsa bir peygamber olarak gönderilmiştir. Onun konuşması mucize olarak değerlendirilebilir. Ancak çocukken konuştuğu anlaşılan diğer kimseler normal insanlardır. Dolayısıyla bir mucize göstermeleri söz konusu olamaz.

2. Hız. İsa'nın konuşması Kur'ân-ı Kerim'de zikredilmiş, ancak diğerleri hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

3. Sıradan bir insan olan Cüreyc'in karşı karşıya kaldığı iftiradan kurtulması için Allah'ın bir çocuğu konuşturması kabul edilecek olursa, diğer salih insanlar ve

⁸⁴ Nevevî, *Minhâc*, XVI, 106.

⁸⁵ Çekiçoğlu, Yasemin, *Sahihayn'da Ebû Hüreyre'nin İsrâiliyat Olarak Nitelendirilen Rivâyetleri*, İstanbul 2010, (MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Yapılan bu çalışmada rivâyetlerin eleştirisi ve Ebû Hüreyre-isrâiliyat ilişkisinde neredeyse tezin tamamında Ebû Reyye'nin talebesi olduğu ifade edilen Seyyid Sâlih Ebûbekr'in *el-Advâü'l-Kur'âniyye fi'ktisâhi'l-ehâdisi'l-isrâiliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ* adlı eserinin esas alındığı görölmektedir. Biz bu esere ulaşamadık. Ayrıca mezkûr tezin “Kaynaklar” kısmında bu eserin sadece yazar adı ve kitap isminin verilip kitaba dair diğer bilgilerin verilmemiş olması da manidardır. Bkz. Çekiçoğlu, *a.g.e.*, s. 304. Bu sebeple onun itirazları daha ziyade mezkûr tez üzerinden dile getirilecektir. Ayrıca söz konusu kitap hakkında Kırbaşoğlu şu bilgilere yer vermiştir: “Eser, hayatı hakkında pek fazla malumat bulunmayan es-Seyyid Salih Ebûbekr tarafından yazılmış olup, *el-Advâü'l-Kur'âniyye fi'ktisâhi'l-ehâdisi'l-isrâiliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ* (İsrailiyât hadislerinin kökünün kazınması ve Buhari'nin bunlardan temizlenmesi)” adını taşımaktadır. Müellifin (Seyyid Salih Ebûbekr) kendi hesabına bastırđı anlaşılan eserin baskı yeri ve tarihi yoktur.” Bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 267.

evliyanın da bu tür iftiralar karşısında Allah'tan bu tür mucizeler istemelerini kabul etmemiz gerekir.”⁸⁶

Bu iddialar karşısında öncelikle Hz. İsa'nın bir peygamber olduğu söylenmiş ve Allah'ın inkârcıların gözü önünde onu konuşturarak Hz. Meryem'i temize çıkarması onlara karşı bir meydan okuma ve onları acze düşüren bir hidayet mucizesi olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷ Cüreyc'e gelince, onun Hz. İsa'dan sonra yaşamış salih bir kul olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onunla ilgili bu durum keramet olarak değerlendirilmiş ve İsrailoğulları'nın çoğunda tecelli eden mutlak mânada hârikulâde türü içinde düşünmenin uygun olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸ Aynı zamanda sosyal olayların her zaman aynı sonucu vereceğini düşünmek ve Allah'ın aynı durumdaki bütün kullarına aynı şekilde muamele etmesi gerektiğini beklemek de hem insanın bu dünyada imtihan içinde olduğu inancına hem de realiteye mutabık görünmemektedir.

Cüreyc kıssası Kur'an-ı Kerim'de geçmiyor, o halde böyle bir şey olmamıştır, iddiasına gelince; zaten var olmuş ve olacak her şeyin Kur'an'da yer almadığını bilmekteyiz. Bu anlamda Hz. Peygamberin sözlerinin/hadislerinin Kur'an'da olması gerektiğini söylemenin de bir mantığı yoktur.⁸⁹

Yukarıda tartışılan konuyu değerlendirecek olursak şunları söylemek mümkündür:

Kıssada zikri geçen beşikte konuşan üç bebek; İsa (a.s.), Cüreyc'in şahidi ve zorbalardan olmaktan Allah'a sığınan çocuktur ki bunların her üçünün de annelerini emen birer bebek oldukları rivâyetlerde sarahaten zikredilmektedir.⁹⁰ *Ashâb-ı Uhdûd* Kıssası'nda imanı sebebiyle ateşe atılmaya getirilen kadının kucağında emzirdiği bebek

⁸⁶ Bkz. Çekiçoğlu, *a.g.e.*, s. 287-290.

⁸⁷ Bkz. Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, XXX, 351, İstanbul 2005.

⁸⁸ Bkz. Bulut, “Mucize”, *DİA*, XXX, 351.

⁸⁹ Anlayabildiğimiz kadarıyla Muhammed Abduh ile Mısırda başlayıp Hind alt kıtasında devam eden bir anlayış, Kur'an dışında herhangi bir kaynak kabul etmemektedir. Bu sebeple de “Kuraniyyûn” diye anılmaktadırlar. Bunlar Hz. Peygamberi devlet başkanı olarak görmekte ve devlet başkanı olan kimselerin de zamana göre tasarrufta bulunabileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin namaz ve zekat meselesi ki, devlet başkanı namazı nasıl isterse öyle kıldırabilir veya zekatın miktarını duruma göre değiştirebilir, demişlerdir. Bu görüşler ve bu görüş sahiplerinin tarihi seyri için bkz. A'zamî, Muhammed Mustafa, “Sünneti İnkâr Edenler”, çev. Nuri Topaloğlu, *DEÜİFD*, IV, ss. 433-455, İzmir ts.

⁹⁰ Bu tespiti yaparken özellikle söz konusu edilen çocuklar için (الرضيع) kelimesinin rivâyetlerde bulunup bulunmamasına dikkat edilmiştir.

de böyledir.⁹¹ İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den merfû olarak rivâyet ettiği *Firavun'un Kızının Bakıcısı Kıssası*'ndaki “*Nihayet sıra kadının kucağındaki süttten kesilmemiş sabiye geldi*”⁹² ifadesi bu kıssadaki bebeğin de aynı durumda olduğunu göstermektedir. Burada zikrettiğimiz beş kişi dışındaki rivâyetlerin mevkûf ve/veya maktû nitelikli olup sıhhatlerinin tartışmalı olması, aynı zamanda bunlar hakkında görüş birliği sağlanamaması ve bunların yukarıdaki kıssalarda anlatılan vasıflardaki bebeklere dair olmaması sebebiyle burada zikredilmelerinin uygun olmadığını düşünüyoruz. Bütün bu tespitlere dayanarak beşikte konuşanların beş kişi olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmasa gerektir. Peki, tespit edilen bu çocukların konuşması gerçek anlamda bir konuşma mıydı, yoksa işaret dili veya lisan-ı hal ile ifade miydi?

Ashâb-ı Uhdûd Kıssası'ndaki bebeğin “*Anneciğim! Sabret, sen şüphesiz hak üzeresin*” sözü; Rasûlullah'ın Beşikte Konuşanlar Kıssası'nda anlatılanlar hakkındaki “*Beşikte ancak üç kişi konuşmuştur: Biri Meryem oğlu İsa.*” ifadesi -ki Meryem Sûresi'nin 30-33. ayetlerinde ne konuştuğu belirtilmiştir- diğeri Rahip Cüreyc'in şahidinin “*Ben çobanın oğluyum*” demesi; annesinin kucağındaki bebeğin ise “*Allahım! Beni bunun gibi yapma!*” sözü ve annesine söylediği diğer sözler; son olarak Firavun'un Kızının Bakıcısı Kıssası'ndaki kadının çocuğunun “*Anneciğim! Giriver -şuraya-, hiç şüphesiz dünya azabı ahiret azabından çok daha basittir*” şeklindeki sözlerinin açık ifadeler olduğu görülmektedir.

Bu kıssanın ve aynı mahiyetteki Ashâbu Uhdud, Firavun'un Kızının Bakıcısı vb. kıssalarını muhtevaları göz önünde bulundurulduğunda kanaatimizce Mekke'de Müslümanları imanları sebebiyle kendilerine yapılan işkence ve eziyetlere maruz kalmaları sırasında bu kıssalar örnek olarak anlatılmış olabilir.

Yukarıda söz konusu kıssaların “beşikte konuşanlar” ortak paydasında bulunduğu görülmektedir. İncelemeler neticesindeki tespitlerimize göre beşikte konuşan bir peygamber olarak Hz. İsa ve diğer bebeklerin konuşmalarına medâr olan konu, Allah'a imân meselesidir. Hz. İsa başta olmak üzere her bir bebeğin başta kendi annelerinin ve/veya şahitlik ettikleri insanların imanına bir teselli, sonra da geriden geleceklere Allah'ın kudretini gösteren birer ibret levhası olarak düşünülebileceği kanaatindeyiz.

⁹¹ Nitekim *Ashâbu Uhdûd Kıssası*'nda annesinin yanında hendeklere atılan çocuğun 7 aylık olduğu rivâyet edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 585. Ancak bunu İbn Hacer'in yorumu olarak kabul etmek uygun gözükmemektedir. Zira kanaatimizce rivâyetlerden sadece onun, annesini emen bir bebek/çocuk olduğu anlaşılmaktadır.

⁹² Bkz. *Firavun'un Kızının Bakıcısı Kıssası*.

Rahip Cüreyc ve İmtihanı

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، أَخْبَرَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: جُرَيْجٌ، كَانَ يَتَعَبَّدُ فِي صَوْمَعَةٍ، فَأَتَتْهُ أُمُّهُ ذَاتَ يَوْمٍ فَنَادَتْهُ، فَقَالَتْ: أَيُّ جُرَيْجٍ، أَيُّ بَيْتٍ، أَشَرَفَ عَلَيَّ أُكْلُكَ، أَنَا أُمُّكَ، أَشَرَفَ عَلَيَّ، قَالَ: أَيُّ رَبِّ، صَلَاتِي وَأُمِّي، فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ، ثُمَّ عَادَتْ فَنَادَتْهُ مِرَارًا، فَقَالَتْ: أَيُّ جُرَيْجٍ، أَيُّ بَيْتٍ، أَشَرَفَ عَلَيَّ، فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ، صَلَاتِي وَأُمِّي، فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ لَا تُؤْتِنَهُ حَتَّى تُرِيَهُ الْمُؤَمِّسَةَ، وَكَانَتْ رَاعِيَةً تَرْعَى غَنَمًا لِأَهْلِهَا، ثُمَّ تَأْوِي إِلَى ظِلِّ صَوْمَعَتِهِ فَأَصَابَتْ فَاحِشَةً، فَحَمَلَتْ فَأُحْدِثَتْ وَكَانَ مِنْ زَنَى مِنْهُمْ قَتْلٌ، قَالُوا: بَيْنَ؟ قَالَتْ: مِنْ جُرَيْجٍ صَاحِبِ الصَّوْمَعَةِ، فَجَاءُوا بِالْفُؤُوسِ وَالْمُرُورِ، فَقَالُوا: أَيُّ جُرَيْجٍ، أَيُّ مُرَاءٍ؟ انْزِلْ، فَأَتَى وَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ يُصَلِّي، فَأَخَذُوا فِي هَدْمِ صَوْمَعَتِهِ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ نَزَلَ، فَجَعَلُوا فِي عُنُقِهِ وَعُنُقِهَا حَبْلًا، فَجَعَلُوا يَطْوِفُونَ بِهَا فِي النَّاسِ، فَوَضَعَ أَصْبَعُهُ عَلَى بَطْنِهَا، فَقَالَ: أَيُّ غُلَامٍ، مَنْ أَبُوكَ؟ قَالَ: أَبِي فُلَانٌ رَاعِي الضَّأْنِ، فَجَبَلُوهُ، وَقَالُوا: إِنْ شِئْتَ بَنَيْنَا لَكَ صَوْمَعَتَكَ مِنْ ذَهَبٍ وَفِصَّةٍ، قَالَ: أَعِيدُوهَا كَمَا كَانَتْ"

Sened: Ahmed b. Hanbel–‘Affân–Sâbit–Ebû Râfi‘–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³

“İsrâiloğulları’nda Cüreyc denilen bir adam vardı. Manastırında ibadet ediyordu. Bir gün annesi çıkageldi ve:

– ‘Cüreyc, yavrum! Hele bir yanıma çık da seninle konuşacaklarım var. Ben annen, hele bir bak, diye seslendi.’ Cüreyc:

–Yâ rabbi, namazım mı, annem mi, diye -düşündü- namazına devam etti. Annesi de:

–Allahım! Şu fahişe kadın ona ilişmedikçe onu öldürme, diye beddua etti. Bu kadın (çoban) ailesinin koyunlarını otlatırdı. Daha sonra bu çoban onun manastırının bir köşesine yerleşti. -Bu arada- bu kadın çirkin bir iş yaptı, hamile kaldı ve yakalandı. Onların zamanında kendilerinden kim zina yaparsa o, öldürülürdü. Onlar:

– Bu çocuk kimden, dediler. Fahişe:

– Şu manastırın sahibi Cüreyc’den, dedi. Bunun üzerine balta ve çapalarla geldiler ve:

– Hey Cüreyc! Hey kendisine sıkıntı isabet eden! İn aşağı diye seslendiler. Cüreyc aldırış etmedi ve namazına yönelip işine devam etti. Onlar da manastırı

⁹³ Ahmed, *Müsned*, XIV, 542 (no: 8994).

yıkmaya başladılar. Cüreyc yanlarına vardı, bunun üzerine onun ve fahişe kadının boynuna bir ip geçirip insanlar arasında dolaştırmaya başladılar. O da kadının karnına parmağını dürtüp:

– Ey çocuk, senin baban kimdir, dedi. Çocuk da:

– Benim babam koyun çobanı olan falandır, dedi. Bunun üzerine onu öptüler ve:

– İstersen manastırını altın ve gümüşten yapalım, dediler. O da:

– Daha önce olduğu şekliyle yapın, dedi.”⁹⁴

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Vehb b. Cerîr–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁵

2. Ahmed b. Hanbel–Hüseyn b. Muhammed–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁶

3. Ahmed b. Hanbel–‘Affân–Sâbit–Ebû Râfi‘–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁷

4. Ahmed b. Hanbel–Yahya b. Saîd–Süleyman b. Müğîre–Humeyd b. Hilâl–Ebû Râfi‘–Ebû Hüreyre.⁹⁸

5. Ahmed b. Hanbel–Ebû Sa‘îd–Ebû ‘Avâne–Ömer b. Ebû Seleme–Ebû Seleme b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre.⁹⁹

6. Buhârî–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrahman b. Hürmüz–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁰

⁹⁴ “Cüreyc” maddesinde yukarıdaki hadise de yer verilerek konu ile ilgili bazı bilgiler verilmektedir. Bkz. Küçük, Abdurrahman, “Cüreyc”, *DİA*, VIII, 137, 138, İstanbul 1993.

⁹⁵ Ahmed, *Müsned*, XIII, 434 (no: 8071).

⁹⁶ Ahmed, *Müsned*, XIII, 437 (no: 8072).

⁹⁷ Ahmed, *Müsned*, XIV, 542 (no: 8994).

⁹⁸ Ahmed, *Müsned*, XV, 369 (no: 9602).

⁹⁹ Ahmed, *Müsned*, XV, 369 (no: 9603).

¹⁰⁰ Buhârî, *Salât* 204 (no: 1206). Bu rivâyeti Buhârî’nin doğrudan Leys b. Sa‘d’dan nakletmesi oldukça dikkat çekicidir. Hadisin senedini incelediğimizde Buhârî’nin Leys’ten rivâyeti mümkün gözükmemektedir. Zira Leys hicrî 175 yılında vefat etmiş, Buhârî ise 194’te doğmuştur. Dolayısıyla Buhârî ile Leys arasında biri/birileri olmalıdır. Bu yönüyle bahsi geçen bölümlerde rivâyetlerin muallak olarak yer aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, III, 457; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, IX, 97, 98. Bununla birlikte *Buyû‘* bölümünde Buhârî, rivâyeti muhtasar olarak verdikten sonra (حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ بِهَذَا) “Bana Abdullah b. Sâlih ona da Leys tahdîs etti” diyerek bu muallak rivâyeti vasletmiştir. Bu durum hakkında şarihler Buhârî’nin bu sözünün diğer nüshalarda

7. Buhârî–Müslim b. İbrahim–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰¹

8. Müslim–Şeybân b. Ferrûh–Süleyman b. Müğîre–Humeyd b. Hilâl–Ebû Râfi‘–Ebû Hüreyre.¹⁰²

9. Müslim–Züheyr b. Harb–Yezîd b. Harun–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³

10. İbn Hibbân–Muzhir b. Yahya–Abdullah b. İshak–Yezîd b. Harun–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴

11. Taberânî–Muhammed b. Şuayb–Abdurrahman b. Seleme–Ebû Züheyr Abdurrahman b. Mağrâ¹⁰⁵–Mufaddal b. Fadâle–Ebû Harb b. Ebû’l-Esved–İmrân b. Husayn–Rasûlullah.¹⁰⁶

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre ve İmrân b. Husayn (ö. 52/672) tarafından rivâyet edilmiştir. Rivâyet Ebû Hüreyre’den Ebû Seleme b. Abdurrahman, Muhammed b. Sîrîn, Ebû Râfi‘ ve A‘rac tarikleriyle gelmiştir.

Ebû Seleme b. Abdurrahman tarikinde yer alan ve babası Ebû Seleme b. Abdurrahman’dan rivâyette bulunan Ömer b. Ebû Seleme zayıf kabul edilmiştir. Diğer râvilerin ise güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Ömer b. Ebû Seleme sebebiyle zayıftır.”¹⁰⁷ demiştir.

Muhammed b. Sîrîn tariki daha önce değerlendirilmişti.¹⁰⁸

Ebû Râfi‘ tarikinin ise Sâbit b. Eslem el-Bünânî ve Humeyd b. Hilâl kanalıyla geldiği görülmektedir. Sâbit el-Bünânî tarikinin râvileri hakkında bir olumsuzluk

yer almayıp sadece Ebû Zer ve Ebû’l-Vakt nüshalarında bulunduğunu nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 380, 593; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VII, 281, XI, 179.

¹⁰¹ Buhârî, *Mezâlim* 35 (no: 2482), *Enbiyâ* 50 (no: 3436).

¹⁰² Müslim, *Birr ve Sıla* 7 (no: 2550).

¹⁰³ Müslim, *Birr ve Sıla* 8 (no: 2550).

¹⁰⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 411 (no: 6489).

¹⁰⁵ (عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَعْرَةَ بْنِ عِيَّاضٍ)

¹⁰⁶ Taberânî, *Kebîr*, XVIII, 224 (no: 558); *Evsat*, VII, 279 (no: 7498).

¹⁰⁷ Ahmed, *Müsned*, XV, 370.

¹⁰⁸ İlgili tarikleri *Beşikte Konuşanlar* Kıssası’nda incelemiştik. Bu rivâyetin **Sened Tahlili** kısmına bakınız.

görülmeyip onların güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Şuayb el-Arnâvût bu tarik hakkında “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir. Hammâd dışında ricâl Şeyhayn’ın ricâlidir, Hammâd ise Müslim’in ricâlindendir.”¹⁰⁹ demiştir. Humeyd b. Hilâl tarikinin râvileri ise Şeyhayn’ın ricâli olup onların da güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir.” değerlendirmesinde bulunarak söz konusu hadiste yer alan (وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَصِفُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصِفُهَا) şeklindeki kısım sebebiyle de bu rivâyetin merfû¹¹⁰ olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹

A‘rac tarikinin râvileri güvenilirirdir. Ancak bu tarikte musannif ile onun kendisinden rivâyette bulunduğu Leys’in muâsır olmadığı dolayısıyla senedin muallak olduğu görülmektedir.¹¹²

İmrân b. Husayn (r.a.) rivâyetini ise sadece Taberânî tahrîc etmiştir. Ferd-i mutlak¹¹³ olarak gelen rivâyetin râvilerinden Mufaddal b. Fadâle’nin İbn Hibbân ve bir başkası tarafından tevsîk edildiği, bir grubun ise onu zayıf kabul ettiği anlaşılmaktadır. Taberânî’nin *Evsât* ve *Kebîr*’de tahrîc ettiği bu rivâyetin sıhhati hakkında Heysemî (ö. 807/1405) “Bu hadisin isnâdı hasendir”¹¹⁴ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Hüreyre’den Muhammed b. Sîrîn, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ebû Râfi‘ ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac’ın rivâyet etmiş olması sebebiyle hadis meşhûrdur.

Muhammed b. Sîrîn ve Ebû Râfi‘ tariklerinin muttasıl, merfû ve sahih; Ebû Seleme b. Abdurrahman tarikinin ise zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere A‘rac tariki muallak olup bu sebeple zayıf görülmüştür.

¹⁰⁹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 543.

¹¹⁰ Ahmed, *Müsned*, XV, 370.

¹¹¹ Söz konusu senedin müntehası Ebû Hüreyre’de son bulmuştur. Muhakkik buradan hareketle hadisin mevkûf olarak değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Zira Ebû Hüreyre Hz. Peygamber’in bu kıssayı anlatırken nasıl hareket ettiğini tasvir etmiştir.

¹¹² Bu, Buhârî’nin taliklerindendir. Zira Buhârî Leys b. Sa’d’ı görmemiştir, aralarında muasarat yoktur. İsmâilî ise Ebû Bekr el-Mervezî’den o da Buhârî’nin hocalarından Asım b. Ali’den bu rivâyeti vasl etmiş, muttasıl olarak rivâyet etmiştir. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, III, 102; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VII, 281.

¹¹³ Hz. Peygamber’den musannife kadar her râvi bir kişiden almış ve bir kişiye rivâyet etmiştir.

¹¹⁴ Heysemî, Ebû’l-Hasen Nureddîn Alî b. Ebû Bekr, *Mecme‘u’z-zevâid ve menbe‘u’l-fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî, Mektebetü’l-Kudsî, I-X, Kâhire 1414/1994, VIII, 145 (13419).

Buhârî'deki ta'likat da rivâyetin aslı bakımından sahihtir.¹¹⁵

İmrân b. Husayn (r.a.) rivâyeti ise musannife kadar tek isnâdla geldiği için kendi içinde garîb; Ebû Hüreyre'nin rivâyetine nisbeten de ferd-i nisbîdir. Aynı zamanda muttasıl, merfû ve Mufaddal b. Fadâle sebebiyle de hasen kabul edilmiştir.

Metin Tahlili

Ebû Seleme b. Abdurrahman tariki sadece İmâm Ahmed b. Hanbel'de yer almakta olup (كَانَ رَجُلٌ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ تَاجِرًا) “İsrâiloğulları'nda bir adam tüccardı” ifadesiyle Cüreyc hakkında diğer rivâyetlerde yer almayan bir bilgi vermektedir. Bu tarik oldukça muhtasardır. Zira burada ticaretle uğraşan mezkûr kişinin bazen kâr bazen zarar ettiği bu dünya ticaretini bırakıp asıl ticaret olan Allah'a kulluk için bir manastır yaptırdığı, kendisini ibadete adadığı ve adının Cüreyc olduğu bilgisi yer almıştır. Hadisin devamında (فَذَكَرَ نَحْوَهُ) ifadesiyle bir önceki tarik olan Ebû Râfi' tarikin benzeri olduğu bildirilmiştir. Bu metin hakkında el-Arnâvût “Bu hadis, giriş kısmı ve devamı itibarıyla teferrüt etmiştir.”¹¹⁶ demiştir.

Ebû Râfi' tariki ise İmâm Ahmed ve Müslim'de yer almaktadır. İbn Hanbel'de yer alan ve Sâbit'in rivâyet ettiği Ebû Râfi' tarikinde yer alan (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ:) (حَرْجٌ، كَانَ يَتَعَبَّدُ فِي صَوْمَعَةٍ) “İsrâiloğulları'nda Cüreyc isminde bir adam vardı, bir manastırda kendini büsbütün ibadete adanmıştı” ifadesinden onun dışarıyla irtibatının kopuk olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, annesi ile namaz arasında tereddütte kalmıştır. Onun namazını tercih ettiği (فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ) lafzı ile ifade edilmiştir. Annesinin Cüreyc'e beddua etmesinin sebebi ise (أُمُّ عَادَتْ فَنَادَتْهُ مِرَارًا) ifadesiyle belirtildiği üzere defalarca kendisine seslenmesine rağmen Cüreyc'in annesine kayıtsız kalmasına bağlanmıştır. Bunun üzerine Cüreyc'in annesi ona (اللَّهُمَّ لَا تُمِتْنَهُ حَتَّى تُرِيَهُ الْمُؤَمِّنَةُ) şeklinde beddua etmiştir.

Cüreyc'in manastırının etrafında çobanlık yapan bir kadın zina etmiş ve hamile kalmıştır. Bu olay sonrasında Cüreyc'in kadının karnına dürtüp çocuğa soru sorması ve çocuğun da buna cevap vermesi son derece dikkat çekicidir. Bu ifadeden anlaşılan,

¹¹⁵ Bu Buhârî'nin taliklerinden. Zira Buhârî Leys b. Sa'd'ı görmemiştir. İsmâîlî ise Ebû Bekr el-Mervezî'den, o da Buhârî'nin hocalarından Âsım b. Ali'den bu rivâyeti vasıl etmiş, muttasıl olarak rivâyet etmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 102; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 281.

¹¹⁶ Ahmed, *Müsned*, XV, 370.

çocuk henüz doğmadan konuşmuştur.¹¹⁷ Hâlbuki diğer bütün rivâyetlerde çocuğun doğduğu bilgisi yer almaktadır.

İbn Hanbel ve Müslim’de yer alan Humeyd b. Hilâl’in Ebû Râfi‘ tarikinde yer alan “*Cüreyc manastırında kendini büsbütün ibadete vermişti*” ifadesiyle yukarıdaki tarik arasında bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. Hadisin merfû olduğunu ifade eden (وَكَانَ) (أَبُو هُرَيْرَةَ يَصِفُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصِفُهَا belirtmezken, İmâm Müslim Ebû Râfi‘in Ebû Hüreyre’den, onun da Hz. Peygamber’den naklen Cüreyc’in annesinin Cüreyc’i çağırışını Rasûlullah’ın nasıl vafettiğini¹¹⁸ haber verenin Humeyd b. Hilâl olduğunu bildirmiştir.

Bu tarikte (اللَّهُمَّ هَذَا جُرْجُجٌ،) lafzı yer almamaktadır. O, oğluna olan sitemini (وَأَنَّهُ ابْنِي، وَإِنِّي كَلَّمْتُهُ فَأَبَى أَنْ يُكَلِّمَنِي) sözüyle dile getirmiş¹¹⁹ ve oğluna beddua etmiştir. Cüreyc ise kendisine atılan iftira üzerine bebeğin başına dokunarak ona babasının kim olduğunu sormuş, o da cevap vermiştir.

A‘rac tariki sadece Buhârî’de yer almış ve (نَادَتْ امْرَأَةً ابْنَهَا وَهُوَ فِي صَوْمَعَةٍ، قَالَتْ: يَا جُرْجُجُ) o manastırda iken kadın oğluna Cüreyc, diye seslenmiştir. Annesi oğlu Cüreyc’e (اللَّهُمَّ لَا) (يَمُوتُ جُرْجُجٌ حَتَّى يَنْظُرَ فِي وَجْهِهِ الْمَيَامِيسِ) ifadesiyle beddua etmiştir. Fahişe kadının koyun güden bir çoban (رَاعِيَةٌ تَرْعَى الْغَنَمَ) olduğu bildirilmiştir ki, diğer tüm rivâyetlerde çobanın erkek olduğu bilgisi yer almaktadır. Buna göre ya Cüreyc’e iftira eden kadın da çobandır yahut da bir tashif/yazım hatası neticesi onun çoban olduğu ifade edilmiştir.

¹¹⁷ Muhakkik el-Arnâvût (فَوَضَعَ أَصْبَعَهُ عَلَى بَطْنِهَا) kısmıyla ilgili Sindî’den naklen şu bilgilere yer vermiştir: “Lafzın zahirinden anlaşılan olay doğumdan önce meydana gelmiş ve çocuk annesinin karnında konuşmuştur. Hâlbuki meşhûr, sahih rivâyetler bunun hilafını göstermektedir.” Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 544. Aynî’de yer alan bilgiler de bu yöndedir. Buna göre çocuk henüz doğmamıştır. Cüreyc’in sorusuna annesinin karnından cevap vermiştir. Bkz. Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VII, 282. Anlayabildiğimiz kadarıyla rivâyetlerin tümünü göz önünde bulundurduğumuzda ve Sindî’nin görüşünü de beraber değerlendirdiğimizde ya zamirin yanlış yazıldığı veya râvinin hatasının olabileceği kanaatindeyiz.

¹¹⁸ Hz. Peygamber kıssayı naklederken olayı canlandırmış ve annesinin Cüreyc’e seslenirken ellerini, başını nasıl yaptığını göstermiştir. Rivâyeti nakleden râviler de Hz. Peygamber’in yaptığı gibi yapmışlardır ki buna hadis usûlünde müselles hadis denilmektedir. Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 199; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 353. “Bu şekilde alay ve istihzâ içermeyen fiilî bir anlatım söz konusu kıssanın anlaşılmasında muhatabın dikkatini celbederek hem onun anlamasını kolaylaştıracak hem de ona birçok faydalar sağlayacaktır.” Bkz. Kadı ‘İyâz, *İkmâlü’l-Mu‘lim*, VIII, 13; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 590.

¹¹⁹ Bu ifade sadece Humeyd’in Ebû Râfi‘ tarikinde yer almakta olup bu ifadeye diğer rivâyetlerde rastlanmamıştır.

Cüreyç kendisine nisbet edilen bebeğe babasının kim olduğunu sormuş, (يَا بَابُوسُ،) o da söylemiştir. Burada (بَابُوسُ) kelimesi dikkat çekmektedir ki bu kelimenin Arapça veya Farsça olduğunu söyleyenlerin yanında çocuğun özel ismi olabileceğini ifade edenler de olmuştur. Bu kelimenin (الصبي الرضيع) “süt emen çocuk” anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹²⁰ Diğer rivâyetleri de göz önüne aldığımızda kelimenin (الصبي الرضيع) “süt emen çocuk” anlamında olması kuvvetle muhtemeldir.

Cerîr b. Hâzim kanalıyla Muhammed b. Sîrîn tariki İmâm Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim ve İbn Hibbân’da yer almıştır. (كَانَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ عَابِدٌ يُقَالُ لَهُ: جُرَيْجٌ، فَأَبْتَنَى صَوْمَعَةً) ifadesinde Cüreyç İsrâiloğulları’ndan kendine bir manastır yaptırıp orada ibadetle meşgul olan biri olarak tanıtılmıştır.

İmâm Ahmed’de yer alan rivâyette Cüreyç’in imtihan sebebi olarak onun ibadetinin şöhreti zikredilmiş; annesiyle ilgili konu yer almamıştır. Hâlbuki diğer rivâyetlerde Cüreyç’in annesine özen göstermeyişi sebebiyle onun bedduasına maruz kalışını anlatan kıssa muhtevâ olarak aynıdır. Bu tarikte dikkat çeken hususlardan biri manastırı yıkılıp da kendisine zina iftirasını haber verdiklerinde Cüreyç’in namaz kılmasıdır. Bununla ilgili İmâm Ahmed’de *namaz kıldı ve dua etti*, Buhârî’de *abdest aldı ve namaz kıldı*,¹²¹ Müslim’de sadece *namaz kıldı* ve İbn Hibbân’da *iki rekât namaz kıldı* ifadelerinin yer aldığını görmekteyiz.

İmran b. Husayn rivâyeti ise sadece Taberânî’de yer almıştır. Diğer rivâyetlerden farklı olarak (إِنَّهُ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ رَجُلٌ مُتَعَبِّدٌ صَاحِبٌ صَوْمَعَةٍ يُقَالُ لَهُ جُرَيْجٌ) ifadesiyle Cüreyç’in önceki ümmetlerden olduğu belirtilmiştir. Mezkûr rivâyet her ne kadar farklı lafızlarla ifade edilmiş olsa da muhtevanın aynı olduğu gözlenmektedir. Kıssanın yer aldığı diğer rivâyetlerde ya “İsrâiloğulları” kaydı yer almakta veya bu konuda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

¹²⁰ İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdulmelik el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, I-X, Riyad 1423/2003, III, 195; İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, I, 98; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 102, VI, 588; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 281; Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaa Kübrâ Emîriyye, I-X, Bulak 1323, II, 354.

¹²¹ Bkz. Buhârî, Mezâlim 35 (no:2482), Enbiyâ 50 (no: 3436). Muhammed b. Sîrîn tarikiyle gelen bu rivâyetlerdeki (فَقَوَّضًا وَصَلَّى) *abdest aldı ve namaz kıldı* ifadesinden daha önce abdest ve namazın varlığını anlamakla birlikte bunların mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi söz konusu değildir.

Değerlendirme

Rivâyetlerin tariklerini incelediğimizde kıssada işlenen temanın aynı olup bazen aynı manayı ifade eden farklı lafızların kullanıldığı görülmektedir. Bu da rivâyetlerin mana ile olduğuna işaret etmektedir. Zira Aynî (ö. 855/1451) her bir râvinin hadisi duyduğu şekliyle rivâyette bulunduğunu dile getirmiş ve *Rahip Cüreyc ve İmtihani Kıssası*'nın farklı zamanlarda tekrarlanmış olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirmiştir. Yine o, bütün bu rivâyetlerin cem yönü nedir, diye sormuş ve cevap olarak bu kıssaların her birinin farklı zamanlarda meydana gelmesine bir mani bulunmadığını ifade etmiştir.¹²²

Aynî'nin hem kıssanın farklı zamanlarda tekrarlanmış olmasını uzak bir ihtimal olarak görmesi hem de rivâyetlerin cem yönünü bunların her birinin olmuş olmasına bir mani bulunmadığını ifade etmesi açık bir çelişki olarak görülmektedir.

Rivâyetleri değerlendirdiğimizde kıssada zikredilen Cüreyc'in önceki ümmetlerden¹²³ olan İsrâiloğullarından¹²⁴ bir tüccar¹²⁵ olduğu ve kendisine bir manastır inşa edip orada kendini ibadete adanmış¹²⁶ bildirilmektedir. Rivâyetlerdeki manastır kelimesi ve Cüreyc'in kendini Allah'a ibadete hasretmesinden/rahiblikten hareketle bu kıssanın İsa (a.s.) sonrasında ruhbanlığı ihdâs ederek kendilerini manastırlara kapayan ve onun yolundan gidenlerden bir kimseye dair olduğu belirtilmektedir.¹²⁷ Hatta Cüreyc'in peygamber olabileceğini söyleyenler bile olmuştur.¹²⁸ Ancak bu görüş çok isabetli gözükmemektedir. Zira iki husus bizi onun peygamber olabileceğini düşünmekten alıkoymaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'in "*Benimle İsa (a.s.) arasında hiçbir peygamber yoktur*"¹²⁹ sözü; diğeri de hemen bütün rivâyetlerde Cüreyc'in

¹²² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 31.

¹²³ Bkz. Taberânî, *Kebîr*, XVIII, 224 (no: 558); *Evsat*, VII, 279 (no: 7498).

¹²⁴ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 434 (no: 8071), XIII, 437 (no: 8072), XIV, 542 (no: 8994), XV, 369 (no: 9603); Buhârî, *Mezâlim* 35 (no:2482), Enbiyâ 50 (no:3436); Müslim, *Birr ve Sıla* 8 (no:2550); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 411 (no: 6489).

¹²⁵ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XV, 369 (no: 9603).

¹²⁶ Bu hususta bütün rivâyetler müşterek olup farklı bir görüş söz konusu değildir.

¹²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 586.

¹²⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, III, 197.

¹²⁹ Mesela bkz. Buhârî, Enbiyâ 48 (no: 3442); Müslim, *Fazâil* 143 (no: 2365).

rahiplik ve ruhbanlığından bahsedilmesidir. Zira ruhbanlık Hz. İsa (a.s.) döneminden sonra ona tabii olanların ortaya koydukları bir yaşam tarzıdır.¹³⁰

Cüreyc hakkında bu bilgileri verdikten sonra onun annesi ile arasında meydana gelen olayı incelemek yerinde olacaktır.

Rivâyetlerin genelinde Cüreyc’le annesi arasında yaşananlardan bahsedilmektedir.¹³¹ Şerhlere baktığımızda onun annesiyle arasında geçen hâdisenin, kıssanın temel konusu olduğu ve buna bağlı olarak daha sonra Cüreyc’in başına gelen bazı olaylardan söz edildiği görülmektedir.¹³² Cüreyc’in başına gelen imtihanın onun annesinin üç gün boyunca oğlunun yanına gelmesi¹³³ ve annesine karşı sergilediği tavırdan kaynaklandığı ifade edilmektedir.¹³⁴ Dolayısıyla annesinin onu özlediği,¹³⁵ kendisine ihtiyacı olduğu için oğlunun yanına geldiği ve ona defalarca seslendiği ifade edilmiştir. Cüreyc ise burada namaz ile annesi arasında bir seçimin söz konusu olduğu ve namazı tercih ettiği, annesine ise aldırış etmediği anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu davranışı ve seçimi ile de annesine karşı katı davranmış,¹³⁶ ona cevap vermekten kaçınmış¹³⁷ ve ona gereken alakayı göstermemiş¹³⁸ olur.

Cüreyc’in seçimini değerlendiren Nevevî (ö. 676/1277) Cüreyc’in seçimi ile ilgili ebeveyne iyiliğin önemine ve özellikle de anne hakkına dikkat çektikten sonra iki

¹³⁰ “Biz onların ardından diğer elçilerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa’yı da onların ardından diğer elçi olarak gönderdik ve ona incil’i verdik. Ona uyanların gönüllerini de şefkat ve merhamet duygusuyla şenlendirdik. Ruhbanlığa gelince, biz onlara böyle bir şey emretmedik. Ruhbanlığı sırf Allah’ın rızasını kazanmak için kendileri icat ettiler. Kaldı ki bunu amacına uygun bir şekilde de yapmadılar...” Hadid 57/27.

¹³¹ Bunun istisnası İmâm Ahmed’in *Müsned*’indeki Vehb b. Cerîr rivâyetidir. Hâlbuki Cerîr b. Hâzım’dan gelen diğer rivâyetlerde Cüreyc’in annesinden bahsedilmektedir. Sanki burada ilgili kısım râvi tarafından zikredilmemiş veya bu durum söz konusu nüshadan kaynaklanmıştır. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 434.

¹³² Nitekim Buhârî *Salât* bölümünde (إِذَا دَعَبَ الْاُمُّ وَلَدَهَا فِي الصَّلَاةِ) adıyla bir konu başlığı açmış ve ilgili hadisi burada zikretmiş; Nevevî de *Müslim*’de ilgili rivâyeti (تَقْدِيمُ بَرِّ الْوَالِدَيْنِ عَلَى التَّطَوُّعِ بِالصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا) adlı konu başlığı altında vermiştir.

¹³³ Rivâyetlerin genelinde üç gün geldiği ifade edilirken *Müslim*’deki rivâyette arka arkaya üç gün geldiği açık olarak ifade edilmektedir. Bkz. *Müslim*, Birr ve Sıla 8 (no: 2550).

¹³⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahihu’l-Buhârî*, III, 195-197; Kadı ‘İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VIII, 10, 11; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 512, 513; Nevevî, *Minhâc*, XVI, 105; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, III, 102, VI, 586, 587; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VII, 281, XIII, 39.

¹³⁵ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 434 (no: 8071).

¹³⁶ İlgili rivâyette “ona katı davrandı” anlamında (فَاشْتَدَّ عَلَى أُمِّهِ) ifadesi yer almaktadır. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 437 (no: 8072).

¹³⁷ “Yüz çevirdi, aldırış etmedi” anlamında (فَأَبَى أَنْ يُجِيبَهَا) cümlesi yer almaktadır. Bkz. Buhârî, *Mezâlim* 35 (no:2482), *Enbiyâ* 50 (no:3436).

¹³⁸ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 411 (no: 6489).

şey arasında teâruz söz konusu olduğunda insanın en öncelikli olandan başlaması gerektiğini dile getirmiştir.¹³⁹

Neticede annesi Cüreyc'e kızmıştır.¹⁴⁰ Kıssada onun, annesinin bedduasını mucip davrandığı görülmektedir. Ancak annesinin neden mezkûr şekilde beddua ettiği hakkında ne rivâyetlerde ne de şerhlerde bir bilgiye rastlamadık. Ancak insan üzerindeki zaman, mekân ve kültür etkisini göz önünde bulundurduğumuzda söz konusu zamanda ve yerleşim beldesinde insanların kızıdıklarında bu şekilde beddua ettiklerini düşünebiliriz Bu beddua ile ilgili lafızlarda bazen farklar görülse de mana ve muhteva bütün rivâyetlerde aynıdır. Beddua lafızlarındaki ortak nokta da Cüreyc'in fahişe/fahişelerle yüz yüze gelmesidir.¹⁴¹ Annesi Cüreyc'e olan şefkati sebebiyle *fahişe/fahişelerle düşüp kalkasın/beraber olasın* (وقع الفاحشة) değil de yukarıdaki şekliyle *yüz yüze gelesin/yüzleşsin* diye beddua etmiştir,¹⁴² şeklinde yorumlanmıştır.

Cüreyc'in annesi ile ilgili şerhlerdeki ifadeler Cüreyc'in haksız bir davranışta bulunduğu; annesinin ise haklı olduğu yönündedir.

Modern dönemde yapılan bazı çalışmalarda ise konu isrâiliyatla irtibatlı olarak ele alınmış ve “önce ibadet sonra anne-baba hakkı emrediliyorken”¹⁴³ Allah'ın Cüreyc'in zalim annesinin ona olan bedduasına, üstelik de zalimin mazluma yaptığı duayı kabul etmezken, icâbet etmesi mümkün müdür?”¹⁴⁴ şeklinde itiraz edilmiştir.

¹³⁹ Nevevî, *Minhâc*, XVI, 108. Zira Nevevî söz konusu kıssayı (تقديم الأبوين على التطوع بالصلاة و غيرها) konu başlığı altında ele alarak zımnen bu görüşünü ortaya koymaktadır. Ayrıca Cüreyc'in kıldığı namazın farz olan bir namaz değil tatavvû/nafile kabilinden olduğu ve ebeveyne itaatin ise vucûb ifade ettiği anlaşılmaktadır. Kurtubî de aynı kanaattedir. Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, VI, 512, 513; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 589; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 31. Nitekim Tevrat'ta anne-babaya itaat ile ilgili buyruk hakkında Kur'ân-ı Kerim'de şu bilgilere yer verilmiştir: *Vaktiyle İsrâiloğulları'na Tevrat'ta, "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyi davranın..." diye emretmiş ve bütün bu hususlarda kendilerinden itaat sözü almıştık...* Bakara 2/83. Kadı İyâz “Şüphesiz bizim şeraitimize göre anneye iyilik farz, uzlet ve gün boyu devam eden nafile namazlar ise farz değildir. Farz olan ise olmayana tercih edilir. Belki de o, namazını ve uzleti annesinin çağrısına tercih etmekle hata etmiştir. Bu sebeple de Allah annesinin duasını onun için bir ceza sebebi kılmıştır.” demiştir. Bkz. Kadı İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 10, 11. Ayrıca onun namazının farz veya nafile olması veya onların şeriatında nafilenin dahî kesilip terk edilemeyeceği vb. hususlar, tartışılmıştır. Bkz. Kadı İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 9, 10; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 587; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 30.

¹⁴⁰ Bkz. Taberânî, *Kebîr*, XVIII, 224 (no: 558); *Evsat*, VII, 279 (no: 7498).

¹⁴¹ Rivâyetleri incelediğimizde burada (رأى نظر) fiillerini görmekteyiz ki, bunlar da birbirinin müradifidir.

¹⁴² Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, V, 412.

¹⁴³ Nisâ 4/36.

¹⁴⁴ Çekiçoğlu, *a.g.e.*, s. 286.

Cüreyc kıssasında mezkûr fahişe hakkında rivâyetlerde farklı bilgiler söz konusudur.¹⁴⁵

Kıssaya yönelik itirazlardan bir diğeri de Cüreyc'in beraatine şahitlik eden bebek hakkında şu ifadeye yer verilerek rivâyet tenkid edilmiştir:

“O, sıradan bir insandır. Allah'ın onlardan böyle bir ithamı uzaklaştırmak için kanunlarını (sünnetullahını) değiştirmesine itibar edilmez. Şayet Allah bunu yaparsa her mümin ve sâlih kişi batıl bir şeyle itham edildiğinde mucize olarak bunun benzeri bir durumun gerçekleşmesi beklenir”¹⁴⁶

İsrâiloğulları Cüreyc'in manastırını yıkıp zina hadisesini kendisine haber verdiklerinde Cüreyc abdest almış, namaz kılmış ve Allah'a dua etmiştir. Buradan hareketle abdestin bu ümmete has bir şey olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.¹⁴⁷ Ayrıca böylesi zor ve sıkıntılı bir durumda kalan Cüreyc'in namaz ile Allah'tan yardım istemesi onun velî oluşunun göstergesi olarak anlaşılmış ve çocuğun konuşması ile kurtulması da keramet bağlamında değerlendirilmiştir.¹⁴⁸

Elbette bu temel konu etrafında söz konusu kıssadan başkaca meseleler de istinbat edilmiştir.¹⁴⁹ Ancak çalışmamızın amacı hadislerden çıkarılan hükümler olmadığından bu kadarıyla yetinip tafsilatı bu konuda yapılacak başka bir çalışmaya havale etmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 587.

¹⁴⁶ Çekiçoğlu, *a.g.e.*, s. 287.

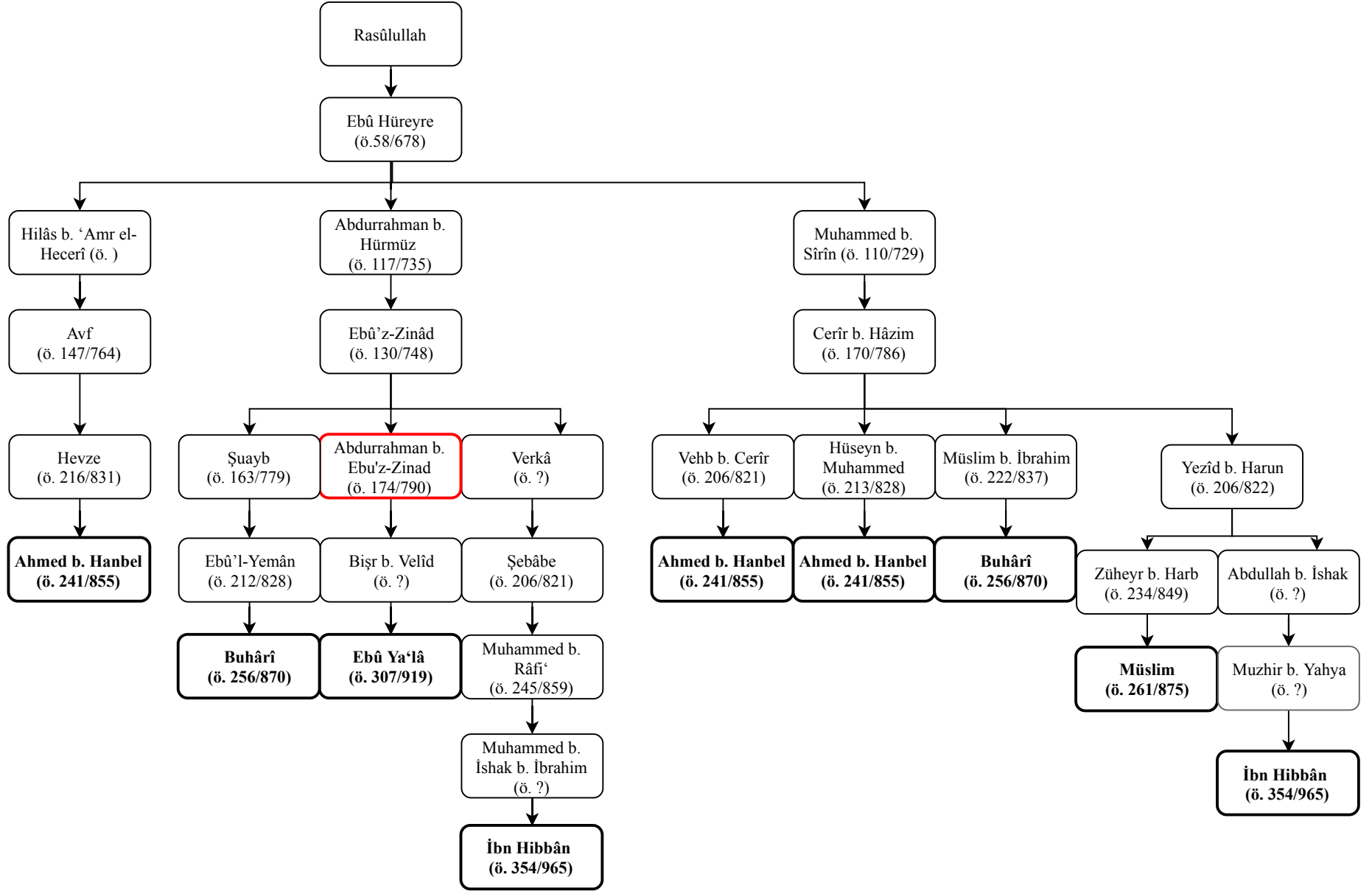
¹⁴⁷ Bkz. Kadı 'İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 13. Nevevî de bu kıssa ile abdestin bu ümmete has olmayıp daha önceki şeraitlerde bilindiği sabit olmuştur, demiştir. Bkz. Nevevî, *Minhâc*, XVI, 108. Konunun tartışması için bakınız. Kadı 'İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, II, 43-45. Ayrıca Yahudilikteki abdest hakkında bir kaptan ellerin ve ayakların yıkandığına dair bir bilgi verilmiş; ancak bugün Müslümanların aldığı şekilde bir abdestten bahsedilmemiştir. Bkz. Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab örf ve Âdetleri*, s. 27, 28. Ancak konuyla ilgili bir hususa dikkat çeken Kadı 'İyâz ve İbn Hacer şu bilgiye yer vermiştir: “İddia edenin hilafına abdest, sadece bu ümmete has bir uygulama değildir. Ancak gurre ve tahcîl ahirette sadece bu ümmete has olacaktır.” Bkz. Kadı 'İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 13; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 590.

¹⁴⁸ Kadı 'İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 12, 13; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 514; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 108; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 589; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 31.

¹⁴⁹ Mesela Bkz. Buhârî, Mezâlim 35 (no: 2482). Buhârî ilgili kıssayı (إِذَا هَدَمَ حَائِطًا فَلَيْتَنِي مِثْلَهُ) konu başlığı altında ele alarak fikhî bir konuya delil kabul etmiş ve “Bir duvarı yıkan onun aynısını/benzerini yapsın” tercemesi ile bu kıssa üzerine hüküm inşâ etmiştir. Yine Buhârî'nin bu hadisi delil getirmesinin gerekçesi ise (أَنَّ شَرَعَ مَنْ قَبْلَنَا شَرَعَ لَنَا إِذَا لَمْ يَرِدْ فِي شَرْعِنَا مَا يُخَالِفُهُ) “Bizden öncekilerin kanunu, bizim kanunumuz aksini getirmediği müddetçe bizim de kanunumuzdur” esasıdır. Ayrıca bkz. Kadı 'İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 11, 12. Kadı 'İyâz da kaziften bahsetmiştir. Bkz. Kadı 'İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 12. Kurtubî de olaya şahitlik açısından yaklaşmıştır. Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, VI, 514.

Kıssada namaz ve anne-babaya iyilik gibi zaman ve mekân üstü iki değere dikkat çekilmektedir. Bu değerlerden birisi varlığımızı varlığına borçlu olduğumuz Allah'a kullukla; diğeri de dünyadaki varlık sebebimiz olan anne hakkı ile ilgilidir. Ayrıca insanın yaptığı tercihlere dikkat etmesi gerektiği hususu kıssada çok veciz bir şekilde ortaya konmaktadır.

Hz. Peygamber'in söz konusu kıssayı bir ekrandan izlermişcesine anlatması ve dinleyenlerin iyice kavraması için kıssadaki kişilerin davranışlarını modellemesi oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Cüreyc'in annesinin, oğluna seslenirken ellerini alnına koyup güneşten gözlerine gölgelik yapışı ve kafasını yukarıya kaldırarak yüksek olan manastırdaki oğluna seslenişi Hz. Peygamber'e nispet edilerek Ebû Hüreyre tarafından tasvir edilmiştir. Ebû Hüreyre'den Ebû Râfi' ondan da Humeyd b. Hilâl aynı hareketlerle kıssayı nakletmişlerdir ki, bu yönüyle kıssanın müstensel hadise örnek olduğunu da ifade etmeliyiz.



3. BEŞİKTE KONUŞANLAR (BİR BEBEĞİN OLAYLARA VUKUFİYETİ VE KONUŞMASI)

Bir Bebeğin Olaylara Vukufiyeti ve Konuşması

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا هُوْدُهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ خِلَاسٍ هُوَ ابْنُ عَمْرِو الْحَرَبِيِّ، فِيمَا أَحْسَبُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”بَيْنَمَا امْرَأَةٌ فِيْمَنْ كَانَ قَبْلُكُمْ تُرَضِعُ ابْنًا لَهَا، إِذْ مَرَّ بِهَا فَارِسٌ مُتَكَبِّرٌ، عَلَيْهِ شَارَةٌ حَسَنَةٌ، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: اللَّهُمَّ، لَا تُمَيِّتْ ابْنِي هَذَا حَتَّى أَرَاهُ مِثْلَ هَذَا الْفَارِسِ عَلَى مِثْلِ هَذَا الْفَرَسِ، قَالَ: فَتَرَكَ الصَّبِيَّ النَّدِيَّ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ، لَا تَجْعَلَنِي مِثْلَ هَذَا الْفَارِسِ، قَالَ: ثُمَّ عَادَ إِلَى النَّدِيِّ يَرْضَعُ، ثُمَّ مَرُّوا بِجِيفَةٍ حَبَشِيَّةٍ أَوْ رَنْجِيَّةٍ مُجْرٍ، فَقَالَتْ: أَعِيدُ ابْنِي بِاللَّهِ أَنْ يَمُوتَ مِيتَةً هَذِهِ الْحَبَشِيَّةِ أَوْ الرَنْجِيَّةِ، فَتَرَكَ النَّدِيَّ، وَقَالَ: اللَّهُمَّ، أَمِتْنِي مِيتَةَ هَذِهِ الْحَبَشِيَّةِ أَوْ الرَنْجِيَّةِ، فَقَالَتْ أُمُّهُ: يَا بُنَيَّ، سَأَلْتُ رَبَّكَ أَنْ يَجْعَلَكَ مِثْلَ ذَلِكَ الْفَارِسِ، فَعَلْتَ: اللَّهُمَّ، لَا تَجْعَلَنِي مِثْلَهُ، وَسَأَلْتُ رَبَّكَ أَلَّا يُمِيتَكَ مِيتَةَ هَذِهِ الْحَبَشِيَّةِ أَوْ الرَنْجِيَّةِ، فَسَأَلْتُ رَبَّكَ أَنْ يُمِيتَكَ مِيتَتَهَا، قَالَ: فَقَالَ الصَّبِيُّ: إِنَّكَ دَعَوْتَ رَبَّكَ أَنْ يَجْعَلَني مِثْلَ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الْحَبَشِيَّةَ أَوْ الرَنْجِيَّةَ كَانَ أَهْلُهَا يَسُبُّونَهَا، وَيَضْرِبُونَهَا، وَيَطْلُبُونَهَا، فَتَشُولُ: حَسْبِيَ اللَّهُ حَسْبِيَ اللَّهُ“

Sened: Ahmed b. Hanbel–Hevze–‘Avf–Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵⁰

“Bir zamanlar sizden öncekilerden bir kadın çocuğunu emziriyordu. Bir de baktı ki görünüüşü, kılık kıyafeti güzel kibirli bir süvari kendisine uğradı. Bu kadın:

– Allahım! Oğlumu bu atın üzerindeki bu süvari gibi görmedikçe onun canını alma, diye duâ etti. Bunun üzerine bebek hemen annesini emmeyi bıraktı ve:

– Allahım! Beni bunun gibi yapma! dedi. Sonra annesine dönerek onu emmeye devam etti. Daha sonra (insanlar tarafından) sürüklenen Habeşli siyahî bir kadının ölüsü önlerinden geçti. Çocuğun annesi:

– Oğlumun bu Habeşli veya zenci ölü gibi ölmesinden Allah’a sığınırım, dedi. Çocuk da hemen annesini emmeyi bıraktı ve:

– Allahım! Beni bu Habeşli veya zenci ölü gibi öldür, diye dua etti. Bunun üzerine annesi dedi ki:

– Yavrucuğum, rabbinden seni o alımlı süvari gibi yapmasını istedim; sen:

– Allahım! Beni bunun gibi yapma, dedin. Ben:

– Allahım! Benim yavrumu bu Habeşli veya zenci ölü gibi öldürme, dedim. Sen:

– Allahım! Beni onun gibi öldür, dedin. Bunun üzerine bebek:

¹⁵⁰ Ahmed, *Müsned*, XV, 68 (no: 9135).

– *Anneciğim, şüphesiz sen Allah’a beni cehennemlik bir adam gibi yapması için dua ettin. O Habeşli kadın veya zenciye gelince, onun ailesi ona sövüyor, onu dövüyor ve ona zulmediyorlardı. O ise sadece:*

– *Bana Allah yeter, diyordu.”*

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Vehb b. Cerîr–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵¹

2. Ahmed b. Hanbel–Hevze–‘Avf–Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵²

3. Buhârî–Müslim b. İbrahim–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵³

4. Buhârî–Ebû’l-Yemân–Şuayb–Ebû’z-Zinâd–Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵⁴

5. Müslim–Züheyr b. Harb–Yezîd b. Harun–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵⁵

6. Ebû Ya‘lâ–Bişr b. Velîd–Abdurrahman b. Ebû’z-Zinâd–Ebû’z-Zinâd (Babası)–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵⁶

7. İbn Hibbân–Muhammed b. İshak b. İbrahim–Muhammed b. Râfî‘–Şebâbe–Verkâ‘–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵⁷

8. İbn Hibbân–Muzhir b. Yahya–Abdullah b. İshak–Yezîd b. Harun–Cerîr b. Hâzim–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁵⁸

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre tarafından rivâyet edilmiştir. Ondan Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî,

¹⁵¹ Ahmed, *Müsned*, XIII, 434 (no: 8071).

¹⁵² Ahmed, *Müsned*, XV, 68 (no: 9135).

¹⁵³ Buhârî, *Enbiyâ* 50 (no: 3436).

¹⁵⁴ Buhârî, *Enbiyâ* 51 (no: 3466).

¹⁵⁵ Müslim, *Birr ve Sıla* 8 (no: 2550).

¹⁵⁶ Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsîlî, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dâru’l-Me’mûn, I-XIII, Beyrut 1409, XI, 178 (no: 6289).

¹⁵⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 410 (no: 6488).

¹⁵⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 411 (no: 6489).

Muhammed b. Sîrîn ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tarikleriyle gelmiştir. Bu sebeple rivâyet azîzdir.

Hilâs b. ‘Amr tarikinın râvileri hakkında bir olumsuzluk görülmemektedir. Ancak kaynaklardan anlaşıldığına göre Hilâs b. ‘Amr’ın sahâbeden, özellikle de Hz. Ali’den (r.a.) rivâyetlerinde temkinli olunması vurgulanmıştır. Hilâs’ın Ebû Hüreyre’den rivâyeti ile ilgili Ebû Davud’un Ahmed b. Hanbel’den nakledilen “Hilâs Ebû Hüreyre’den hiçbir şey işitmemiştir.”¹⁵⁹ sözüne Zehebî “Nasıl olur! Onun Ebû Hüreyre’den rivâyeti Buhârî’de vardır.” diyerek itiraz etmiştir. Ancak gerek Ebû Davud’un Ahmed b. Hanbel’den nakli gerekse Buhârî’nin bu konuda “Onun ‘Ammâr ve Âişe’den semâi vardır, Ebû Hüreyre ve Hz. Ali’den rivâyeti ise ancak sahîfe iledir.”¹⁶⁰ sözü bizi bu konuda dikkate sevk etmektedir.

Hilâs’ın Ebû Hüreyre’den rivâyetleri hakkında Dârekutnî (ö. 385/995) de şu bilgilere yer vermiştir: “ ‘Avf’ın Hilâs’dan, onun da Ebû Hüreyre’den naklettiği hadis mürseldir.”¹⁶¹ Netice itibariyle bu haliyle Hilâs tarikinın mürsel/munkatı olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Sîrîn tariki daha önce incelenmiş¹⁶² ve sahih olduğu görülmüştü.

A‘rac tariki ise Ebû’z-Zinâd ve Şuayb tarafından rivâyet edilmiştir. Bu tarikin râvileri hakkında herhangi bir olumsuzluk görülmeyip güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Ebû’z-Zinâd kanalıyla gelen A‘rac tariki hakkında Şuayb el-Arnavût “Bu hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”; Abdurrahman’ın babası Ebû’z-Zinâd tarikinın yer aldığı *Müsned*’in muhakkiki Hüseyin Selim Esed de “Bu hadisin isnâdı hasendir.”¹⁶³ demiştir. Araştırmamız isnâdı sahihlikten hasen derecesine düşürenin Abdurrahman’ın, babası Ebû’z-Zinâd’dan rivâyetlerinin zayıf olduğunu göstermektedir.

Netice itibariyle Ebû Hüreyre’den rivâyet eden Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî tarikinın

¹⁵⁹ Mizzî, Ebû’l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf, Müessesetü’r-Risâle, I-XXXV, Beyrut 1400/1980, VIII, 366; Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl fî nakdi’r-ricâl*, nşr. Muhammed Ali Bicâvî, Dâru’l-Marife, I-IV, Beyrut 1382/1963, I, 658.

¹⁶⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, Dâru’l-Meârifî’l-Osmâniyye, I-VIII, Haydarabad ts., III, 227, 228.

¹⁶¹ Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelü’l-vâride fî’l-ehâdisi’n-nebeviyye*, Dâru Tayyibe, I-XV, Riyâd 1405/1985, VIII, 299. Buradaki mürsel, inkita anlamındadır. Nitekim Hilâs’ın Ebû Hüreyre’den hadis işitmemesi sebebiyle el-Arnavût, söz konusu tarikin munkatı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XV, 69.

¹⁶² Bu tarik için *Beşikte Konuşanlar* Kıssası’nın Sened Tahlili kısmına bakınız.

¹⁶³ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, XI, 178.

mürsel/munkatı, Muhammed b. Sîrîn tarikinın sahih, A‘rac’dan rivâyet eden Ebû’z-Zinâd tarikinın sahih; Abdurrahman’ın babası Ebû’z-Zinâd kanalıyla rivâyet ettiği tarikin ise hasen olduğu anlaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssanın Ebû Hüreyre’den Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî, Muhammed b. Sîrîn ve A‘rac tarikiyle gelmesi sebebiyle azîz olduğu; Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî tarikinın mürsel/munkatı olarak geldiği, Muhammed b. Sîrîn tarikinın sahih, A‘rac tarikinın ise sahih ve hasen olarak rivâyet edildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle ilgili rivâyetin muttasıl, mürsel/munkatı, merfû, sahih ve hasen tariklerden geldiği tespit edilmiştir.

Metin Tahlili

Muhammed b. Sîrîn tariki İmâm Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim ve İbn Hibbân’da yer almaktadır. Bu tarikte dikkat çeken nokta Cüreyc ile İsrâiloğulları’ndan çocuğunu emziren kadının kıssasının tek senedle birlikte rivâyet edilmesidir. Rivâyet (وَبَيْنَمَا امْرَأَةٌ فِي حَجَرِهَا ابْنٌ لَهَا تُرْضِعُهُ) cümlesiyle başladığı ve Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân’daki Cerîr rivâyetinin aynı olduğu görülmektedir. Buhârî’deki rivâyet (وَكَانَتْ امْرَأَةٌ تُرْضِعُ ابْنًا لَهَا مِنْ بَنِي (بَنِي إِسْرَائِيلَ); Müslim’deki ise (وَبَيْنَمَا صَبِيٌّ يَرْضَعُ مِنْ أُمِّهِ) ifadesiyle başlamıştır. Bu anlamda (بَنِي إِسْرَائِيلَ) kaydı sadece Buhârî’de yer alırken, “*annesini emen bebek*” ifadesi rivâyetlerin ortak paydası olarak dikkat çekmektedir.

Annesi bebeğini emzirirken gayet bakımlı, görünüşü düzgün bir atlı/süvari geçer. Bunun üzerine annesi onun alımına kapılır ve (اللَّهُمَّ اجْعَلْ ابْنِي مِثْلَهُ) “*Allahım, oğlumu - da böyle alımlı- yap*” diye dua eder. Kadının bebeği ise bu süvariye bakar ve “*Allahım, beni onun gibi yapma*” der.

Hz. Peygamber’in kıssayı anlatırken hal ve hareketlerini tasvir eden Ebû Hüreyre’nin (فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْكِي عَلَيَّ صَبِيْعَ الصَّبِيِّ وَوَضَعَهُ إِبْصَعَهُ فِي فَمِهِ، فَجَعَلَ يَمُصُّهَا.) sözünün¹⁶⁴ aynı manayı ifade eden yakın lafızlarla İbn Hibbân dışındaki kaynaklarda yer almaktadır. Anne ve onu emen bebeğin evlerinin önünden geçirilen genç kız hakkında

¹⁶⁴ Hz. Peygamber’in, annesini emen çocuğu tasvirini Kâdî İyâz: “İstihzâ ve alaycı bir tavır olmaksızın hallerin hikâye edilmesinin caiz olduğu” şeklinde yorumlamıştır. Kadî İyâz, *İkmâlû’l-Mu‘lim*, VIII, 13. İbn Hacer de Hz. Peygamber’in çocuğun annesini emmesini parmağını emerek temsil etmesi, kıssanın izahındaki mübalağa içindir, demiştir. *Fethu’l-bârî*, VI, 590.

İmâm Ahmed ve Buhârî’de (مَرَّ بِأَمَةٍ) “eme/câriye” Müslim’de (مَرُّوا بِجَارِيَةٍ) “câriye/genç kız” ve İbn Hibbân’da (مَرَّ بِأَمْرَأَةٍ) “imrae/kadın” lafızları yer almaktadır.

Kıssada kadının ölüsünün geçtiğinden bahsediliyor. Bazı tariklerde tartaklanak, aşağılanarak ve dövülerek yanlarından geçtiği bilgisi yer alan kızı/kadını gören bebeğin annesi “Allahım, çocuğumu bunun gibi etme” diye dua etmiş; bebek ise “Allahım, beni onun gibi yap” demiştir. Rivâyetin sonunda ise annesi ile bebeğinin bu olaylarla ilgili konuşması yer almaktadır.

Kıssanın farklı bir rivâyeti ise şöyledir: Annesi bebeğine (خَلْفَى مَرَّ رَجُلٌ حَسَنٌ أَهْيَئَةً فَقُلْتُ:) “Subhânallâh!”¹⁶⁵ Güzel görünümlü bir adam geçti de ben ‘Allahım, yavrumu bunun gibi yap’, dedim. Hâlbuki sen ‘Allahım, beni onun gibi yapma’, dedin. Yanımızdan geçen, kendisini insanların dövdüğü ve zina ettin, hırsızlık yaptın dedikleri bir câriye/kızcağız geçti de ben ‘Allahım, oğlumu bunun gibi yapma’, dedim. Sen ise ‘Allahım, beni onun gibi yap’, dedin. Bunun üzerine bebek de “Şüphesiz bu adam zorba biriydi. Bu sebeple ‘Allahım, beni bunun gibi yapma’, dedim. Şuna gelince ona zina etin, diyorlardı; hâlbuki o zina etmemişti. Hırsızlık yaptın, diyorlardı; hâlbuki o çalmamıştı. Bu sebeple ben de ‘Allahım, beni onun gibi yap’, dedim. Müslim’de bu kadının “Allah bana yeter, o ne güzel vekildir”; İbn Hanbel ve İbn Hibbân’da ise “Allah bana yeter” dediği görülmektedir. Buhârî’de ise bu konuda bir bilgi yer almamaktadır.

A‘rac tariki İmâm Buhârî, Ebû Ya‘lâ ve İbn Hibbân’da yer almaktadır. Kaynaklardaki rivâyetler aynı mahiyettedir. Rivâyetin sonunda söz konusu güzel görünümlü adamın kâfir olduğu; perişan edilen kızın/kadının ise kendisine isnâd edilen suçlardan berî olduğu ve Allah’a sığındığı belirtilmiştir.

Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî tariki sadece İmâm Ahmed’de yer almakta olup (بَيْنَمَا امْرَأَةٌ) “Sizden öncekilerden bir kadın çocuğunu emziriyordu” ifadesiyle başlamıştır. Güzel görünümlü adam hakkında (فَارَسٌ مُتَكَبِّرٌ) “kibirli bir süvari”; görünüşte kötü olarak götürülen kız hakkında ise (مَرُّوا بِجِيفَةٍ حَبَشِيَّةٍ أَوْ زَنْجِيَّةٍ) “Habeşli veya siyahi bir ceset” ifadesi geçer. Annenin oğluna olan duaları da “Allahım, benim bu çocuğumu şu atın

¹⁶⁵ (خَلْفَى) kelimesi farklı anlamlar ifade etse de burada taaccub, hayret ifadesi olarak kullanılmıştır. Konuşan bebeğin şaşkınlığıyla kadının bu ifadeyi kullandığı belirtilmiştir. Bkz. İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 418.

üzerindeki süvari gibi görmedikçe onun canını alma!” ve “Oğlumun bu Habeşli veya zenci cenaze gibi olmasından Allah’a sığınıyorum” şeklindedir. Aslında lafızlarda birtakım farklılıklar olsa da bu ifadelerin mahiyet itibariyle aynı anlamı dile getirdiği anlaşılmaktadır. Yine rivâyetin sonunda çocuğun annesi Allah’tan oğlunun güzel görünümlü ve alımlı olmasını istemiş; kötü ve çirkin görünüşlü olmaması için Allah’a dua etmiştir. Buna mukabil annesini emen bu çocuk emmeye ara verdiği ve bu manzaralara bakarak birincisinin güzel görünümlü ve alımlı da olsa cehennemlik; diğerinin ise her ne kadar görünüşü hoş olmasa da Allah’a tevekkül eden biri olduğunu ifade ettiği bilgisine yer verilmiştir.

Değerlendirme

Kıssada zikredilenlerin kimler olduğu hakkında bilgi verilmemiştir. İbn Hacer kıssadaki kadın, onun oğlu ve zikri geçen diğer kimselerin kim olduklarına rastlamadım,¹⁶⁶ demiştir. Ancak rivâyetlerde yer alan (فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) ve (مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) kaydından hareketle bebeğini emziren kadının daha önceki ümmetlerden olan İsrâiloğulları’ndan olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁷ Çocuğunu emziren bu kadının yanından geçen ve kadının hoşuna gidip oğlunun da tıpkı onun gibi olması için Allah’a dua ettiği adamın zorbalardan bir zorba,¹⁶⁸ kâfir,¹⁶⁹ mütekebbir ve cehennem ehli¹⁷⁰ olduğu bildirilmiştir.¹⁷¹ Kıssadaki dövülen, sürüklenen ve taşlanan Habeşli siyahlı¹⁷² genç kızın/câriyenin ise Allah’a dayanan¹⁷³ ve ona tevekkül eden¹⁷⁴ bir mümin olduğu anlaşılmaktadır.

Kıssada iki mesele dikkat çekmektedir: Birincisi kundaktaki bir bebeğin konuşmasıdır ki, bu daha önce başka kıssalarda da geçmişti. İkincisi de bundan farklı olarak söz konusu bebeğin olayların iç yüzüne vâkıf kılınmasıdır.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 590.

¹⁶⁷ Muhammed b. Sîrîn tarikiyle gelen rivâyet. Bkz. Buhârî, *Enbiyâ* 50 (no: 3436).

¹⁶⁸ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 434 (no: 8071); Buhârî, *Enbiyâ* 50 (no: 3436); Müslim, *Birr ve Sıla* 8 (no: 2550); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 411 (no: 6489).

¹⁶⁹ Buhârî, *Enbiyâ* 51 (no:3466); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 178 (no: 6289); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 410 (no: 6488).

¹⁷⁰ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XV, 68 (no: 9135).

¹⁷¹ Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 590.

¹⁷² Bkz. Ahmed, *Müsned*, XV, 68 (no: 9135).

¹⁷³ (حَسْبِيَ اللَّهُ) ifadesi bütün rivâyetlerde yer almaktadır.

¹⁷⁴ (وَنَعْمَ الْوَكِيلَ) ifadesi ise sadece Müslim'deki İbn Sîrîn tarikinde bulunmaktadır. Bkz. Müslim, *Birr ve Sıla* 8 (no: 2550).

Kurtubî (ö. 656/1258) konu hakkında şu bilgilere yer vermiştir:

“Bu bebeğin annesi görünen tabloya bakmış ve mezkûr adamın görünüşü ve duruşu bu kadının hoşuna gitmiş, dolayısıyla oğlunun onun gibi olması için dua etmiş; söz konusu kızın/câriyenin görünüşünü ve halini ise çirkin bulmuş ve oğlunun onun gibi olmaması için dua etmiştir. -Rivâyetlerin sonunda- kıssada henüz annesini emen bir bebek olarak olayların iç yüzünü annesine söylemesiyle Allah bu çocuğa lütufta bulunmuştur.”

Kurtubî daha sonra bu görüşüne Hz. Peygamber’in “*Allah insanların sûret/görünüş ve mallarına bakmaz; ancak O, insanların kalplerine ve amellerine bakar*”¹⁷⁵ hadisini delil olarak getirmiştir. O, sözlerine devamla şu ifadelerle yer vermiştir:

“Öyle görünüyor ki Allah, bu çocuğa karşılaştığı olaylara vâkıf olacak, yetişkinlerde ise normal olarak mevcut olan bir akıl ve idrak yaratmıştır. Onda meydana gelen konuşma ve anlama yetisini normal vaktinden önce Allah onda yaratmıştır. Bununla birlikte Allah’ın, söz konusu çocuğun -annesine söylediği sözleri- onun dilinde idraksızca söyletmesi de muhtemeldir.”¹⁷⁶

Kanaatimizce söz konusu bebeğin konuşması ile ilgili yorumlar makul görünürken onun olayların iç yüzüne vâkıf olması hakkındaki tahlilin yetişkinlerin fehmine ve kabiliyetine bağlanması çok da isabetli gözükmemektedir. Zira böyle bir durumda görünen manzaraların ötelindeki hakiki manalara vâkıf olma haline annesi, kucağındaki bebekten daha layıktır. Oysa annesinin aldandığı görünüşün iç yüzüne vâkıf olup onları annesine haber veren, çocuktur. Kendisine “Niçin böyle söyledin?” diye soran annesine sözlerinin gerekçelerini açıklamıştır. Öyle anlaşıyor ki, Allah kudret ve kuvvetini zaman zaman kullarının idrakine sunmaktadır. Bu kıssanın da o durumlardan birisi olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise bu husustaki görüşünü şöylece dile getirmiştir:

“Ehl-i tahkikin olayların iç yüzü ve hakikatine vakıf olmasının hilafına ehl-i dünya olanlar sadece görünen zahir üzerinde durup bu durumun da kötü/çirkin olmasından sakınırlar, endişe ederler. Ehl-i tahkik ise olayların iç yüzünün güzelliği yanında dış görünüşe aldırış etmezler.”¹⁷⁷

¹⁷⁵ Mesela bkz. Müslim, Birr ve Sıla 34 (no: 2564); İbn Mâce, Zühd 9 (no. 4143).

¹⁷⁶ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 516.

¹⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 590.

İbn Hacer, bu meseleye Kur’ân-ı Kerim’den Kârûn ve onun döneminde onunla yaşayan insanların ona bakışlarını örnek vermiştir. Zira Kârûn insanların yanlarına çıktığı zaman onu görenlerin durumu Kur’ân-ı Kerim’de şöyle izah edilmiştir:

*“Kârûn, kimi zaman tüm ihtişam ve debdebesiyle soydaşlarının karşısına çıkardı. Hep dünyadaki hayatta zengin olmanın hayalini kuranlar, ‘Keşke bizim de Kârûn’unki gibi bir servetimiz olsaydı. O gerçekten çok şanslı bir adam!’ derlerdi.”*¹⁷⁸

Olayların izahı sadedinde getirilen delillerin ilgili olaylarla irtibatı ve mutabakatı hususunda İbn Hacer’in daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca bu değerlendirme olaylara Kur’ân-Sünnet bütünlüğü açısından bakılması itibarıyla de ayrı bir önem arz etmektedir.

Bu kıssa bize *“Ey Peygamber! O kâfirlerin/müşriklerin refah ve rahat içinde diyar diyar dolaşmaları sakın seni yanlış düşüncelere sevk etmesin. Çünkü onlar bu dünyada pek kısa ömürlü bir zevk ve sefa sürecekler.”*¹⁷⁹ âyetini hatırlatmaktadır. Bir önceki âyette ise iman sahibi olup da imanları uğrunda eziyet ve sıkıntılara maruz kalanlardan bahsedilmektedir. Bu âyetlere mutabık olarak kıssada kadının yanından geçip onun hoşuna giden adamın zorba, kâfir, mütekebbir ve cehennem ehli; dövülen, sürüklenen ve taşlanan genç kızın ise Allah’a dayanan ve ona tevekkül eden bir mümin olduğu ifade edilmiştir. Buradan herşeyin maddî olarak bir karşılığının olduğu düşünülen günümüzde imanın hiçbir dünya nimetine değişilemeyeceği; ayrıca zahir/görünenin her zaman görüldüğü gibi olamayabileceğini anlaşılmaktadır. Bütün bu anlatılanlar sebebiyle insan aceleci davranmamalı, teenni ve tedbirle hareket etmelidir.

İncelediğimiz kıssada Hz. Peygamber’in kıssayı anlatırken hal ve hareketlerini tasvir eden Ebû Hüreyre’nin *“Sanki ben Rasûlullah’ın -bu kıssayı- bana anlatırken çocuğun nasıl yaptığını, parmağını ağzına koyduğunu ve onu nasıl emdiğini görür*

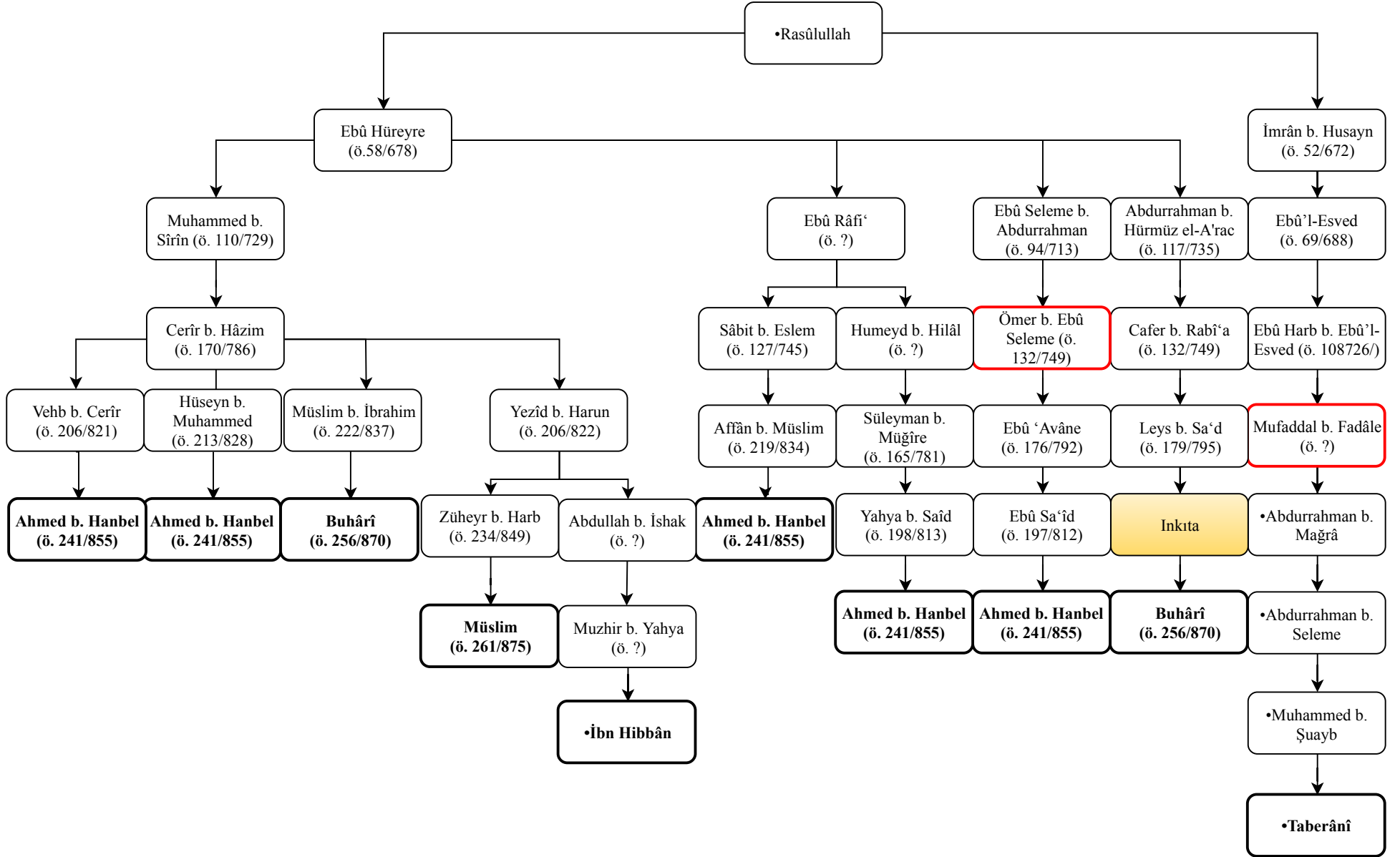
¹⁷⁸ Kasas 28/79. Devam eden âyetlerde ise kendilerine ilim verilenler bu debdebeli manzara karşısında aldanmamış, aldananlara da *“Yazıklar olsun size! Bilesiniz ki gerçekten iman edip imanlarına yaraşır işler yapan kimseler için Allah’ın ahirette vereceği mükâfat şu üç günlük hayattaki tüm hazinelerden çok daha değerlidir...”* şeklinde ikaz ve irşatta bulunmuşlardır. Netice itibarıyla *‘Keşke bizim de Kârûn’unki gibi bir servetimiz olsaydı. O gerçekten çok şanslı bir adam!’* diyenler bilahire Kârûn’un helakine şahitlik ettiklerinde: *“Vay be! Demek ki Allah, rızkı dilediğine çok, dilediğine az veriyormuş! Eğer Allah bize lütfedip acımasaydı, bizi de mahvederdi...”* demişlerdir. Bkz. Kasas 28/80-82.

¹⁷⁹ Âl-i İmrân 3/196.

gibiyim.” sözü oldukça dikkat çekicidir. Zira aynı üslûba Cüreyc kıssasında da şahit olmuştuk.¹⁸⁰



¹⁸⁰ Kıssadaki ifade (وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَصِفُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصِفُهَا) şeklindedir. Bkz. s. 130, 132.



3. BEŞİKTE KONUŞANLAR (RAHİP CÜREYC ve İMTİHANI)

2.4. Allah'ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kişi

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ يَعْنَى ابْنُ سَعْدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ زَبِيْعَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ ذَكَرَ: "أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ سَأَلَ بَعْضَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يُسَلِّفَهُ أَلْفَ دِينَارٍ، قَالَ: اثْنِي بِشَهَدَاءَ أُشْهِدُهُمْ، قَالَ: كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا، قَالَ: اثْنِي بِكَفِيلٍ، قَالَ: كَفَى بِاللَّهِ كَفِيلًا، قَالَ: صَدَقْتَ، فَدَفَعَهَا إِلَيْهِ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، فَخَرَجَ فِي الْبَحْرِ فَقَضَى حَاجَتَهُ، ثُمَّ التَّمَسَّ مَرْكَبًا، يُقَدِّمُ عَلَيْهِ لِلْأَجَلِ الَّذِي أَجَّلَهُ، فَلَمْ يَجِدْ مَرْكَبًا، فَأَخَذَ حَشَبَةً فَتَقَرَّرَهَا، فَأَدْخَلَ فِيهَا أَلْفَ دِينَارٍ، وَصَحِيفَةً مَعَهَا إِلَى صَاحِبِهَا، ثُمَّ رَجَعَ مُوَضِعَهَا، ثُمَّ أَتَى بِهَا الْبَحْرَ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّي اسْتَسَلَفْتُ قُلَانًا أَلْفَ دِينَارٍ، فَسَأَلَنِي كَفِيلًا، فَقُلْتُ: كَفَى بِاللَّهِ كَفِيلًا، فَرَضِي بِكَ، وَسَأَلَنِي شَهِيدًا، فَقُلْتُ: كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا، فَرَضِي بِكَ، وَإِنِّي قَدْ جَهِدْتُ أَنْ أَجِدَ مَرْكَبًا أَبْعَثُ إِلَيْهِ بِالَّذِي أُعْطَانِي، فَلَمْ أَجِدْ مَرْكَبًا، وَإِنِّي اسْتَوْدَعْتُهَا، فَرَمَى بِهَا فِي الْبَحْرِ حَتَّى وَجَلَّتْ فِيهِ، ثُمَّ انْصَرَفَ، وَهُوَ فِي ذَلِكَ يَطْلُبُ مَرْكَبًا يَخْرُجُ إِلَى بَلَدِهِ، فَخَرَجَ الرَّجُلُ الَّذِي كَانَ أَسْلَفَهُ يَنْظُرُ لَعَلَّ مَرْكَبًا يَجِيئُهُ بِمَالِهِ، فَإِذَا بِالْحَشَبَةِ الَّتِي فِيهَا الْمَالُ، فَأَخَذَهَا لِأَهْلِهِ حَطْبًا، فَلَمَّا كَسَرَهَا وَجَدَ الْمَالَ، وَالصَّحِيفَةَ، ثُمَّ قَدَّمَ الرَّجُلُ الَّذِي كَانَ تَسَلَّفَ مِنْهُ، فَأَتَاهُ بِأَلْفِ دِينَارٍ، وَقَالَ: وَاللَّهِ مَا زِلْتُ جَاهِدًا فِي طَلَبِ مَرْكَبٍ لِأَتِيكَ بِمَالِكَ، فَمَا وَجَدْتُ مَرْكَبًا قَبْلَ الَّذِي أَتَيْتُ فِيهِ، قَالَ: هَلْ كُنْتَ بَعَثْتَ إِلَيَّ بِشَيْءٍ؟ قَالَ: أَلَمْ أُخْبِرْكَ أَنِّي لَمْ أَجِدْ مَرْكَبًا قَبْلَ هَذَا الَّذِي جِئْتُ فِيهِ، قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ آدَى عَنْكَ الَّذِي بَعَثْتَ بِهِ فِي الْحَشَبَةِ، فَانْصَرَفَ بِالْفِكَ رَاشِدًا“

Sened: Ahmed b. Hanbel–Yunus b. Muhammed–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrahman b. Hürmüz–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁸¹

İsrâiloğullarından bir adam başkasından borç olarak 1000 dinar istedi. Borç verecek kişi:

- *Borca şahit tutacağın kimseleri getir, dedi. Borç isteyen:*
- *Şahit olarak Allah yeter, dedi. Borç verecek olan bu sefer de:*
- *O zaman bana kefil getir, dedi. O da:*
- *Kefil olarak Allah yeter, dedi. Borç veren:*

– *Hakikaten doğru söyledin, dedi ve belirlenen bir vade ile ona 1000 dinar borç verdi. Borç para alan kimse deniz seferine çıktı. İşlerini gördü. Sonra kendisine borç veren kişiye gelmek üzere bineceği bir gemi aradı. Belirlenen müddet geliyordu. Fakat bir gemi bulamadı. Bunun üzerine bir odun parçası alıp, onun içini oydu ve buraya*

¹⁸¹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 246 (no: 8587).

1000 dinar ve bir de arkadaşına yazdığı mektubu koydu. Sonra o oyuk yerin ağzını sıkıca kapatıp düzeltti. Sonra da odun parçasını deniz kenarına getirdi ve şöyle dua etti:

– Allahım! Biliyorsun ki ben filan kimseden 1000 dinar borç istedim. O benden bir kefil istedi. Ben “Kefil olarak Allah kâfidir” dedim. O, senin kefilliğine razı oldu. Yine benden şahit istedi. Ben de “Şahit olarak Allah kâfidir” dedim. O yine senin şahitliğine razı oldu. Ben ona bu parayı göndereyim, diye bir gemi bulmaya çalıştım. Fakat bulamadım. Artık ben bu 1000 dinar borcumu senin koruyuculuğuna emânet ediyorum, dedi ve o odunu denize bıraktı.

Odunu denize bıraktıktan sonra kendisi geri döndü. Borçlu bu hususta kendisini beldesine çıkaracak gemi bulmaya çalışırken, alacaklı da onun dönmesini umarak deniz kenarına çıktı. Belki bir gemi parasını getirmiş olabilir, diye gözetliyordu. Bu sırada birdenbire sahilde içinde para bulunan odunu gördü. Onu ailesine yakacak bir odun olarak aldı. Evde onu parçalayınca içindeki paraları ve mektubu buldu. Sonra borçlu kimse kendisine borç verene geldi ve ona 1000 dinarı getirdi:

– Allah’a yemin ederim ki, borcu sana getirmek için bir gemi aradım durdum. Fakat sana geldiğim şu zamandan önce bir gemi bulamadım, dedi ve borcunu verdi. Alacaklı:

– Sen bana bir şey gönderdin mi, dedi. Borçlu:

– İçinde sana geldiğim şu günden önce bir gemi bulamadığımı sana haber vermedim mi, dedi. Alacaklı:

– Şüphesiz, Allah senin odun içinde göndermiş olduğun borcunu senin adına bana ödemiştir. Binaenaleyh tekrar vermek için getirdiğin bu 1000 dinarınla emin/güvenilir bir kimse olarak selametle git, dedi.”¹⁸²

¹⁸² İbn Hacer bu kıssa ve kıssada “İsrâiloğulları’ndan bir adam” şeklinde zikredilen kimse hakkında şu bilgiyi vermektedir: “Bu adamın ismine rastlamadım. Ancak ‘Amr b. ‘Âs’dan merfû olarak gelen rivâyette ‘Bir adam Necâşî’ye gelir ve kendisine belli bir süreye kadar 1000 dinar borç vermesini söyler. Sana kim kefil olacak, der. Adam, Allah der. Bunun üzerine ona 1000 dinar verir. Adam ticaret için yolculuğa çıkar. Borcun vadesi geldiğinde, adam borcu için dönmek ister. Ancak rüzgâr buna mani olur. Bir tabut yapar.’ Sonra hadisin devamını zikreder. Buradan anlıyoruz ki bu adama borç veren Necâşî’dir. Aynı zamanda bu kişinin İsrâiloğulları’na nisbeti nesep itibariyle değil, onların dinine uyması sebebiyledir.” demiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 593, 594. İbn Hacer’in verdiği bilgilerden yola çıkarak olayın Habeşistan bölgesinde Hz. Peygamber’in bisetinden önce meydana geldiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Hacer’in görüşünü nakleden Aynî, bu konuda “Rivâyetlerde hem borç isteyen hem de kendisinden borç istenen kimsenin İsrâiloğulları’ndan olduğu gayet açık bir dille ifade edilmiştir. Hal böyle olunca nerede İsrâiloğulları nerede Habeşistan! Ne nesep bakımından ne de mesafe bakımından arada bir irtibat söz konusu değildir. Aynı şekilde Abdullah b. ‘Amr’dan gelen rivâyetle bir bağlantı kurulması da uygun görünmemektedir. Zira bu

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Yunus b. Muhammed–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrahman b. Hürmüz–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁸³
2. Buhârî–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrahman b. Hürmüz–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁸⁴
3. Nesâî–Ali b. Muhammed–Davud b. Mansur–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrahman b. Hürmüz–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁸⁵
4. İbn Hibbân–Abdullah b. Muhammed el-Ezdî–İshak b. İbrahim–Mügîra b. Seleme–Ebû ‘Avâne–Ömer b. Ebû Seleme–Ebû Seleme b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁸⁶

rivâyet kendisiyle amel edilmeyecek dercede zayıftır.” diyerek İbn Hacer’in görüşüne itiraz etmiştir. Bkz. Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XII, 116. Kur‘ân-ı Kerim’de İsa (a.s.) İsrâiloğulları’na şöyle seslenmektedir: ...Hâlbuki İsa vaktiyle şöyle seslenmişti: “Ey İsrâiloğulları benim de sizin de Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin! Kim Allah’ın ilahlığına eş ve ortak koşarsa bilsin ki Allah ona cennet yüzü göstermeyecektir.” Maide 5/72. Bu âyet İsâ peygamberin de İsrâiloğulları’na geldiğini göstermektedir. Kastallânî de Yemen bölgesinin ve Habeşlilerin önceleri yahudiliğe mensup olduklarını ancak daha sonra Hz. İsâ’ya (a.s.) tâbî olarak Hristiyan olduklarını ifade ederek İbn Hacer’in görüşünün yadırganacak bir tarafı olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, IV, 149.

¹⁸³ Ahmed, *Müsned*, XIV, 246 (no: 8587).

¹⁸⁴ Buhârî, Kefâle 1 (no: 2291). Bunun dışındaki Buhârî’deki diğer rivâyetler, onun fıkıh anlayışına uygun olarak konuyla ilgili kelimelerin yer aldığı bir veya birkaç cümle halinde geçmektedir. Bkz. Buhârî, Zekât 65 (no:1498). Bu bölümde Buhârî kıssaya (مَا يُسْتَخْرِجُ مِنَ الْبَحْرِ) “Denizden çıkarılanlar” konu başlığı altında yer vermiştir. Burada bu rivâyet “şer‘u men kablenâ” ilkesi çerçevesinde tartışılmış ve çeşitli hükümler istinbat edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, III, 456, 457. Buyû‘ 10 (no: 2063). Bu bölümde (التَّجَارَةُ فِي الْبَحْرِ) “Denizde ticaret yapmak” konu başlığında aynı şekilde “şer‘u men kablenâ” çerçevesinde ele alınmıştır. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 378, 379. İstikrâz 17 (no:2404). Bu bölümde (إِذَا أَقْرَضَهُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى، أَوْ أَجَلُهُ فِي الْبَيْعِ) “Bir kimse diğerine belli bir süreyle borç verdiğinde veya alış-verişte bedel için ona zaman tanıdığına” konu başlığı altında incelenmiştir. Lükata 5 (no: 2430) Bu bölümde de bu konuda mezheplerin görüşlerine yer verilmiştir. Şurût 16 (no: 2734) ve İsti‘zân 25 (no: 6261). Bu rivâyetler incelendiğinde bir veya birkaç cümle şeklinde muhtasar olarak yer aldığı ve ilgili rivâyetlerin tamamının aynı senedle geldiği görülmektedir. İbn Hanbel’in Yunus b. Muhammed vasıtasıyla Leys b. Sa‘d’dan naklettiği rivâyeti onun talebesi olan Buhârî’nin doğrudan Leys b. Sa‘d’dan nakletmesi oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Buhârî, bu rivâyette hocasına göre daha âlî bir isnâda sahip demektir. Ancak rivâyetlerin senedlerini incelediğimizde Buhârî’nin Leys’ten rivâyeti mümkün gözükmemektedir. Zira Leys hicrî 175 yılında vefat etmiş, Buhârî ise 194’te doğmuştur. Dolayısıyla Buhârî ile Leys arasında biri/birileri olmalıdır. Bu yönüyle bahsi geçen bölümlerde rivâyetlerin muallak olarak yer aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, III, 457; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, IX, 97, 98. Bununla birlikte *Buyû‘* bölümünde Buhârî, rivâyeti muhtasar olarak verdikten sonra (حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ بِحَدِّ) “Bana Abdullah b. Sâlih ona da Leys tahdîs etti” diyerek bu muallak rivâyeti vasletmiştir. Bu durum hakkında şarihler Buhârî’nin bu sözünün diğer nüshalarda yer almayıp sadece Ebû Zer ve Ebû’l-Vakt nüshalarında bulunduğunu nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 380, 593; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VII, 281, XI, 179.

¹⁸⁵ Nesâî, *Kübrâ*, V, 354 (no: 5800).

¹⁸⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 408 (no:6487).

5. Taberânî–Muttalib b. Şuayb el-Ezdî–Abdullah b. Salih–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrahman b. Hürmüz–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁸⁷

6. Beyhakî–Ebû Abdullah el-Hâfız ve Ebû Zekeriyâ b. Ebû İshak–Ahmed b. Muhammed b. ‘Abdûs–Osman b. Sa‘îd–Abdullah b. Salih–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrahman b. Hürmüz–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁸⁸

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. Rivâyet Ebû Hüreyre’den Abdurrahman b. Hürmüz ve Ebû Seleme b. Abdurrahman tariki ile azîz olarak gelmiştir:

Birincisi, Leys b. Sa‘d’ın (ö. 175/791) Cafer b. Rabî‘a’dan (ö. 132/749), onun Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735), onun da Ebû Hüreyre’den rivâyet ettiği tariktir.

İkincisi ise, Ebû ‘Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Yeşkürî’nin (ö. 176/792) Ömer b. Ebû Seleme’den (ö. 132/749) onun Ebû Seleme b. Abdurrahman’dan (ö. 94/713) onun da Ebû Hüreyre’den rivâyet ettiği tariktir.

Birinci tarihin râvileri, Cafer, Leys ve Yunus b. Muhammed’in güvenilir olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim rivâyetin geçtiği ilk kaynakta el-Arnâvût’un bu tarihin isnâdının Şeyhayn’ın şartına göre sahih olduğunu ifade etmesi¹⁸⁹ bunu desteklemektedir.

İkinci tarihin râvileri Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ömer b. Ebû Seleme, Ebû ‘Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Yeşkürî’ye gelince; bunlardan Ömer b. Ebû Seleme dışındakilerin güvenilir oldukları görülmektedir. Bununla birlikte Ömer b. Ebû Seleme’nin haddizatında salih ve sadûk olup, hadisi yazılabilir olduğu ancak hadisinin hüccet olmadığı belirtilmiştir. Şuayb el-Arnâvût, İbn Adî’nin (ö. 365/976) onun hakkında ‘hasenü’l-hadîs, lâ be’s bih’¹⁹⁰ dediğini naklederek Ömer b. Ebû Seleme’nin muhtelefun fîh bir râvi olduğunu, dolayısıyla ve hadisin isnadının onun bu durumu sebebiyle hasen olduğunu ifade etmiştir.¹⁹¹

¹⁸⁷ Taberânî, *ed-Duâ*, nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1413, s. 261.

¹⁸⁸ Beyhakî, *Kübrâ*, VI, 126 (no: 11413).

¹⁸⁹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 247.

¹⁹⁰ Bkz. İbn Adî, Ebû Ahmed b. Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl*, el-Kütübü’l-İlmiyye, I-IX, Beyrut 1418/1997, VI, 85.

¹⁹¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 409.

Hadisi Ebû Hüreyre'den rivâyet eden Abdurrahman b. Hürmüz tarikinın muttasıl, merfû ve sahih; Ebû Seleme b. Abdurrahman tarikinın ise Ömer b. Ebû Seleme sebebiyle hasen olduğu anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac tariki İmâm Ahmed, Buhârî, Nesâî, Taberânî ve Beyhakî'de yer almaktadır. Rivâyetler (أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ سَأَلَ بَعْضَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يُسَلِّفَهُ أَلْفَ دِينَارٍ) “İsrâiloğulları’ndan bir adam başkasından borç olarak 1000 dinar istedi” ifadesiyle başlamakta ve (فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَدَّى عَنْكَ الَّذِي بَعَثْتَ بِهِ فِي الْحَشَبَةِ، فَانْصَرِفْ بِأَلْفِكَ رَاشِدًا) *Şüphesiz, Allah senin odun içinde göndermiş olduğun borcunu senin adına bana ödemiştir. Bu 1000 dinarınla emin/güvenilir bir kimse olarak selametle git, dedi.*” ifadesi ile son bulmaktadır. Tarikler arasında anlama tesir edecek bir farklılık söz konusu olmayıp rivâyetler mana bakımından birbirinin aynıdır.

Ebû Seleme b. Abdurrahman tariki İbn Hibbân’ın *Sahîh*’inde yer almakta olup (كَانَ رَجُلٌ يُسَلِّفُ النَّاسَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا فُلَانُ، أَسْلِفْنِي سِتِّ مِائَةِ دِينَارٍ) “İsrâiloğulları’ndan bir adam insanlara borç verirdi. Ona bir adam geldi ve ‘Ey Falan, bana 600 dinar borç ver,’ dedi” şeklindedir. Ebû Seleme b. Abdurrahman rivâyeti manayı bozmayacak değişiklikler içermektedir. Örneğin; el-A'rac rivâyetinde (أَلْفَ دِينَارٍ) şeklinde geçen ifade Ebû Seleme rivâyetinde (سِتِّ مِائَةِ دِينَارٍ) şeklinde yer almakta;¹⁹² bunun dışında muhtevada değişiklik meydana getirecek bir fark görülmemektedir. Ayrıca Ebû Seleme rivâyetinin sonunda bulunan ve Ebû Hüreyre’ye ait olduğu anlaşılan (فَلَقَدْ رَأَيْتَنَا يَكْثُرُ مِرَاؤُنَا وَلَعَطْنَا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ) şeklindeki söz A'rac rivâyetinde bulunmamaktadır.

Değerlendirme

Kıssanın ana fikri borç verilen miktarın ne kadar olduğu ve borçlunun borcunu ne ile nasıl gönderdiği noktası değil; Allah’a tevekkül, borçlu ve alacaklının sözlerine riâyet edip vefa göstermeleridir. Dolayısıyla tarikler arasındaki lafız farklılığı hadisin manasını bozan bir unsur olarak görülmemelidir. Bunun dışında metinde dikkat çekici

¹⁹² 1000 dinar şeklindeki rivâyetin 600 dinar şeklindeki rivâyete tercih edileceği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 594.

başka bir unsur gözlemlenmemektedir. Zebîdî bu hadisin ehl-i hadis arasında *Haşebe Hadisi* diye anıldığını ifade etmiştir.¹⁹³

Kıssa hakkında İsrâiloğuları döneminde meydana geldiğinden başka bir bilgiye rastlanmamıştır.

İbn Hacer (ö. 852/1449) kıssada mezkûr kişiler hakkında bir bilgiye rastlamadığını ifade etmiştir.¹⁹⁴

Kıssadan birçok fikhî hükmün istinbat edildiği belirtilmiştir.¹⁹⁵ (وَحَدَّثُوا عَنْ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ وَلَا) ¹⁹⁶ “İsrâiloğulları’ndan bahsedebilirsiniz” -bu konuda- size sıkıntı yoktur” hadisi¹⁹⁶ de delil olarak getirilmek sûretiyle İsrâiloğulları’ndan bahsetmenin, onların zamanında meydana gelen acaip hâdiseleri öğüt almak ve örnek kabul edip kendisine uymak için anlatmanın uygun olacağı belirtilmiştir. Hatta sadece İsrâiloğulları değil, onlar dışındakiler hakkında da aynı durumun söz konusu olduğu kanaati dile getirilmiştir.

Bu kıssadaki borç alan kimsenin, emanetini korunaklı bir şekilde Allah’ı şahit ve kefil olarak kabul etmiş kimseye ulaştıracağı hususunda Allah’a itimadı tamdır. Alacaklısına bakmak için deniz kenarına gelen kişi de aynı güven ve tevekkül içindedir. Bu öyle bir iman ve tevekküldür ki borçlunun emanetini masrafsız, sıkıntısız bir şekilde alıcının eline teslim ediyor. Kanaatimizce kıssadaki en önemli ve can alıcı nokta, Allah’a tam anlamıyla iman ve tevekkülün fazileti ve böyle bir şekilde O’na tevekkül edenin işini nusret ve inayeti ile Allah’ın nasıl üstlendiğinin¹⁹⁷ çok çarpıcı bir tablo ile gözler önüne serilmesidir.

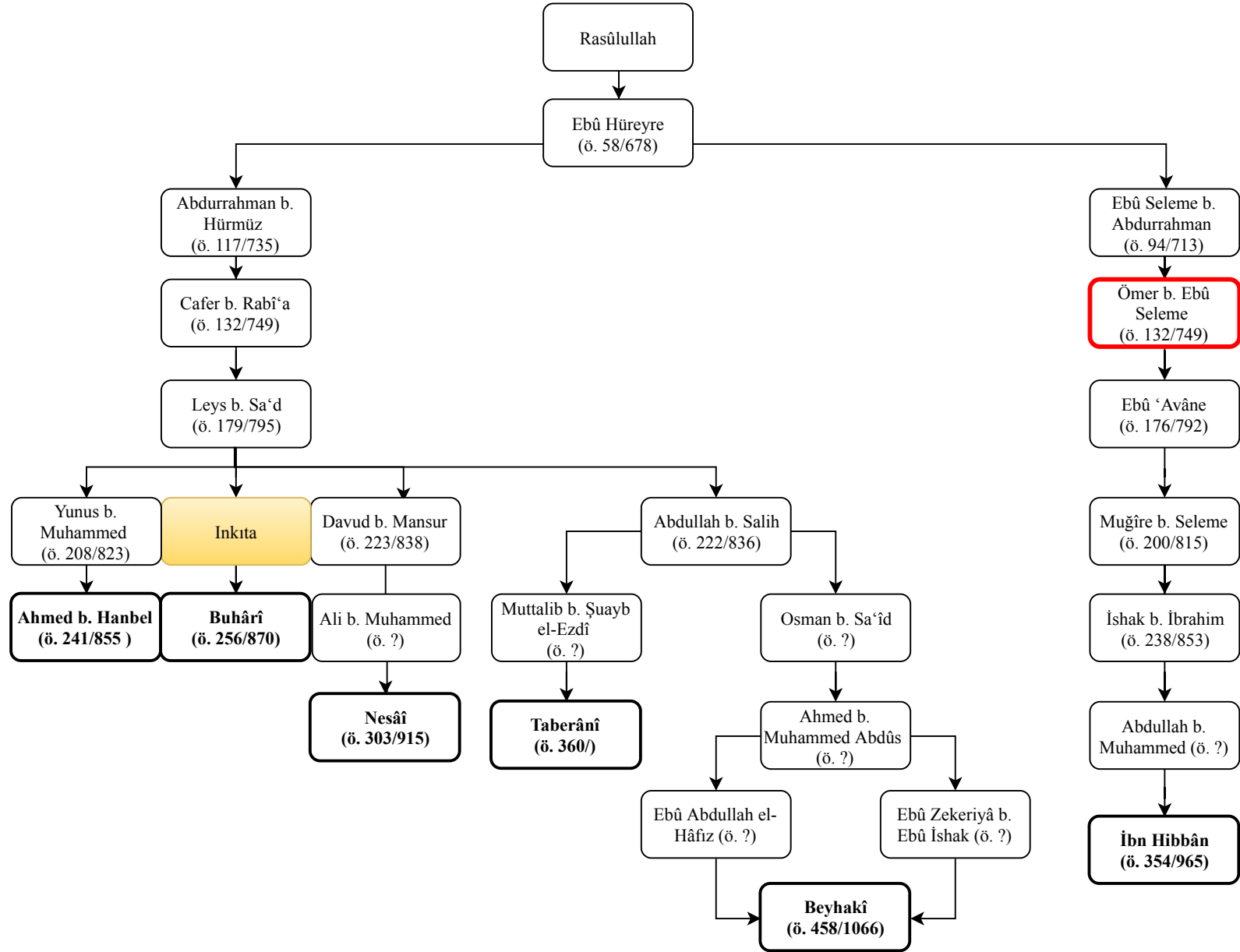
¹⁹³ Zebîdî, *Tecrîd*, V, 310.

¹⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 593.

¹⁹⁵ “Denizde ticâret ve yolculuk yapmanın cevazı, borcun vakti ile ilgili hükümler, kıssada geçen iki kişinin durumunun borç değil de iâre kabul edip buradaki vaktin bağlayıcı olmadığını zira bu durumun bir tebberrû akdi olduğunu iddia edenler; borç hususunda şahitlerin istenebileceği aynı şekilde kefil de talep edilebileceği, aynı zamanda denizde bulunan her bir şey, eğer bulunan malın sahibi bilinmiyorsa bulan kişininindir” gibi hükümler bu kıssadan çıkarılan hükümler arasında yer alan konular olarak dile getirilmiştir. Bkz. İbn Battâl, *Şerhu’l-Buhârî*, VI, 422, 423; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 595; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XII, 117.

¹⁹⁶ Buhârî, *Enbiyâ* 50 (no: 3461).

¹⁹⁷ İbn Battâl, *Şerhu’l-Buhârî*, VI, 423, 424; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 595; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XII, 117.



4. ALLAH'I ŞAHİT ve KEFİL TUTARAK BORÇ ALAN KİŞİ

2.5. İsrâiloğulları'ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، حَدَّثَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رِجَاءٍ، أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَدَّثَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: ”إِنَّ ثَلَاثَةَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ: أَبْرَصٌ وَأَفْرَعٌ وَأَعْمَى، بَدَأَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَنْتَلِيَهُمْ، فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا، فَأَتَى الْأَبْرَصَ، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ حَسَنًا، وَجِلْدًا حَسَنًا، قَدْ قَذَرَنِي النَّاسُ، قَالَ: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ، فَأَعْطِي لَوْ أَنَّ حَسَنًا، وَجِلْدًا حَسَنًا، فَقَالَ: أَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: الْإِبِلُ، -أَوْ قَالَ: الْبَقَرُ، هُوَ شَكَّ فِي ذَلِكَ: إِنَّ الْأَبْرَصَ، وَالْأَفْرَعَ، قَالَ أَخَذَهُمَا الْإِبِلُ، وَقَالَ الْآخَرُ: الْبَقَرُ -، فَأَعْطِي نَاقَةً عُشْرَاءَ، فَقَالَ: يُبَارِكُ لَكَ فِيهَا وَأَتَى الْأَفْرَعَ فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ شَعْرٌ حَسَنٌ، وَيَذْهَبُ عَنِّي هَذَا، قَدْ قَذَرَنِي النَّاسُ، قَالَ: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ وَأَعْطِي شَعْرًا حَسَنًا، قَالَ: فَأَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: الْبَقَرُ، قَالَ: فَأَعْطَاهُ بَقَرًا حَامِلًا، وَقَالَ: يُبَارِكُ لَكَ فِيهَا، وَأَتَى الْأَعْمَى فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: يَرُدُّ اللَّهُ إِلَيَّ بَصْرِي، فَأُبْصِرُ بِهِ النَّاسَ، قَالَ: فَمَسَحَهُ فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيْهِ بَصْرَهُ، قَالَ: فَأَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ الْعَنَمُ: فَأَعْطَاهُ شَاةً وَالِدًا، فَأُتِيَ بِهَذَانِ وَوُلِدَ هَذَا، فَكَانَ لِهَذَا وَاِدٌ مِنْ إِبِلٍ، وَلِهَذَا وَاِدٌ مِنْ بَقَرٍ، وَلِهَذَا وَاِدٌ مِنْ عَنَمٍ، ثُمَّ إِنَّهُ أَتَى الْأَبْرَصَ فِي صُورَتِهِ وَهَيْئَتِهِ، فَقَالَ رَجُلٌ مَسْكِينٌ، تَقَطَّعَتْ بِي الْحَيَاتُ فِي سَفَرِي، فَلَا بَلَغَ الْيَوْمَ إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ بَكَ، أَسْأَلُكَ بِالَّذِي أَعْطَاكَ اللَّوْنَ الْحَسَنَ، وَالْجِلْدَ الْحَسَنَ، وَ الْمَالَ، بَعِيرًا أَتَبْلُغُ عَلَيْهِ فِي سَفَرِي، فَقَالَ لَهُ: إِنَّ الْحَقُّوْقَ كَثِيرَةٌ، فَقَالَ لَهُ: كَأَنِّي أَعْرِفُكَ، أَلَمْ تُكُنْ أَبْرَصَ يَفْذُرُكَ النَّاسُ، فَتَبْعِيرًا فَأَعْطَاكَ اللَّهُ؟ فَقَالَ: لَقَدْ وَرِثْتُ لِكَابِرٍ عَنْ كَابِرٍ، فَقَالَ: إِنْ كُنْتُ كَاذِبًا فَصَيِّرْكَ اللَّهُ إِلَى مَا كُنْتُ، وَأَتَى الْأَفْرَعَ فِي صُورَتِهِ وَهَيْئَتِهِ، فَقَالَ لَهُ: مِثْلُ مَا قَالَ لِهَذَا، فَرَدَّ عَلَيْهِ مِثْلَ مَا رَدَّ عَلَيْهِ هَذَا، فَقَالَ: إِنْ كُنْتُ كَاذِبًا فَصَيِّرْكَ اللَّهُ إِلَى مَا كُنْتُ، وَأَتَى الْأَعْمَى فِي صُورَتِهِ، فَقَالَ: رَجُلٌ مَسْكِينٌ وَابْنٌ سَبِيلٍ وَتَقَطَّعَتْ بِي الْحَيَاتُ فِي سَفَرِي، فَلَا بَلَغَ الْيَوْمَ إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ بَكَ، أَسْأَلُكَ بِالَّذِي رَدَّ عَلَيْكَ بَصْرَكَ شَاةً أَتَبْلُغُ بِهَا فِي سَفَرِي، فَقَالَ: قَدْ كُنْتُ أَعْمَى فَرَدَّ اللَّهُ بَصْرِي، وَفَقِيرًا فَقَدْ أَغْنَانِي، فَخُذْ مَا شِئْتَ، فَوَاللَّهِ لَا أَجْهَدُكَ الْيَوْمَ بِشَيْءٍ أَخَذْتَهُ لِلَّهِ، فَقَالَ أَمْسِكْ مَالَكَ، فَإِنَّمَا ابْتُلِيتُمْ، فَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْكَ، وَسَخِطَ عَلَى صَاحِبَيْكَ“

Sened: Buhârî-Ahmed b. İshak-‘Amr b. ‘Asım-Hemmâm b. Yahya (Tahvil)
Buhârî-Muhammed-Abdullah b. Recâ-Hemmâm b. Yahya-İshak b. Abdullah-
Abdurrahman b. Ebû ‘Amre-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Buhârî, Enbiyâ 53 (no: 3464).

“İsrâiloğulları’nda biri cilt hastası,¹⁹⁹ bir kel ve biri de a ‘mâ üç kişi vardı. Allah bunları imtihan etmek istedi ve onlara bir melek gönderdi. Melek, cilt hastalığı olana geldi:

– En çok arzuladığın nedir? dedi. O:

– Güzel renk ve güzel ten istiyorum. Çünkü insanlar beni çirkin görüyor, benden iğreniyorlar, dedi. Melek, derisi hastalıklının vücudunu sıvazladı ve onun hastalığı iyileşti. Ona güzel bir renk ve güzel bir ten verildi. Bundan sonra melek ona:

– En çok hangi malı seversin? diye sordu. Hastalıktan kurtulan adam:

– Deve–yahut sığır–dedi. Burada râvi şüphe etti. Cilt hastalığı olanla kel olandan biri deve diğeri inek dedi.- Deve isteyene on aylık gebe bir deve verildi. Bunun üzerine melek ona:

– Bu deve sana mübarek olsun! diye dua etti. Sonra melek, başı kel kişinin yanına vardı. Ona da:

– En çok arzuladığın nedir? dedi. O:

– Güzel bir saç isterim, şu kellik de benden gitsin! Herkes benden iğreniyor, dedi. Melek onun başını sıvazladı ve ondan kellik gitti. Ayrıca ona güzel bir saç verildi. Melek ona:

– En çok hangi malı seversin? diye sordu. O da:

– Sığırı severim, dedi. Allah ona gebe bir sığır verdi, Melek:

– Bu sığır sana mübarek olsun! diye duâ etti. Melek anadan doğma körün/a ‘manın yanına geldi, ona:

– En çok arzuladığın nedir? dedi. O:

– Allah gözümü bana geri versin, ben de onunla insanları göreyim, dedi.

Melek onun gözünü sıvazladı, Allah ona gözünü geri verdi. Melek, köre:

¹⁹⁹ Sözlükte “Abraşlık, hastalıktan -mizacın bozukluğundan- dolayı bedende bulunan beyazlık (Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, I, 613) -sanki sedef veya benzer bir hastalık- veya cüzam” (Sarı, *Mevârid*, s. 89) anlamlarına gelen (ابرس) Abras, Âl-i İmrân 3/49 ve Mâide 5/110 olmak üzere Kur’ân’ı Kerim’de iki yerde geçmektedir. İlgili âyetlerin meallerine baktığımızda kelimenin “alacalı, alatenli ve abraş” şeklinde tercüme edildiğini; ancak Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk’ün meallerinde bu kelimenin ilgili müellifler tarafından “cüzamlılar, cüzam hastaları” diye tercüme ettiklerini görmekteyiz. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, trc. Cahit Toynak, Ahmet Ertürk, İşâret Yayınları, I-III, İstanbul 1999, I, 98, 218; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 55, 125.

– Hangi malı çok seversin? diye sordu. O da:

– Koyunu severim, dedi. Melek ona gebe bir koyun²⁰⁰ verdi.

Bir müddet sonra deve ve sığır sahiplerinin devesi ve sığırı yavruladı. Koyun sahibinin de koyunu kuzuladı. Bu sûretle deve isteyen kişinin bir vadi dolusu devesi, sığır isteyen kimsenin bir vadi dolusu sığırı, koyun isteyeninin de bir vadi dolusu koyunu oldu. -Bütün bunlardan- sonra melek, cildi hastalıklı olana onun -hastalıklı- görünüş ve halinde geldi ve:

– Ben fakir bir kişiyim. Yol üzerinde yaşama ve memleketime ulaşma imkânım kalmamıştır. Artık bugün benim muradıma erişebilmem ancak Allah'ın yardımıyladır, sonra senin yardımındadır. Şimdi ben sana güzel bir renk, güzel bir vücut ve birçok mal veren Allah için senden bir deve isterim. Böylece bu seferimde onunla muradıma erip vatanıma erişebileyim! dedi. Bu istek üzerine cildi hastalıklı adam ona:

– İyi ama hak sahipleri çoktur, dedi. O da ona:

– Öyle sanıyorum ki ben seni tanıyacağım. Sen insanların iğrendiği cildi hastalıklı kimse değil misin? Hani sen fakirdin de bu malı sana Allah vermişti, dedi. Adam:

– Hayır! Yemin olsun, bu mal bana atadan mirastır, dedi. Melek de:

– Eğer sen bu iddianda yalancı isen Allah seni eski hâline çevirsin! dedi. Sonra kel adama onun -hastalıklı- görünüş ve halinde geldi ve buna -cildi hastalıklı olan adama- dediklerinin aynını ona da söyledi. Bunun inkâr ettiği gibi o da inkâr etti. Melek:

– Eğer sen bu iddianda yalancı isen Allah seni eski hâline çevirsin! dedi. -Son olarak- a'maya geldi ve ona:

– Ben fakir ve garip bir kimseyim. Yolculukta olduğum için geçimim daraldı ve memleketime dönme imkânım kalmadı. Bugün benim muradıma ulaşabilmem ancak Allah'ın inayeti, sonra da senin yardımınla olacaktır. Şimdi, sana gözlerini geri veren Allah için senden bir koyun istiyorum. Böylece yolculuğumda onunla muradıma ve vatanıma erişebileyim, dedi. O da:

²⁰⁰ Rivâyette yer alan (شَاةٌ وَآلِهَا) kelimesinin manası hakkında bir kısım şarihler gebe/kuzlacı koyun, diğer bir kısmı ise yavrulu koyun anlamını vermişlerdir. Bkz. Kadı 'İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 515, 516; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 117; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 98; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 614; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 48.

– Gerçekten ben iki gözü de anadan doğma görmeyen biriydim, Allah gözlerimini bana bağışladı. Fakirdim de Allah beni zengin etti. –İşte koyunlar!- Dilediğini al. Allah’a yemin ederim ki, bugün Allah için benden alacağın hiçbir şeyde sana güçlük çıkarmayacağım, dedi. O da:

– Malının tamamı sende kalsın! Siz ancak imtihan edildiniz de Allah senden razı oldu, iki arkadaşına da gazap etti, dedi.”²⁰¹

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1.a. Buhârî–Ahmed b. İshak–‘Amr b. ‘Âsım–Hemmâm b. Yahya–İshak b. Abdullah–Abdurrahman b. Ebû ‘Amre–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.

1.b. Buhârî–Muhammed–Abdullah b. Recâ–Hemmâm b. Yahya–İshak b. Abdullah –Abdurrahman b. Ebû ‘Amre–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁰²

²⁰¹ Söz konusu kıssada zikri geçen (أَبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى) cilt hastası, kel ve a’mâ’nın kimliği hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. (إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) lafzından bu üç kişinin İsrâiloğulları’ndan oldukları anlaşılmakta, ancak isimleri zikredilmemektedir. İbn Hacer “Belki de onların isminin zikredilmeyip gizlenmesi bu durumun onlar hakkında bir gıybet olmasına -kötü bir şekilde anılmalarına-bağlanmıştır.” demiştir. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 615. Kirmânî de bu üç şahıs hakkında karakter tahlilinde bulunmuş ve kanaatini şöyle dile getirmiştir: “A’mâ, -kıssaya mevzû bahis olan- üç kişinin en hayırlısıdır. Onun mizacı da diğer ikisinden doğruya en yakın olandır. Gerçekten cilt hastalığı, ancak mizacın bozukluğundan ve insan tabiatının zaafından kaynaklanır. Kellik de böyledir. Ancak körlüğe gelince, diğerleri gibi mizacın bozukluğundan kaynaklanmaz. Hatta harici bir sebeple de meydana gelmiş olabilir.” Bkz. Kirmânî Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *Sahîhu Ebû Abdullah el-Buhârî bi şerhi’l-Kirmânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, I-XVI, Beyrut 1401/1981, XIV, 96. Ancak bu yorumun genellenmesi bizce makul görülmemektedir. Zira bu hastalıklar farklı nedenlerle de meydana gelmiş olabilir, diye düşünüyoruz. Nitekim Kirmânî’nin görüşünü nakleden İbn Hacer “O, bunu bağlayıcı bir görüş olarak görmedi. Kaldı ki bu durum başka bir haricî sebepten de olabilir” demiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 615. Bu kıssanın İsrâiloğulları zamanında meydana geldiğini rivâyette yer alan (فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) kaydından anlaşıldığını yukarıda belirtmiştik. Aynı zamanda kıssada anlatılanlar dikkate alındığında ve “...İsrâiloğulları’na... İsa, peygamber olarak gönderildiğinde onlara şöyle diyecek: ‘Bakın, ben size Rabbiniz tarafından bir dizi mucizeyle gönderildim. Şöyle ki ben sizin gözünüzün önünde çamurdan bir kuş maketi yapar, ardından ona üflerim, o da Allah’ın yaratma iradesiyle canlı bir kuş oluverir. Yine ben Allah’ın izni ve iradesiyle, doğuştan körleri ve cüzzam hastalarını iyileştirir ve hatta ölüleri diriltirim...” Âl-i İmrân 3/49 ve Maide 5/110 âyetlerinde yer alan (فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) cüzzamlı şeklinde geçen cilt hastası, hadiste (فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) aynıyla geçmektedir. Yine rivâyette yer alan “Çünkü insanlar beni çirkin görüyor, benden öğreniyorlar” kaydı da bu görüşü desteklemektedir. Buna ilave olarak İncil’de İsa’nın yolda giderken doğuştan kör/âmâ bir adamla karşılaşması, tükrüğüyle çamur yapıp bu çamuru adamın gözlerine sürerek iyileştirdiği bilgisi yer almaktadır. Yuhanna 9:1/-8, 11:1-4, Matta 20:29-34. Cüzzamlının iyileşmesi ise “İsa Bir Cüzzamlıyı İyileştiriyor” başlığı altında anlatılmıştır. Markos 1:40-42. Dolayısıyla bize göre bu kıssanın Hz. İsa (a.s.) döneminde meydana gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Gerek bu rivâyette gerekse rivâyetin farklı tariklerinde kıssanın geçtiği yerle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamış; hadisın şerhlerinde de bu konuya değinilmemiştir.

²⁰² Buhârî, Enbiyâ 53 (no: 3464).

2. Müslim-Şeybân b. Ferrûh-Hemmâm b. Yahya-İshak b. Abdullah-Abdurrahman b. Ebû ‘Amre-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.²⁰³

3. İbn Hibbân-Ebû Ya‘lâ-Şeybân b. Ferrûh-Hemmâm b. Yahya-İshak b. Abdullah-Abdurrahman b. Ebû ‘Amre-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.²⁰⁴

4. Beyhakî-Abdullah b. Yusuf-Ali b. Muhammed b. ‘Ukbe-Ahmed b. Muhammed b. İbrahim-Şeybân b. Ferrûh-Hemmâm b. Yahya-İshak b. Abdullah-Abdurrahman b. Ebû ‘Amre-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.²⁰⁵

Sened Tahlili

Kıssayı Hüreyre (ö. 58/678) rivâyet etmiştir. Ebû Hüreyre’den Abdurrahman b. Ebû ‘Amre, ondan İshak b. Abdullah (ö. 132/749), İshak’tan ise Hemmâm b. Yahya (ö. 164/783) nakletmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetin isnâdı garîbdır.

Hemmâm b. Yahya’ya kadar tek tarikten gelen bu rivâyeti Hemmâm’dan ‘Amr b. ‘Âsım (ö. 213/828), Abdullah b. Recâ (ö. 219/834) ve Şeybân b. Ferrûh (ö. 235/850) rivâyet etmiştir.

Abdurrahman b. Ebû ‘Amre, İshak b. Abdullah b. Ebû Talha ve Hemmâm b. Yahya’nın güvenilir râviler olduğu görülmektedir. Nitekim bunların Buhârî ve Müslim’in müttefekun aleyh olarak tahrîc ettikleri rivâyetin râvileri olması da bunu desteklemektedir.

Hemmâm b. Yahya’dan ‘Amr b. ‘Âsım ve Abdullah b. Recâ tarikiyle Buhârî²⁰⁶ rivâyet ederken, Müslim de Şeybân b. Ferrûh tarikiyle rivâyette bulunmuştur. Görüldüğü üzere Müslim’in isnâdı Buhârî’ninkine göre daha âlîdir. ‘Amr b. ‘Âsım’dan Ahmed b. İshak el-Buhârî (ö. 241/855) ve Abdullah b. Recâ’dan da Muhammed²⁰⁷ nakletmiştir.

²⁰³ Müslim, Zühd 10 (no: 2964).

²⁰⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 13 (no: 314).

²⁰⁵ Beyhakî, *Kübrâ*, VII, 357 (no: 14251).

²⁰⁶ Buhârî’de yer alan rivâyette tahvîl vardır. Ayrıca Buhârî bu rivâyeti muallak olarak *Eymân ve’n-Nuzûr* bölümünde (مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتُ، وَهَلْ يَقُولُ أَنَا بِاللَّهِ ثُمَّ يَكُ؟) konu başlığı altında muhtasar olarak vermiştir. Bkz. Buhârî, *Eymân ve’n-Nuzûr* 8 (no: 6653).

²⁰⁷ Abdullah b. Recâ’dan nispetsiz olarak rivâyet edenin Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî (ö. 258/872) olduğunu belirten İbn Hacer, Buhârî’de nisbesiz olarak geçen Muhammed ismi hakkında şu bilgiyi vermektedir: “Buhârî’de Muhammed ismi nisbesiz olarak geçtiğinde; eğer İbn ‘Uyeyne ve Ebû Muâviye gibi mütekaddimûndan rivâyet ediyorsa bu kişi Muhammed b. Sellâm’dır. Yok, eğer Osmân b. el-Heysem, Ya‘lâ b. ‘Ubeyd gibi müteahhirûndan rivâyette bulunuyorsa o zaman

‘Amr b. ‘Âsım hakkında kaynaklarda genel olarak cerh değerlendirmesi yer almazken, İbn Hacer onun hıfzı ile ilgili bir şey/sıkıntı olduğunu belirtmiştir. Ahmed b. İshak ve Abdullah b. Recâ sadûk olarak değerlendirilmiştir. Muhammed b. Yahya ez-Zühli’nin ise güvenilir olduğu belirtilmiştir.

Hemmâm b. Yahya’dan rivâyet eden Şeybân b. Ferrûh da sika ve sadûk olarak değerlendirilmiştir. Bu rivâyetin sıhhati ile ilgili Elbânî “sahih” demiş; Şuayb el-Arnâvût da “Bu hadisin isnâdı, Müslim’in şartına göre sahihtir. Şeybân b. Ferrûh ise Müslim’in ricâlinden olup sikadır. Senedin diğer râvileri de Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre sikadır.”²⁰⁸ demiştir. Anlaşıldığı üzere söz konusu kıssanın geldiği tarikler hakkında kayda değer bir olumsuzluk göze çarpmamaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivâyetin garîb; aynı zamanda muttasıl, merfû ve sahîh olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Müslim’in isnâdının Buhârî’nin isnadına nispeten daha âlî olduğu görülmektedir. Söz konusu kıssanın tarikleri hakkında sıhhati zedeleyen bir unsur görülmemektedir.

Metin Tahlili

‘Amr b. ‘Âsım ve Abdullah b. Recâ tarikleri aynı senedle gelmiş olup bu tarik Buhârî’de bulunmaktadır. Bu rivâyet yukarıda metin ve tercüme olarak geçtiği için burada tekrar zikretmiyoruz.

Şeybân b. Ferrûh tariki ise İmâm Müslim, İbn Hibbân ve Beyhakî’de yer almaktadır. Bu tarik ‘Amr b. ‘Âsım tariki ile hemen aynı anlamı ifade eden lafızlarla başlamıştır. Şu farkla ki, Buhârî’de yer alan (بَدَأَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ) ifadesi yerine Şeybân tarikinde aynı anlama gelen (فَأَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ) şeklindeki ifade yer almıştır. İbn Hacer bu farkın râvilerden kaynaklanabileceğini belirtmiştir.²⁰⁹ Buhârî’deki rivâyette bulunan (وَيَذْهَبُ عَنِّي الَّذِي قَدْ قَدَرَنِي النَّاسُ) ifadesi Müslim’de (قَدْ قَدَرَنِي النَّاسُ) şeklinde yer almıştır. İbn Hibbân’da bu lafızlar bulunmazken Beyhakî’deki ifade de Buhârî’nin lafzıyla aynıdır. Buhârî’nin rivâyetinde yer alan (قَالَ: الْإِبْرَءُ - أَوْ قَالَ: الْبَقَرُ، هُوَ شَكٌّ فِي ذَلِكَ: إِنَّ الْأَبْرَصَ، وَالْأَفْرَعَ، قَالَ أَخَذَهَا)

Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli’dir.” İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî Mukaddimetü Fethu’l-bârî şerhu Sahihi’l-Buhârî*, Dâru’s-Selâm, Riyâd 1421/2000, s. 370; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 47.

²⁰⁸ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 16.

²⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 613.

şefkat ve merhametle davranmaları ve onun ihtiyacını karşılamaları için bir teşviktir. Ya da yüz çevirmeleri, cimrilik ve bencillik yapmaları durumunda aleyhlerinde ortaya konacak delilin son derece açık olması içindir.²¹⁴

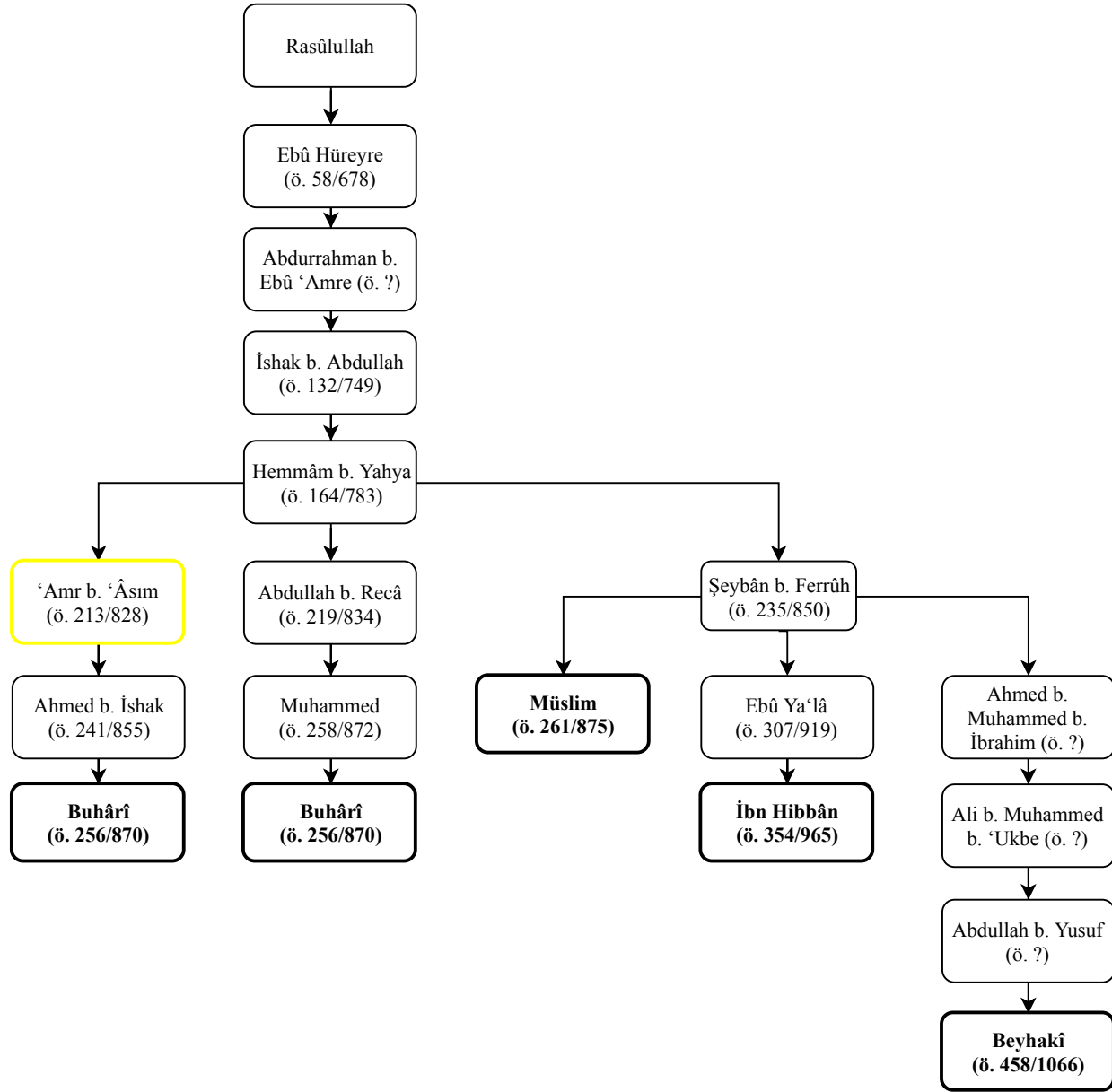
Söz konusu kıssada zayıf ve yardıma muhtaç olanlara şefkat ve merhametle muamele ederek onları desteklemeye, onlara ikramda bulunarak imkân dâhilinde ihtiyaçlarını gidermeye teşvik etme ve bununla birlikte zayıf ve muhtaçların kalplerini kırmak ve onları aşağılamaktan da sakındırma vardır. Aynı zamanda Allah'ın insana olan nimetlerini tahdis-i nimet kabîlinden şükürle hatırlama ve hatırlatmanın insanı başka nimetlere ve iyiliklere götürdüğü; onun nimetlerini inkâr ve onlar hususunda cimri davranmanın ise insanı gerçeği inkâra, yalana ve bencilliğe nasıl sevkettiği veciz bir şekilde gözler önüne serilmektedir.²¹⁵

Aynı şekilde konu ile ilgili İbn Hibbân'ın (دَكَّرَ الْإِخْبَارَ عَمَّا يَجِبُ عَلَى الْمَرْءِ مِنَ الشُّكْرِ لِلَّهِ، جَلَّ) (وَعَلَا، بِأَعْضَائِهِ عَلَى نِعَمِهِ، وَلَا سِيَّما إِذَا كَانَتِ النِّعْمَةُ تَغْفِبُ بَلْوَى تَعْرِيه) lafzıyla açtığı konu başlığı ile kıssada mezkûr üç kişinin özellikle de başlarındaki musibet ve sıkıntıların kalkmasının ardından insanın özellikle de başına gelen bir musibetten sonra kavuştuğu nimetlere karşı Allah Teâlâ'ya tüm âzâlarıyla şükretmesi ve şükrünü göstermesi gerekliliğini ifade etmesi dikkate şâyândır.²¹⁶

²¹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 614.

²¹⁵ Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 100; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 615.

²¹⁶ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 13.



5. İSRAİLOĞULLARI'NDAN İMTİHAN EDİLEN ÜÇ ARKADAŞ

2.6. Katilin Tövbesi

Ebû Sa‘îd el-Hudrî (ö. 74/693) ve Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs (ö. 65/684) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak İbn Ebû Şeybe’nin (ö. 235/849) *Musannef*’idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ يَحْيَى، قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَبِي الصَّدِّيقِ النَّاجِي، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: لَا أُخْبِرُكُمْ إِلَّا مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعْتُهُ أَذْنَايَ وَوَعَاةَ قَلْبِي: أَنَّ عَبْدًا قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا، ثُمَّ عَرِضَتْ لَهُ التَّوْبَةُ، فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ فُذِّلَ عَلَى رَجُلٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ: إِنِّي قَتَلْتُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا فَهَلْ لِي مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ: بَعْدَ قَتْلِ تِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ نَفْسًا؟ قَالَ: فَانْتَضَى سَيْفَهُ فَقَتَلَهُ، فَأَكْمَلَ بِهِ مِائَةً، ثُمَّ عَرِضَتْ لَهُ التَّوْبَةُ فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ، فُذِّلَ عَلَى رَجُلٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ: إِنِّي قَتَلْتُ مِائَةَ نَفْسٍ فَهَلْ لِي مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ: وَمَنْ يَحُولُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ، اخْرُجْ مِنَ الْقَرْيَةِ الْحَبِيبَةِ الَّتِي أَنْتَ فِيهَا إِلَى الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ قَرِيبَةً كَذَا وَكَذَا، فَابْعِدْ رَيْكَ فِيهَا، قَالَ: فَخَرَجَ يُرِيدُ الْقَرْيَةَ الصَّالِحَةَ فَعَرِضَ لَهُ أَجْلُهُ فِي الطَّرِيقِ، قَالَ: فَاخْتَصَمَ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ فَقَالَ إِبْلِيسُ: أَنَا أَوْلَى بِهِ لَمْ يَعْصِنِي سَاعَةً قَطُّ، فَقَالَتْ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ: إِنَّهُ خَرَجَ تَائِبًا قَالَ هَمَّامٌ: فَحَدَّثَنِي حُمَيْدُ الطَّوِيلُ، عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُرِّيِّ، عَنْ أَبِي زَافِعٍ، قَالَ: فَبَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا فَاخْتَصَمُوا إِلَيْهِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى حَدِيثِ قَتَادَةَ فَقَالَ: انْظُرُوا أَيَّ الْقَرْيَتَيْنِ كَانَتْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ فَأَلْحِقُوهُ بِهَا قَالَ: فَحَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ قَالَ: لَمَّا عَرَفَ الْمَوْتَ اخْتَفَرَ بِنَفْسِهِ فَقَرَّبَ اللَّهُ مِنْهُ الْقَرْيَةَ الصَّالِحَةَ وَبَاعَدَ مِنْهُ الْقَرْيَةَ الْحَبِيبَةَ، فَأَلْحَقَهُ بِأَهْلِ الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ.

Sened: İbn Ebû Şeybe–Yezîd b. Harun–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Ebû’s-Sıddîk en-Nâcî–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²¹⁷

Ebû Sa‘îd (r.a.) şöyle demiştir: “Dikkat ediniz Rasûlullah’ın ağzından işittiğimi size haber vereyim. Onu kulaklarım işitti ve kalbim hıfzetti.”

“Bir kul, doksan dokuz insan öldürdükten sonra tövbe etmek istedi. Yeryüzünün en bilgin adamını soruşturdu. Bunun üzerine kendisine bir kimse gösterildi. O da kalkıp ona gitti.

– Ben doksan dokuz insan öldürdüm. Acaba benim için tövbe²¹⁸ var mı? diye sordu. Adam:

– Doksan dokuz insanı öldürdükten sonra mı? diye cevap verdi. Râvi demiştir ki, bu söz üzerine katil kılıcını çekip onu da öldürdü. Böylece öldürdüğü insan sayısını yüze

²¹⁷ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 63 (no: 34220).

²¹⁸ Arapça bir isim olan bu kelime “İşlediği bir günah veya suçtan pişman olarak bir daha yapmamaya karar verme” anlamında Türkçemizde “tövbe” olarak yerini almıştır. Bu sebeple Arapça olan tevbe kelimesini tezimizde bu anlamı ifade sadedinde tövbe olarak kullanacağız. Bkz. http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59484f6770cba7.32889791. (20.06.2017)

tamamladı. Sonra yine tövbe etme arzusu belirdi. Bunun üzerine yeryüzünün en bilgin adamını soruşturdu. Kendisine bir adam gösterildi. Ona giderek;

– Ben yüz insan öldürdüm, acaba benim için tövbe var mı, diye sordu. Adam:

– Seninle tövben arasına kim girebilir! İçinde bulunduğun kötü yerden çıkıp iyi olan falan yere git ve orada Rabbine ibadet et, dedi. Bunun üzerine katil, tavsiye edilen iyi şehre gitmek üzere yola çıktı ve yolda eceli geldi. Rahmet melekleri ile azap melekleri onun hakkında münakaşa etmeye başladılar. İblis:

– Bu adam bir an bile bana isyan etmedi, ben ona herkesten daha yakınım, dedi. Rahmet melekleri ise, bu adam tövbe ederek yola çıktı, dediler.”

Hemmâm demiştir ki, Humeyd et-Tavîl, Bekr b. Abdullah aracılığıyla Ebû Râfi‘den²¹⁹ bana rivâyet etti. Ebû Râfi‘ şöyle demiştir: “(Rahmet melekleri ile azap meleklerinin ihtilafa düşmeleri üzerine) Allah (ihtilafın halli için) bir melek gönderdi.” Sonra râvi Katâde hadisine döndü ve devam etti. “Hakem olan melek: Bakınız iki yerden hangisi ölünün bulunduğu yere yakın ise ölüyü o şehir halkının hükmüne tabi tutunuz, diye hükmetti.”

Katâde demiştir ki, Hasen el-Basrî bana şu hadisi rivâyet etti: “Bu adama yolun yarısında ölüm erişince, adam kendini iyi yere doğru itti. Böylece Allah onu gideceği tarafa yaklaştırdı ve kötü yerden uzaklaştırdı. Melekler de onu iyi şehir halkının hükmüne tabi tuttular, iyi insanlardan saydılar.”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. İbn Ebû Şeybe–Yezîd b. Harun–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Ebû’s-Sıddîk en-Nâcî–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²⁰

2. İbn Ebû Şeybe–Abdullah b. Nümeyr ve Ebû Üsâme–İsmail b. Ebû Hâlid–Kays–Abdullah b. Mes‘ûd²²¹

²¹⁹ Tâbiînin büyüklerindendir, İbn Sa‘d onu ilk tabakadan ve Basralı olarak kabul etmiştir. İbn Sa‘d, İclî, Zehebî, İbn Hacer onun güvenilir olduğunu bildirmiştir. Bkz. İbn Sa‘d, Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1410/1990, VII, 87; Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 14; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân Kaymâz, *el-Kâşif fî ma’rifeti men lehû rivâyetün fî’l-Kütübi’s-sitte*, Dâru’l-Kıble, I-II, Cidde 1413/1992, II, 325; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü’t-tehzîb*, thk. Ebû’l-Eşbâl Sağîr, Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî, Dâru’l-Âsime, Riyâd 1423, s. 565.

²²⁰ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 63 (no: 34220).

²²¹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 63 (no: 34219).

3. Ahmed b. Hanbel–Yezîd b. Harun–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²²
4. Ahmed b. Hanbel–‘Affân b. Müslim–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²³
5. Buhârî–Muhammed b. Beşşâr–Muhammed b. Ebû ‘Adî–Şu‘be–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²⁴
6. Müslim–Muhammed b. el-Müsennâ ve Muhammed b. Beşşâr–Mu‘âz b. Hişâm–Hişâm b. Ebû Abdullah–Katâde–Ebû’s-Siddîk en-Nâcî–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²⁵
7. Müslim–Muhammed b. Beşşâr–Muhammed b. Ebû ‘Adî–Şu‘be–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²⁶
8. Müslim–‘Ubeydullâh b. Mu‘âz–Mu‘âz b. Mu‘âz–Şu‘be–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²⁷
9. İbn Mâce–İbn Ebû Şeybe–Yezîd b. Harun–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²⁸
10. Ebû Ya‘lâ–‘Ubeydullâh b. Mu‘âz–Mu‘âz b. Mu‘âz–Şu‘be–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²²⁹
11. Ebû Ya‘lâ–Züheyr–‘Affân b. Müslim–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Ebû’s-Siddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²³⁰
12. Ebû Ya‘lâ–Ebû Hemmâm–Velîd b. Müslim–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir–İbn Ebû’l-Muhâcir/Ebû Abdi Rabbih–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.²³¹

²²² Ahmed, *Müsned*, XVII, 244 (no: 11154).

²²³ Ahmed, *Müsned*, XVIII, 218 (no: 11687).

²²⁴ Buhârî, *Enbiya* 51 (no: 3470).

²²⁵ Müslim, *Tevbe* 46 (no: 2766).

²²⁶ Müslim, *Tevbe* 48 (no: 2766).

²²⁷ Müslim, *Tevbe* 47 (no: 2766).

²²⁸ İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, Beyrut ts., Diyet 2 (no: 2622).

²²⁹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 305 (no: 1033).

²³⁰ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 508 (no: 1356).

²³¹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, XIII, 346 (no: 7361).

13. İbn Hibbân–Ebû Ya‘lâ–Muhammed b. Ebû Bekr–Mu‘âz b. Hişâm–Hişâm b. Ebû Abdullah–Katâde–Ebû’s-Sıddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²³²

14. İbn Hibbân–Ömer b. Muhammed–Muhammed b. Beşşâr–Muhammed b. Ebû ‘Adî–Şu‘be–Katâde–Ebû’s-Sıddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²³³

15. Taberânî–İshak b. İbrahim–Abdurrezzâk–Ma‘mer–Ebû İshak–Ebû’l Ahves–Abdullah b. Mes‘ûd.²³⁴

16a. Taberânî–Harun b. Melûl–Ebû Abdurrahman el-Mukri’–Abdurrahman b. Ziyâd–Abdurrahman b. Ziyâd b. En‘um–Ebû Abdurrahman el-Hubulî–Abdullah b. ‘Amr b. Âs–Rasûlullah.

16b. Taberânî–Hüseyn b. İshak–Harmele b. Yahya–Abdullah b. Vehb–Abdurrahman b. Ziyâd b. En‘um–Ebû Abdurrahman el-Hubulî–Abdullah b. ‘Amr b. Âs–Rasûlullah.²³⁵

17a. Taberânî–Musa b. Sehl el-Cevnî–Hişâm b. Ammâr–Sadaka b. Hâlid–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir–Ubeyde b. Ebû’l-Muhâcir–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.

17b. Taberânî–Ebû Müslim el-Keşşî–Süleyman b. Abdurrahman el-Vâsitî–Velîd b. Müslim–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir–Ubeyde b. Ebû’l-Muhâcir–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.²³⁶

18a. Taberânî–Ahmed b. Abdulvahhâb b. Necde–Abdulvahhâb b. Necde–Velîd b. Müslim–Ubeyde b. el-Muhâcir Ebû Abdi Rabbih–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.

18b. Taberânî–Ahmed b. Muallâ–Hişâm b. Ammâr–Sadaka b. Hâlid–Abdurrahman b. Zeyd²³⁷–Ubeyde b. el-Muhâcir Ebû Abdi Rabbih–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.²³⁸

²³² İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 376 (no: 611).

²³³ İbn. Hibbân, *Sahîh*, II, 380 (no: 615).

²³⁴ Taberânî, *Kebîr*, IX, 171 (no: 8851).

²³⁵ Taberânî, *Kebîr*, XIII, 34 (no: 76).

²³⁶ Taberânî, *Kebîr*, XIX, 369 (no: 867).

²³⁷ Muâviye rivâyetinin ortak râvilerinden olan Abdurrahman diğer tariklerde (عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ) “Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir” olarak geçmektedir. Kanaatimizce burada ya istinsah sırasında yazım yanlışlığı olmuş veya râvinin hatası söz konusudur.

²³⁸ Taberânî, *Müsnedü’s-şâmiyyîn*, I, 349 (no: 606).

19. Ebû Nu‘aym–Sehl b. Abdullah b. Hafs et-Tüsterî–Hüseyn b. İshak et-Tüsterî–‘Ubeydullâh b. Mu‘âz–Mu‘âz b. Mu‘âz–Şu‘be–Katâde–Ebû’s-Sıddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²³⁹

20a. Ebû Nu‘aym–Mahled b. Cafer–Cafer el-Firyâbî–Süleyman b. Abdurrahman–Muhammed b. Şuayb–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir–Ubeyde b. Ebû’l-Muhâcir–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.

20b. Ebû Nu‘aym–Faruk el-Hattâbî–Ebû Müslim el-Keşşî–Süleyman b. Abdurrahman el-Vâsitî–Velîd b. Müslim–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir–Ubeyde b. Ebû’l-Muhâcir–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.

20c. Ebû Nu‘aym–Faruk el-Hattâbî–Musa b. Sehl el-Cevnî–Hişâm b. Ammâr–Sadaka b. Hâlid–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir–Ubeyde b. Ebû’l-Muhâcir–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.

20d. Ebû Nu‘aym–Ahmed b. İshak–Ebû Bekr b. Ebû Âsım–Muhammed b. Musaffâ–Ömer b. Abdulvâhid–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir–Ubeyde b. Ebû’l-Muhâcir–Muâviye b. Ebû Süfyân–Rasûlullah.²⁴⁰

21. Beyhakî–Muhammed b. İbrahim–Ahmed b. Seleme–İshak b. İbrahim ve Muhammed b. Beşşâr ve Muhammed b. el-Müsennâ–Mu‘âz b. Hişâm–Hişâm–Katâde–Ebû’s-Sıddîk–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.²⁴¹

Sened Tahlili

Kıssayı Abdullah b. Mes‘ûd (ö. 32/652), Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs (ö. 65/684); ve Ebû Sa‘îd el-Hudrî (ö. 74/693) rivâyet etmiştir.²⁴²

²³⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, I-X, Beyrut 1409, III, 102. Bu eserde hadis numaraları verilmemiştir. Bu sebeple kaynak göstermede takip ettiğimiz hadis numaralarını verme yerine bu eserle ilgili kaynak göstermede cilt ve sayfa numarasını vermekle yetineceğiz.

²⁴⁰ Ebû Nu‘aym, *Hilyetü’l-evliyâ*, V, 163.

²⁴¹ Beyhakî, *Kübrâ*, VIII, 31 (no: 15836).

²⁴² Ebû Nu‘aym ilgili rivâyetin akabinde şu bilgilere yer vermiştir: “Bu rivâyeti İbn Abdi Rabbi Muâviye’den, bir topluluk Katâde’den o da Ebû Saîd el-Hudrî’den, İbn ‘Âzib Mikdâm b. Ma’dikerib’den, Ebû Abdurrahman el-Hublî Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs’dan, İbn Lehîa Ebû Zem’a el-Belevî’den, İbn Cüreyc de Mekhûl kanalıyla Ebû Hüreyre’den rivâyet etmiştir.” Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 163. Verilen bu bilgiye göre ilgili rivâyet altı sahâbî tarafından rivâyet edilmiştir. Ancak biz kaynaklarda İbn Lehîa’nın Ebû Zem’a el-Belevî’den ve İbn Cüreyc’in de Mekhûl kanalıyla Ebû Hüreyre’den naklettikleri rivâyeti tespit edemedik. Ayrıca Abdullah b. Mes‘ûd’dan iki

Abdullah b. Mes'ûd rivâyeti Kays b. Ebû Hâzim ve Ebû'l Ahves tarikleriyle mevkuf olarak gelmiştir. İbn Ebû Şeybe'deki Kays b. Ebû Hâzim tarikinin râvileri güvenilirdir. Taberânî'de yer alan Ebû'l Ahves tariki ise senedde yer alan İshâk b. İbrahim ed-Deberî sebebiyle zayıf görülmüştür.²⁴³

Muâviye b. Ebû Süfyân rivâyeti İbn Ebû'l-Muhâcir/Ebû Abdi Rabbih²⁴⁴–Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir ortak râvileri ile gelmiş; Abdurrahman'dan sonra ise Velîd b. Müslim, Sadaka b. Hâlid, Ömer b. Abdulvâhid ve Muhammed b. Şuayb tarikleri ile çoğalmıştır.

Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs rivâyeti Ebû Abdurrahman el-Hubulî–Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um tarikiyle gelmiştir. Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs'ın rivâyet senedinde yer alan Abdurrahman b. Ziyâd dışındaki râviler güvenilirdir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Abdurrahman zayıf bir râvidir.²⁴⁵ Bizim de kaynaklardan tespitimiz onun hafızası sebebi ile zayıf kabul edildiği yönündedir. Ancak bu zayıflık şedîdû'd-da'f ölçüsünde olmayıp yesîru'd-da'f mahiyetindedir. Şuayb el-Arnâvût'un onun hadislerinin mutâbaat için kullanılabileceğini belirtmesi de bu görüşümüzü desteklemektedir. Sonuç olarak üzerinde durduğumuz bu rivâyetin isnâdının yesîru'd-da'f mahiyetinde zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Sa'îd el-Hudrî rivâyeti ise Ebû's-Siddîk en-Nâcî–Katâde tarikiyle gelmiş, daha sonra ise yaygınlaşmıştır. Nitekim Ebû Nuaym "Katâde'den bir cemaat rivâyet

tarikle gelen rivâyetin de burada zikredilmediğini görmekteyiz. Böylece söz konusu rivâyetin sahabe tabakasında yedi râvi tarafından rivâyet edildiği anlaşılmaktadır.

²⁴³ İbn Adî "Abdurrezzak onun yaşını küçük kabul etmiş; bununla birlikte babası Abdurrezzak'ın yanına onu da götürüp getirmiştir. O Abdurrezzak'tan münker rivâyetlerde bulunmaktaydı" demiştir. İbn Adî, Ebû Ahmed b. Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, el-Kütübü'l-İlmiyye, I-IX, Beyrut 1418/1997, I, 560. Zehebî de "Onun Abdurrezzak'tan münker rivâyetleri olup rivâyetlerde tereddüt olduğunu" belirtmiştir. Zehebî, *Mizân*, I, 181, 182. İbn Hacer'in onun hakkındaki değerlendirmesi "İshak'ın Abdurrezzak'tan rivâyeti onun ihtilât ettiği hayatının son zamanlarına rastlamaktadır. Bu sebeple *Musannef*'ten olmayan birçok münker rivâyetler söz konusudur." şeklindedir. İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, Müessesetü'l-A'lemî, I-VII, Beyrut 1390/1970, I, 349, 350.

²⁴⁴ Ebû Abdi Rabbi ed-Dımeşkî ez-Zâhid veya Ebû Abdi Rabbih veya Ebû Rabbi Abdulizze olarak da bilinir. Zehebî onu sadûk, İbn Hacer ise makbul diye nitelemiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXIX, 36-39; Zehebî, *Kâşif*, II, 440; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1172.

²⁴⁵ Yahya b. Sa'îd gibi bazen onun lehinde bazen de aleyhinde kanaat belirtenler olmuştur. Buhârî ise onu kavî kabul edenlerdendir. Bütün bunları değerlendiren Tirmizî: "Hadis ehlinin ekserisinin kanaatine göre Abdurrahman b. Ziyâd zayıftır. Gerçi Buhârî, onu kavî görmüştür. Ancak onun rivâyetleri hakkındaki uygulama hadis ehlinin ekserisinin kanaatine göredir." demiş ve onun *Sünen*'deki hadislerini zayıf kabul etmiştir. Tirmizî, Tahâret 40 (no: 54); Salât 32 (no: 199). Şuayb el-Arnâvût da onun zayıf olduğunu ve hadislerinin ancak mutâbaat için kullanılabileceğini belirtmiştir. Ahmed, *Müsned*, IX, 261, XI, 128. Heysemî ilgili rivâyet hakkında "Abdurrahman dışında hadisin ricâli *Sahîh*'in ricâlidir. Abdurrahman'ı bir topluluk zayıf kabul etmiş ancak biri onu tevsik etmiştir." Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid* X, 211 (no: 17605).

etmiştir.” sözü;²⁴⁶ aynı zamanda rivâyetin sahabe tabakasında yedi râvisinin²⁴⁷ bulunması sebebiyle bu rivâyetin meşhûr olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Sa‘îd el-Hudrî’den Ebû’s-Sıddîk Bekr b. ‘Amr en-Nâcî (ö. 108/726); ondan da Katâde b. Di‘âme (ö. 117/735) rivâyet etmiştir. Katâde’den ise Hişâm b. Ebû Abdullah ed-Destüvâî (ö. 154/772), Şu‘be b. el-Haccâc (ö. 160/778) ve Hemmâm b. Yahya b. Dînâr (ö. 164/783) rivâyet etmiş; bu üç râviden de birçokları hadisi nakletmişlerdir.

Ebû’s-Sıddîk Bekr b. ‘Amr ve ondan rivâyet eden Katâde güvenilir râvilerdir. Katâde’den rivâyet eden Hişâm b. Ebû Abdullah, Şu‘be b. el-Haccâc ve Hemmâm b. Yahya’nın güvenilir kimseler ve Katâde’nin en sağlam râvileri oldukları nakledilmiştir. Kütübü sitte sahiplerinin onların hadislerini tahrîc etmesinin de bu görüşleri desteklediği kanaatindeyiz.

Katâde’den Hişâm tariki ile rivâyette bulunan râviler hakkında herhangi bir olumsuz kanaat görülmemektedir. Şuayb el-Arnâvût “Bu hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”²⁴⁸ demiştir.

Katâde’den Şu‘be tariki ile rivâyette bulunan râvilerin de güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Bu tarikle gelen rivâyetlerin diğerlerinden fazla olduğu görülmektedir. İlgili rivâyeti değerlendiren Şuayb el-Arnâvût “Bu hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”²⁴⁹ demiştir. Ayrıca bu tarik Buhârî ve Müslim tarafından müttefekun aleyh olarak rivâyet edilmiştir.²⁵⁰

Katâde’den Hemmâm tariki ile rivâyette bulunan râvilerin de güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Bu tarik hakkında el-Arnâvût: “Bu hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”²⁵¹; Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed de: “Hadisin isnâdı sahihtir”²⁵² demiştir.

²⁴⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 163.

²⁴⁷ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 163.

²⁴⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 377.

²⁴⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 381.

²⁵⁰ Bkz. Buhârî, Enbiya 55 (no: 3470); Müslim, Tevbe 47, 48 (no: 2766).

²⁵¹ Ahmed, *Müsned*, XVII, 245 (no: 11154), XVIII, 220 (no: 11687).

²⁵² Bkz. Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 508 (no: 1356).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdullah b. Mes'ûd rivâyeti azîz nitelikli olup Kays b. Ebû Hâzim tariki sahih, mevkuf ve muttasıl; Ebû'l Ahves tariki ise zayıf olarak gelmiştir.

Muâviye b. Ebû Süfyân rivâyeti garîb olup Velîd b. Müslim, Sadaka b. Hâlid, Ömer b. Abdulvâhid ve Muhammed b. Şuayb tarikleri ile çoğalmıştır.

Ebû Sa'îd el-Hudrî'den Ebû's-Sıddîk, Katâde kanalıyla rivâyetin meşhûr olarak geldiği; aynı zamanda Hişâm, Şu'be ve Hemmâm kanalıyla gelen tariklerin merfû, muttasıl ve sahih olduğu;

Abdullah b. 'Amr b. el-Âs rivâyetinin garîb olup Abdurrahman b. Ziyâd sebebiyle zayıf olduğundan ihticaca elverişli olmadığı, ancak mütâbaat ve şahid olarak getirilmeye uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Abdullah b. Mes'ûd rivâyetinin İbn Ebû Şeybe'de yer alan Kays b. Ebû Hâzim tariki, kıssada bahsi geçen katilin (رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانَ فِي قَوْمِ كُفَّارٍ) daha önceki milletlerden inkârcı bir topluluğun içinde olduğundan bahseder. Bununla birlikte (قَوْمٌ صَالِحُونَ) salih bir toplumun varlığı da söz konusudur. Bu katilin (فَأَكُونَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِهَا) salih insanlardan olmayı hedefleyerek oraya yöneldiği ancak yolda ecelinin geldiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine (الْمَلَكُ وَالشَّيْطَانُ) melek ve şeytan bu adam hakkında tartışmıştır. Allah da her iki yerleşim yerini ölçülmesi ve katilin yakın olduğu yerin insanların vasfı ile salih veya zalim kabul edilmesini emretmiştir. Sonunda adamın salihlerin yerleşim yerine yakın olduğu görülür ve onlardan kabul edilir.

İbn Mes'ûd rivâyetinin Ebû'l-Ahves tarikinde ise iki yerleşim yerinden bahsedilmiş; (كَانَ قَرِيبَانِ إِحْدَاهُمَا صَالِحَةً، وَالْأُخْرَى ظَالِمَةً، فَخَرَجَ رَجُلٌ مِنَ الْقَرْيَةِ الظَّالِمَةِ يُرِيدُ الْقَرْيَةَ الصَّالِحَةَ) bu yerleşim yerlerinden biri salih diğeri de zalim olmakla vasıflandırılmıştır. Kıssadaki katilin zulmün hâkim olduğu yerden çıkıp salihlerin yanına yöneldiği, ancak yolda vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine (فَاخْتَصَمَ فِيهِ الْمَلَكُ، وَالشَّيْطَانُ) melek ve şeytan tartışmıştır. Neticede söz konusu katili (فَوَجَدُوهُ أَقْرَبُ إِلَى الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ بِشَيْءٍ فَعُفِّرَ لَهُ) gitmeye niyetlendiği salihlerin yerleşim yerine bir karış daha yakın bulmuşlar ve o bağışlanmıştır. İbn Mes'ûd rivâyetinde dikkat çeken ve diğer rivâyetlerde yer almayan hususlardan birincisi; katilin kâfir bir toplum içinde bulunuyor olmasıdır. İkincisi de diğer tariklerde

“azap melekleri” ifadesi sadece bu tarikte “şeytan” lafzıyla yer almıştır. Kanaatimizce İbn Mes‘ûd mezkûr ifadeyi böyle anlamış ve ifade etmiş olabilir.

Muâviye b. Ebû Süfyân rivâyeti’nin Ebû Ya‘lâ’da yer alan Velîd b. Müslim tarikinde bu adamın daha önceki ümmetlerden olduğu ve doksan dokuz cana kıydığı bildirilmiştir. Bu öldürmenin mahiyeti de (كُلُّهَا يَغْتُلُّهَا ظُلْمًا)²⁵³ “Bunların her birini de haksız yere öldürür.” şeklinde belirtilmiştir. Bütün bu yaptıklarından sonra bağışlanıp bağışlanamayacağını sorduğu kimse de bağışlanmayacağını söyleyince yüzüncü kişi olarak onu da öldürmüştür. Ardından bir diğeri (لَئِنْ قُلْتُ لَكَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَتُوبُ عَلَيَّ مِنْ تَابٍ , لَقَدْ) Allah’ın onu bağışlamayacağını söylemenin uygun olmayacağını belirttikten sonra ona, Allah’a kulluk eden bir topluluğa gitmesini tavsiye etmiştir. Ancak bu tövbe-kâr katil yolda vefat etmiş ve (فَاخْتَجَّ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَمَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ) azap ve rahmet melekleri onun hususunda tartışmıştır. Her iki tarafın ölçülmesi üzerine gideceği yer bir parmak/parmak boğumu daha yakın gelmiştir. Neticede Allah’ın kendisini (فَعَفَّرَ) (اللَّهُ لَهُ) bağışladığı ifade edilmiştir.

Ebû Sa‘îd el-Hudrî rivâyetinin Katâde’den Hişâm yoluyla gelen tarik İmâm Müslim, İbn Hibbân ve Beyhakî’de yer almaktadır ve bu tarikte katilin (كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) (رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا) önceki ümmetlerden olup doksan dokuz kişiyi öldürdüğü ifade edilmiştir. Müslim’den iki hocası Muhammed b. el-Müsennâ ki, lafız kendisine aittir ve Muhammed b. Beşşâr/Bündâr tarikiyle gelen rivâyet ile Beyhakî’nin rivâyeti metin olarak aynıdır.

İbn Hibbân’daki rivâyette Müslim’den farklı olarak (انطلق) yerine (اِئْتِ) fiili kullanılmıştır. Bunun dışında, (هـ) hu gâib zamiri yerine (ك) muhatap zamirinin, (و) yerine (ب) harfinin kullanıldığı birkaç yer hariç tutulacak olursa arada kayda değer bir fark bulunmadığı söylenebilir.

Hülasa Hişâm rivâyetinin tüm tarikleri neredeyse aynı olup mevcut farkların anlamı etkilemediği görülmektedir.

²⁵³ Bu ifade sadece Ebû Süfyân rivâyetinde yer almaktadır. Bkz. Ebû Ya‘lâ, *Müsneid*, XIII, 346 (no: 7361).

Şu‘be tarikinin İmâm Buhârî, Müslim, Ebû Ya‘lâ, İbn Hibbân ve Ebû Nu‘aym’da yer aldığı; aynı zamanda katilin (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا) İsrâiloğulları’ndan bir adam olup doksan dokuz insanı öldürdüğü ifade edilmiştir. Bu iki rivâyette göze çarpan fark, Buhârî’de yer alan (فَتَاءٌ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا) “Göğsünü o tarafa doğru attı” ifadesinin İbn Hibbân’da yer almamasıdır ki, yukarıda rivâyetin sonunda bu kısmın Katâde’nin Hasan el-Basrî’den nakli olduğu belirtilmişti.

Şarihler (فَقَالَ الْحَسَنُ ذُكِرَ لَنَا، أَنَّهُ لَمَّا أَتَاهُ الْمَوْتُ نَأَى بِصَدْرِهِ) şeklindeki bu ifadeden hareketle hadisin bu kısmının müdrec olabileceğini ifade etmiştir.²⁵⁴ Bunun dışında cümlelerin siyak ve sibakından anlaşılan ve anlamda farklılığa yol açmayan hazifler söz konusudur. Örneğin; Buhârî’de yer alan (فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ: هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ؟) “Ona -benim için- hiç tövbe var mı, diye sordu” cümlesi İbn Hibbân’da (فَسَأَلَهُ: هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ؟) “Ona sordu -benim için- hiç tövbe var mı?” Buhârî’de yer alan (فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقْرَبِي، وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعِدِي) “Allah -onun gideceği iyi yere- yaklaş, diye vahyetti. Allah -onu geldiği kötü yere de- uzaklaş, diye vahyetti” cümleleri İbn Hibbân’da (فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقْرَبِي، وَ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعِدِي) şeklinde (فَأَوْحَى اللَّهُ) lafzı tekrarlanmaksızın yer almaktadır. Bunların da anlamı etkileyen durumlar olmadığı âşikârdır.

Müslim’de yer alan (نَفْسًا) ve (مِنْهَا) lafızları Ebû Ya‘lâ’da yer almamaktadır. Müslim’de (فَاخْتَصَمَتْ) fiili, Ebû Ya‘lâ’da (فاجتمعت) ve Ebû Nu‘aym’da (فنزلت) şeklindedir. Ayrıca Müslim ve Ebû Ya‘lâ’da yer alan (ثُمَّ جَعَلَ يَسْأَلُ) “Sonra sormaya başladı” cümlesi yerine Ebû Nu‘aym’da (ثُمَّ تَابَ) “Sonra tövbe etti” cümlesi yer almaktadır. Bunlar dışında bu üç kaynakta herhangi bir fark görülmemektedir. Buhârî ve İbn Hibbân’da yer alan Muhammed b. Ebû ‘Adî’nin Şu‘be’den rivâyetinde (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ) lafzı yer alırken; Mu‘âz b. Mu‘âz’ın Şu‘be’den rivâyetinde kıssadaki adam hakkında bir bilgi içermeyen (أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا) ifadesini görmekteyiz.

Hemmâm tarikinde (أَنَّ عَبْدًا قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا) ifadesinde diğer rivâyetlerden farklı olarak *abd* kelimesi yer almaktadır. İbn Ebû Şeybe’de (أَنَّ) edatı diğer iki kaynakta (بِنَ);

²⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 633; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 56.

İbn Ebû Şeybe'de (فاختصم) fiili diğer iki kaynaktan (فاختصمت) şeklindedir. Ayrıca İbn Mâce'de yer alan (ويحك) ifadesi diğer iki kaynaktan bulunmamaktadır. Yine Ebû Ya'lâ'da (في الطريق) ziyadesi göze çarpmaktadır.

Hişâm, Şu'be ve Hemmâm rivâyetlerini birlikte değerlendirdiğimizde; Hemmâm tariki ile gelen rivâyetlerin başında yer alan (لَا أُخْبِرُكُمْ إِلَّا مَا سَمِعْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعْتُهُ) “Dikkat ediniz! Rasûlullah’ın ağzından işittiğimi size haber vereyim. Onu kulaklarım işitti ve kalbim ezberledi” anlamındaki sahabî râvi Ebû Sa’îd’e ait sözün diğer tariklerde yer almadığı görülmektedir. Hemmâm tariklerinde İbn Ebû Şeybe²⁵⁵, Ahmed b. Hanbel²⁵⁶ ve İbn Mâce'deki Yezîd b. Harun tarikinde hadisin başında Ebû Sa’îd el-Hudrî’nin sözü yer alırken Ahmed b. Hanbel’den gelen diğer rivâyet²⁵⁷ ve Ebû Ya'lâ'da²⁵⁸ yer alan ‘Affân b. Müslim’in rivâyetinde mezkûr söz bulunmamaktadır.

Rivâyetle ilgili özellikle belirtmemiz gereken hususlardan biri de (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ) ifadesidir. Bu ifade sadece Buhârî²⁵⁹ ve İbn Hibbân'da²⁶⁰ yer alan Şu'be tarikinde; (كَانَ) ifadesi ise Müslim²⁶¹ ve İbn Hibbân'da²⁶² yer alan Hişâm tarikinde bulunmaktadır. Beyhakî'deki Hişâm tarikinde ise (كَانَ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) ifadesi yer almaktadır.²⁶³ Diğer rivâyetlerde bu hususta herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. (فَاخْتَجَّ فِيهِ الْمَلِكُ وَالشَّيْطَانُ) “Melek ve şeytan” ifadesi sadece İbn Mes'ûd rivâyetinde yer alırken diğer rivâyetlerde bunun yerine (فَاخْتَجَّ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَمَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ) ifadesi bulunmaktadır. Dolayısıyla “melek ve şeytan” ifadesi İbn Mes'ûd'un tasarrufu olarak anlaşılmaktadır. Yine (لَئِنْ قُلْتُ لَكَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَتُوبُ عَلَيَّ مِنْ تَابٍ , لَعَدُ كَذَبْتُ) ve (كُلُّهَا يَنْتُهِلُهَا ظُلْمًا) ifadelerinin sadece Muâviye (r.a.) rivâyetinde yer aldığı görülmektedir. Kanaatimiz, hem İbn Mes'ûd (r.a.) hem de Muâviye (r.a.) rivâyetlerindeki metinden onların kıssayı anladıkları kelimelerle

²⁵⁵ Bkz. İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 63 (no: 34220)

²⁵⁶ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XVII, 245 (no: 11154).

²⁵⁷ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XVIII, 220 (no: 11687).

²⁵⁸ Bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 508 (no: 1356).

²⁵⁹ Bkz. Buhârî, *Enbiya* 55 (no: 3470).

²⁶⁰ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 380 (no: 615).

²⁶¹ Bkz. Müslim, *Tevbe* 46 (no: 2766).

²⁶² Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 376 (no: 611).

²⁶³ Bkz. Beyhakî, *Kübrâ*, VIII, 31 (no: 15836).

mana ile ifade ettiklerinin anlaşılacağı yönündedir. Bunun dışında anlamı değiştirecek bir fark görülmemiştir.

Değerlendirme

Rivâyetlerde yer alan lafızlardan bu kıssa önceki ümmetlerden²⁶⁴ İsrâiloğulları²⁶⁵ içinde yaşayan bir adamdan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda kıssada zikri geçen katil, rahip ve âlim kişilerin kimliği hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır. Buhârî’de yer alan (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ) kısmıyla ilgili İbn Hacer (ö. 852/1449) şöyle demiştir:

“Buradaki adamın ve kıssada zikri geçen kimselerin kim olduklarına rastlamadım.”²⁶⁶

Rivâyetlerde katilin öldürdüğü insan sayısı, tüm tariklerde (قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ) *doksan dokuz*²⁶⁷ olarak ifade edilmiştir. Acaba bu sayı hâs bir sayı mıdır, yoksa mecaz veya kesretten kinâye midir?

Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde birtakım sayıların hakikat, mecaz veya kesretten kinâye olarak kullanıldığı bilinmektedir.²⁶⁸ İncelediğimiz bu kıssada katilin doksan dokuz (تِسْعَةً وَتِسْعِينَ) kişi öldürdüğü (قَتَلَ) cezm sigası ile ifade edilmiş; hatta bu durum kıssadaki katil tarafından (إِنِّي قَتَلْتُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا) tekit ifadesi ile dile getirilmiştir.

Kıssanın mesajı göz önüne alındığında bu sayının çokluğu ifade etmek anlamında mecazî bir kullanım veya kesretten kinâye olması muhtemeldir. Ancak kıssadaki sayının doksan dokuz ile kalmadığı katilin rahibi de öldürmesiyle (فَقَتَلَهُ، فَكَمَلَ بِهِ) ²⁶⁹ bu sayıyı yüze tamamladığı bildirilmiştir. Bu durum kanaatimizce sayının gerçek anlamda kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir. Yine “Kelamda aslolan manay-ı

²⁶⁴ Bkz. Müslim, Tevbe 46 (no: 2766); İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 376 (no: 611); . Beyhakî, *Kübrâ*, VIII, 31 (no: 15836).

²⁶⁵ Bkz. Buhârî, Enbiya 51 (no: 3470); İbn. Hibbân, *Sahîh*, II, 380 (no: 615).

²⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 632.

²⁶⁷ Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, XVII, 244 (no: 11154), XVIII, 218 (no: 11687); Buhârî, Enbiya 51 (no: 3470); Müslim, Tevbe 46, 47, 48 (no: 2766); İbn Mâce, Diyet 2 (no: 2622).

²⁶⁸ Karacabey, Salih, “Hadislerde Geçen Bazı Sayılar Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *UÜİFD.*, VI, sy. 6, ss. 103-116, Bursa 1994.

²⁶⁹ Kıssayı Katâde’den Hişâm b. Ebû Abdullah, Şu’be b. el-Haccâc ve Hemmâm b. Yahya’nın rivâyet etmişti. Bu ifade Hişâm ve Hemmâm tariklerinde yer alırken Şu’be tarikinde yer almamıştır. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XVII, 244 (no: 11154), XVIII, 218 (no: 11687); Müslim, Tevbe 46, (no: 2766); İbn Mâce, Diyet 2 (no: 2622).

hakikidir” kaidesince lafızda hakiki mananın esas olup onun mecaza hamledilmesi ancak karine ile olması gerekir.²⁷⁰ Burada ise böyle bir karine söz konusu değildir.

Kesretten kinaye olarak kullanılan sayılar, meselenin önemine vurgu yapmak için zikredilen, hakikat ifade etmeyen ve sayısal bilgi vermeyen ifadeler olarak anlaşılmaktadır. Örneğin Kur’ân-ı Kerim’de yetmiş sayısı geçmektedir.²⁷¹ Bunlardan bir kısmı hakiki anlamda²⁷² kullanılırken bazısı da kesretten kinâye²⁷³ olarak mecazi anlamda kullanılmıştır. Örneğin (سَبْعِينَ مَرَّةً) “yetmiş kere/sittin sene”²⁷⁴ ifadesinin kesretten kinaye olup ‘ne kadar istiğfar edersen et onları bağışlamayacağım’ anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Mecaz veya kinâye olarak kullanılan yetmiş kere, yüz defa, bin kere gibi sayıların kalıp ifadeler olup bunlarda artma eksilme olmadığını söyleyebiliriz.

Kıssadaki kullanımın ise bu bilgiye uygun olmadığını, doksan dokuzun yüze tamamlandığını ifade eder bir şekilde olduğunu görmekteyiz. Bu yüzden bizim kanaatimiz kıssada kullanılan doksan dokuz ve yüz sayılarının gerçek anlamda kullanıldığı yönündedir.

Rivâyetlerdeki (فَأْتَى رَاهِبًا) lafzından hareketle bu olayın Hz. İsa’dan sonra meydana geldiğini ifade edebiliriz. Zira ruhbanlık, âyette²⁷⁵ de belirtildiği üzere Hz. İsa’ya tâbi olanların ortaya koyduğu bir durumdur.²⁷⁶ Dolayısıyla buradaki râhip lafzı bu kıssanın zamanı hakkında bize ipucu vermektedir.

²⁷⁰ Mecelle’nin 12. Maddesi. Bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm Şerhu mecelleti’l-ahkâm*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1330, s. 61, 62; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan, I-II, Gündönümü Yayınları, İstanbul 2006, II, 760. Ayrıca “İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’ye göre, bir lafzın hakiki manasında kullanımı mümkün olunca mecazi manada kullanımı daha yaygın olsa bile yine de hakikat manasında kullanılır.” Bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürer*, s. 61.

²⁷¹ Araf 7/155; Tevbe 9/80; Hâkka 69/32.

²⁷² “Derken, Musa bizim belirlediğimiz yer ve zamanda [af dilemek üzere] halkından yetmiş kişi seçti...” Araf 7/155. Bu anlamda ayetteki (سَبْعِينَ رَجُلًا) ifadesindeki sayının gerçek anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

²⁷³ Hâkka Sûresi 32. ayetteki (سَبْعُونَ ذِرَاعًا) ifadesinin de “...upuzun bir zincir” anlamında kinaye yoluyla kullanıldığı görülmektedir.

²⁷⁴ Tevbe 9/80.

²⁷⁵ “Biz onların ardından diğer elçilerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa’yı da onların ardından diğer elçi olarak gönderdik ve ona incil’i verdik. Ona uyanların gönüllerini de şefkat ve merhamet duygusuyla şenlendirdik. Ruhbanlığa gelince, biz onlara böyle bir şey emretmedik. Ruhbanlığı sırf Allah’ın rızasını kazanmak için kendileri icat ettiler. Kaldı ki bunu amacına uygun bir şekilde de yapmadılar...” Hadid 57/27.

²⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 632; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 55, 56.

Rivâyette yer alan iki yerleşim yeri hakkında ise İbn Mes'ûd (r.a.) “Birinde salihlerin diğerinde zâlimlerin hüküm sürdüğü iki yerleşim bölgesi vardı. Adamın biri zâlimlerin bulunduğu yerden ayrılarak salihlerin bulunduğu yere yöneldi. Ancak yolda öldü. Bunun üzerine şeytan hiçbir ameli olmadığını söyledi. Melek ise artık kötülüklerden vazgeçerek salihlerin beldesine yöneldiğini ona hatırlattı. Sonra hangi şehre yakınsa ona göre hüküm verilmesi kararlaştırıldı. Bir karış farkla salihlerin olduğu yere yakın bulundu ve bağışlandı.”²⁷⁷ demiştir.

Nevevî (676/1277) bu noktaya dikkat çekerek hem onun tövbesinin hâlis oluşu hem de Allah'ın onun tövbesini kabul edişinin bir nişânesi olduğunu belirtmiştir. Katilin, rivâyette (وَلَا تَرْجِعْ إِلَىٰ أَرْضِكَ، فَإِنَّهَا أَرْضُ سَوْءٍ) “Sakın memleketine dönme! Zira orası kötü bir yerdir” ifadesi ile vafedilen yerden uzaklaşıp (فَإِنَّ هَٰذَا أَنَسًا يَعْبُدُونَ اللَّهَ فَأَعْبُدِ اللَّهَ مَعَهُمْ) “Şüphesiz orada Allah'a kulluk eden insanlar vardır, sen de onlarla birlikte Allah'a kul ol” ifadesi ile de temel vasfı Allah'a kulluk olan insanların bulunduğu yere doğru yönelmesi sebebiyle Nevevî Allah'ın onu bağışladığını vurgulamıştır.²⁷⁸ Burada dikkat edilirse şehirlerin isimlerinden ziyade vasıflarının öne çıktığı görülmektedir. Taberânî'nin *Kebîr*'inde Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs'dan merfû olarak gelen rivâyette kıssada söz konusu edilen katilin bulunduğu yerin isminin *Kefera/Küfera*, gitmesi tavsiye edilen yerin isminin ise *Nasara* olduğu bildirilmiştir.²⁷⁹ Bu da kıssanın Hz. İsa ile irtibatını göstermesi açısından önemlidir. Rivâyetin sonundaki “Rahmet melekleri onun ruhunu kabzetti” ve “O bağışlandı” ifadelerinden kıssadaki katilin affedildiği ve günahlarının bağışlandığı anlaşılmaktadır. Bu durumda “Kul haklarında asıl olan kişinin rızasının alınması ve hakkın iadesi değil midir, acaba tövbe ve istiğfâr ile kul hakları kişiden sâkıt olur mu?” soruları akla gelmektedir.

²⁷⁷ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî Beyrut 1403, XI, 284 (no: 20550). (Eser 2 cilt halinde Abdurrezzak'ın *Musannef*inin sonunda bulunmaktadır). Ayrıca benzer rivâyet için bkz. İbnü'l-Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1419, I, 372 (no: 1057); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 63 (no: 34219); Taberânî, *Kebîr*, IX, 171 (no. 8851).

²⁷⁸ Nevevî, *Minhâc*, XVII, 83, 84. Bu kişinin fikhî durumu hakkında Nevevî'nin görüşleri için bakınız. *Minhâc*, XVII, 82, 83. Nevevî bu kişinin durumu ile Furkân Sûresi'nin son âyetleri arasında irtibat kurmuştur. Bkz. Furkân 25/68-71.

²⁷⁹ Taberânî, *Kebîr*, XIII, 34 (no: 76). Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 632; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 56.

İbn Hacer (ö. 852/1449) bu hususta Allah'ın kulun tövbesini kabul etmesinin anlamı mutlaka onun hasmının rızasını üstlenmesi manasında olduğu görüşündedir.²⁸⁰ Aynî (ö. 855/1451) de aynı ifadelere yer vermiştir.²⁸¹

İbn Melek (ö. 821/1418) ise hadis hakkında dile getirilebilecek itirazlara karşı şöyle demektedir:

“Hadisin zahiri bu adamın tövbesinin kabul edildiğidir. Hâlbuki bu durum şeriatımızda sabit olana muhaliftir. Zira kul hakkı, tövbe ile sâkıt olmaz” dense; biz de deriz ki: “Başkasına zulmeden bir kimse tövbe etse ve Allah da onun tövbesini kabul etse, o zalimin Allah'ın emrine karşı gelmekle işlediği günahı Allah affeder. Bu kimsenin üzerindeki kul hakkına gelince o, Allah'ın meşîetinde/dilemesindedir. Dilerse bu tövbekâr zalimin hasmını razı eder, dilerse mazlumun hakkını ondan alır. Bu rivâyette birinci kısım söz konusudur. Buradaki irdâ/razı etmenin takdirinde de, yine kul hakkı tövbe ile sakıt olmamaktadır. Kul hakkının sâkıt olması, ancak Allah'ın hak sahibine hakkının karşılığında bir bedel vermesiyle mümkündür.”²⁸²

“Şer'u men kablena” ilkesine vurgu yapan şarihler burada önceki şeriatlerle bizim şeriatımız arasında bir mukayese yapmışlardır. Bazıları burada hilâftan bahsetmiş,²⁸³ diğer bir kısmı ise hilâfın söz konusu olmadığını belirtmiştir. Bu son grup âlimler hilâfın söz konusu durumun bizim şeriatımızda takrîr ve muvafakatının olmaması halinde mümkündür, demişler ve (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) âyetini²⁸⁴ de bunun delili olarak göstererek “Dolayısıyla bu konudaki kıssa bilâhilâf bizim için de geçerlidir”²⁸⁵ demişlerdir. Bütün bu görüşlerden sonra İbn Hacer şu değerlendirmede bulunmuştur:

“İsrâiloğulları gibi yükümlülükleri ağır olan bir millette katilin tövbesinin kabulü onların şeriatında meşrû iken bizim gibi Allah'ın yükümlülüklerini hafiflettiği bir ümmet için bu durum evleviyetle meşru kılınmıştır.”²⁸⁶

²⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 633.

²⁸¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 56.

²⁸² İbn Melek, *Mebârik*, III, 54.

²⁸³ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, VII, 91.

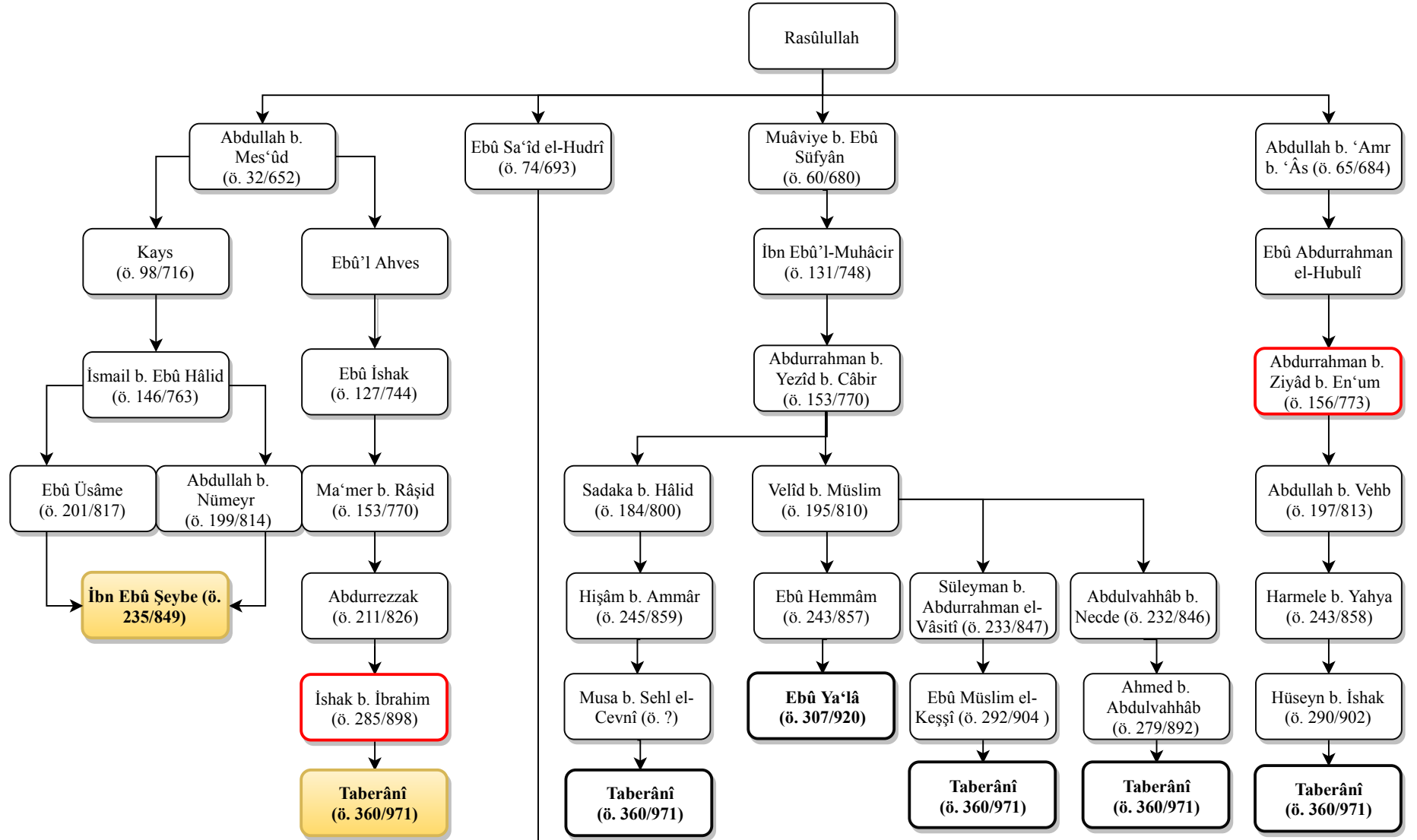
²⁸⁴ “Allah kendisine eş ve ortak koşulmasını asla affetmez. Fakat dilediği kimselerin bunun dışındaki diğer bütün günahlarını bağışlayabilir.” Nisâ 4/48, 116.

²⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 633; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 56.

²⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 634. Aynı şekilde kıssadan istinbat edilen diğer hükümler için bakınız. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 633; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 56.

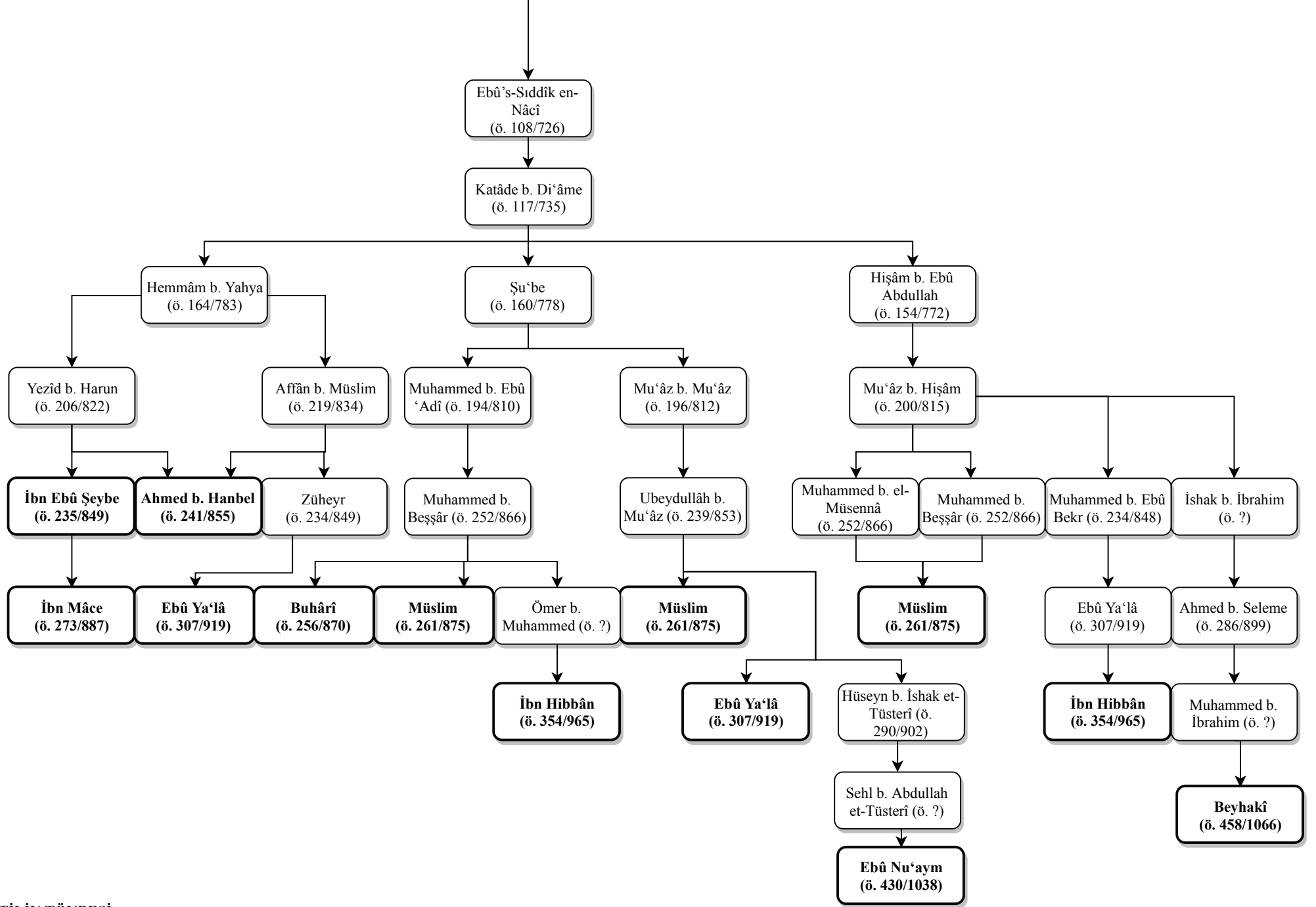
Kanaatimizce bu kıssa, Allah'ın rahmetinden ümit kesmemek gerektiği ve her daim ona yönelmenin/tövbe etmenin mümkün olduğu ana teması üzerinde durmuştur. Ayrıca kıssanın sonunda âlim kişinin kâtile tavsiyesi, insan için çevrenin ne kadar önemli bir faktör olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.





NOT: Abdullah b. Mes'ûd rivayetinin mevkuf olduğu görülmektedir.

6. KATILIN TÖVBESİ (DEVAMI DİĞER SAYFADA)



2.7. Hz. İsa ve Hırsız

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Hemmâm b. Münebbih'in²⁸⁷ (ö. 132/750) *Sahife*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "رَأَى عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَجُلًا يَشْرِقُ، فَقَالَ لَهُ عِيسَى: سَرَقْتَ؟ فَقَالَ: كَلَّا وَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا

هُوَ، فَقَالَ عِيسَى: آمَنْتُ بِاللَّهِ وَكَذَّبْتُ عَيْيَ"

Sened: Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁸⁸

"Meryem oğlu İsa hırsızlık yapan bir adam gördü ve ona:

– Çaldın mı, dedi. Adam da:

– Kendinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki hayır, çalmadım, dedi. Bunun üzerine İsa:

– Allah'a iman ettim ve gözlerimi yalanladım, dedi."

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁸⁹

2. Ahmed b. Hanbel–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹⁰

3. Ahmed b. Hanbel–‘Affân–Hammâd b. Seleme–Humejd et-Tavîl–Hasen el-Basrî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹¹

4. Buhârî–Abdullah b. Muhammed–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹²

5. Müslim–Muhammed b. Râfi‘–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹³

²⁸⁷ Hemmâm b. Münebbih için bkz. Sandıkçı, Kemal, "Hemmâm b. Münebbih", *DİA*, XVII, 189, İstanbul 1998.

²⁸⁸ Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfetü's-Sahîha*, nşr. Ali Hasen Ali, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, s. 38 (no:41).

²⁸⁹ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 38 (no:41).

²⁹⁰ Ahmed, *Müsned*, XIII, 494 (no: 8154).

²⁹¹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 528 (no: 8973).

²⁹² Buhârî, *Enbiyâ* 50 (no: 3444).

²⁹³ Müslim, *Fezâil* 149 (no: 2368).

6. İbn Mâce–Yakub b. Humeyd–Hâtım b. İsmail–Ebû Bekr b. Yahya b. Nadr–Yahya b. Nadr el-Ensârî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹⁴

7. Nesâî–Ahmed b. Hafs–Hafs b. Abdullah–İbrahim b. Tahmân–Musa b. ‘Ukbe–Safvân b. Süleym–‘Atâ b. Yesâr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹⁵

8. İbn Hibbân–Muhammed b. Hasen–İbn Ebû’s-Serî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹⁶

9. Beyhakî–Muhammed b. Hüseyin b. Davud el-Alevî–Ahmed b. Muhammed b. Yahya–Ahmed b. Hafs–Hafs b. Abdullah–İbrahim b. Tahmân–Musa b. ‘Ukbe–Safvân b. Süleym–‘Atâ b. Yesâr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.²⁹⁷

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. Ondan ‘Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Hasen el-Basrî (ö. 110/728) Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750) ve Yahya b. Nadr el-Ensârî (ö. ?) rivâyette bulunmuştur. Bu haliyle rivâyetin meşhûr olduğu anlaşılmaktadır.

‘Atâ b. Yesâr–Safvân b. Süleym–Musa b. ‘Ukbe–İbrahim b. Tahmân–Hafs b. Abdullah–Ahmed b. Hafs tarikiyle gelen rivâyetin râvileri sikadır. Ancak Ahmed b. Hafs sadûk ve sika, babası Hafs’ın ise sadûk olduğu belirtilmektedir. Yine bu iki râvi hakkında olumsuz bir görüşe de rastlanmamaktadır. Kanaatimize göre Nesâî bu hocalarını güvenilir kabul ettiği için *Kübrâ*’da yer alan rivâyeti *Müctebâ*’ya da almıştır. Elbânî de bu tarikin sahih olduğunu belirtmiştir.²⁹⁸ Sonuç itibariyle araştırmalarımız neticesinde bu tarikin sahih ve garîb olduğu anlaşılmaktadır.

Hasen el-Basrî–Humeyd et-Tavîl–Hammâd b. Seleme–‘Affân tarikiyle gelen rivâyetin râvileri de güvenilirdir. Şuayb el-Arnâvût da *Müsned*’de ilgili rivâyetin tahkikinde şu bilgilere yer vermiştir: “Hadis sahihtir, bu isnâdın ricâli *Sahîh*’in ricâli olup güvenilirdir. Ancak Hasen el-Basrî Ebû Hüreyre’den işitmemiştir.”²⁹⁹ Bu tarik, Hasen el-Basrî’nin Ebû Hüreyre’den semâının olmaması sebebiyle mürsel ve garîbtir.

²⁹⁴ İbn Mâce, *Keffârât* 4 (no: 2102).

²⁹⁵ Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali, *el-Müctebâ*, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Haleb 1406/1986, Âdâbu’l-Kazâ 37 (no: 5427); a.mlf. *Kübrâ*, V, 431 (no: 5960).

²⁹⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 179 (no: 4336).

²⁹⁷ Beyhakî, *Kübrâ*, X, 264 (no: 20581).

²⁹⁸ Bkz. Nesâî, Âdâbu’l-Kazâ 37, no: 5427.

²⁹⁹ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 529.

Hemmâm b. Münebbih-Ma‘mer-Abdurrezzak tarikiyle nakledilen rivâyetin râvileri güvenilirdir. Bu tariki Buhârî ve Müslim müttetekun aleyh olarak tahrîc etmiştir. Beğavî bu tarikle ilgili “Bu, sıhhati hakkında Şeyhayn’ın ittifak ettiği bir hadistir.”³⁰⁰ el-Arnâvût da: “Hadisin isnâdı Şeyhayn’a göre sahihtir.”³⁰¹ demiştir.

İbn Mâce’nin tahrîc ettiği ve Ebû Hüreyre–Yahya b. Nadr el-Ensârî–Ebû Bekr b. Yahya b. Nadr–Hâtîm b. İsmail–Yakub b. Humeyd tarikiyle nakledilen rivâyete gelince; Yakub b. Humeyd b. Kâsib dışında bu tarikin râvileri güvenilirdir. Ancak onun sadûk olduğu anlaşılmaktadır. Zira Yakub daha ziyade başkası tarafından rivâyet edilmeyen, garîb rivâyetler hususunda zayıf kabul edilmiştir. Bu rivâyet sened bakımından garîb olsa da metin açısından başka tariklerle desteklenmiştir. Nitekim rivâyetin sıhhati hakkında Elbânî “Bu hadis sahihtir”³⁰² demiştir.

Kıssanın Ebû Hüreyreden Hasen el-Basrî, Yahya b. Nadr, ‘Atâ b. Yesâr ve Hemmâm b. Münebbih kanalıyla rivâyet edilmesi sebebiyle bu rivâyet meşhûrdur. Hasen el-Basrî tarikinin Hasen’in Ebû Hüreyre’den hadis işitmemesi sebebiyle mürsel/munkatî; Yahya b. Nadr el-Ensârî ve ‘Atâ b. Yesâr tarikinin hasen ve sahih; Hemmâm b. Münebbih tarikinin ise sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

‘Atâ b. Yesâr, Hasen el-Basrî, Hemmâm b. Münebbih ve Yahya b. Nadr el-Ensârî tarikiyle gelen rivâyetlerde anlamı değiştirecek bir fark söz konusu değildir. Anlamı değiştirmeyen lafız farklarını ise şöylece sıralayabiliriz:

Bütün rivâyetlerde (رَجُلًا يَسْرِقُ) ibaresinde muzari olarak gelen fiil İbn Hibbân’daki Hemmâm tarikinde (رَجُلًا سَرَقَ) şeklinde mazi olarak gelmiştir.

İsa (a.s.) adama Hasen el-Basrî tarikinde (يَا فُلَانُ أَسْرَقْتَ؟), Yahya b. Nadr, ‘Atâ b. Yesâr ve Hemmâm tariklerinde (أَسْرَقْتَ؟) şeklinde istifham kalıplarıyla *Sahîfe*, İmâm Ahmed ve Müslim’de yer alan Hemmâm tarikinde ise (سَرَقْتَ؟) “çaldın?” şeklinde ifadede vurgu ile soru anlamı taşımaktadır. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) sözle Hz. İsa’nın

³⁰⁰ Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, I-XV, Beyrut 1403/1983, XIII, 199.

³⁰¹ Ahmed, *Müsned*, XIII, 493; İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 179.

³⁰² İbn Mâce, *Keffârât* 4 (no: 2102).

istifhamı kasdettiğini ve istifham edatının mahzûf olup bunun çok yaygın kullanım olduğunu ifade etmiştir.³⁰³

Söz konusu adam kendisine yöneltilen hırsızlık suçlamasını (لَا) ve/veya (كَلَّا) ifadeleri ile nefyetmiş, ardından da bu ifadesini yeminle tekit etmiştir. ‘Atâ b. Yesâr tarikinde (لَا وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) şeklindeki yemin ifadesi Hasen el-Basrî tarikinde (لَا وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ), (كَلَّا وَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ), (كَلَّا وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ve Yahya b. Nadr tarikinde ise (لَا، وَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) şeklinde ifade edilmiştir.

Yine rivâyetin bitiminde ‘Atâ b. Yesâr, Hasen el-Basrî ve Yahya b. Nadr tariklerinde yer alan (بَصْرِي) kelimesi, Hemmâm b. Münebbih tarikinde (نَفْسِي ve عَيْنِي) lafızlarıyla gelmiştir ki bu kelimeler hemen hemen aynı anlamı ifade etmektedir.

Sonuç olarak rivâyetleri incelediğimizde anlamı değiştiren bir fark olmadığı görülmektedir.

Değerlendirme

Kıssada İsa (a.s.) hırsızlık yapan bir adam görmüş ve ‘çaldın?’ demiştir. Adam öncelikle (كَلَّا) diyerek onun sözünü nefyetmiş ve arkasından da bu nefyi Allah adına yemin ederek teyit etmiştir. Bunun üzerine İsa (a.s.) Allah’a and içenin sözünü tasdik etmiş ve gördüğünü yalan saymıştır. Buradaki tasdik ve tekzîbin ise görünüşte hırsızlık yaptığına göre olup işin iç yüzünün farklı olabileceği ifade edilmiştir. Kıssa ile ilgili şöyle bir soru da akıllardan uzak tutulmamıştır: “Müşahede yakînin en yüksek mertebesi iken nasıl olur da İsa (a.s.) gözlerini yalanlar da iddia sahibinin sözünü doğrular?”

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konuda “Bu soruya iki şekilde cevap vermek mümkündür: Birincisi, bir şeye bakanın bakışında tam bir tesebbüt olmayabilir. İkincisi de burada bir teâruzun söz konusu olmasıdır”³⁰⁴ derken; İbn Hacer (ö. 852/1449) ise “Muhtemeldir ki o elini bir şeye uzatmış, İsa (a.s.) da onu alacağını zannetmiş, adam nefy ve yemin edince de bu zannından rucû etmiştir”³⁰⁵ demiştir.

³⁰³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 598.

³⁰⁴ İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Keşfu’l-müşkil min hadîsi’s-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru’l-Vatan I-IV, Riyâd ts., III, 499.

³⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 598.

Kurtubî (ö. 656/1258) rivâyetlerde İsa Peygamber'in adama söylediği bildirilen (سَرَقَتْ) fiilini cezm/kesinlik ifade eden bir haber olarak kabul etmiş ve peygamberin o adamın hırsızlık fiili işlediğini kesin olarak belirlediğini ifade etmiştir.³⁰⁶

Hâlbuki yukarıda bu fiilin birçok tarikle açıktan ve bir tarikte vurgu ifadesi ile istifham kalıbında yer aldığını görmüş ve bu konuda ilgili görüşlere yer vermiştik. Bu durumda birkaç ihtimalden söz etmek mümkündür:

Burada söz konusu adamın hakkı olan bir miktarı veya malın sahibinin kendisine bu hususta izin vermiş olduğu ya da bu malı korumaya yönelik bir ameliye ile ona sahip çıkmak ve onu korumak için almış olabileceği ihtimalleri üzerinde durulmuştur.³⁰⁷

Kaynaklara baktığımızda ilgili rivâyetin yeminler, kazâ'nın âdâbı, şüphe ile hadlerin düşmesi gibi farklı hükümlerle ilgisinin kurulduğunu görmekteyiz.³⁰⁸

Ayrıca bu adamın yaptığı hırsızlık olsa bile, İsa'nın (a.s.) bu durumu Allah'a havale ettiği ve böylece Allah'a iman ile O'nun adına yemin etmenin önemini göstermek ve bu adama ders vermek istemiş olduğu ihtimali de dile getirilmiştir. Kıssa ile ilgili zikredilen başka bir ihtimal de olayın yaşanmış olmadığı, temsili olarak anlatılmış olduğudur.³⁰⁹

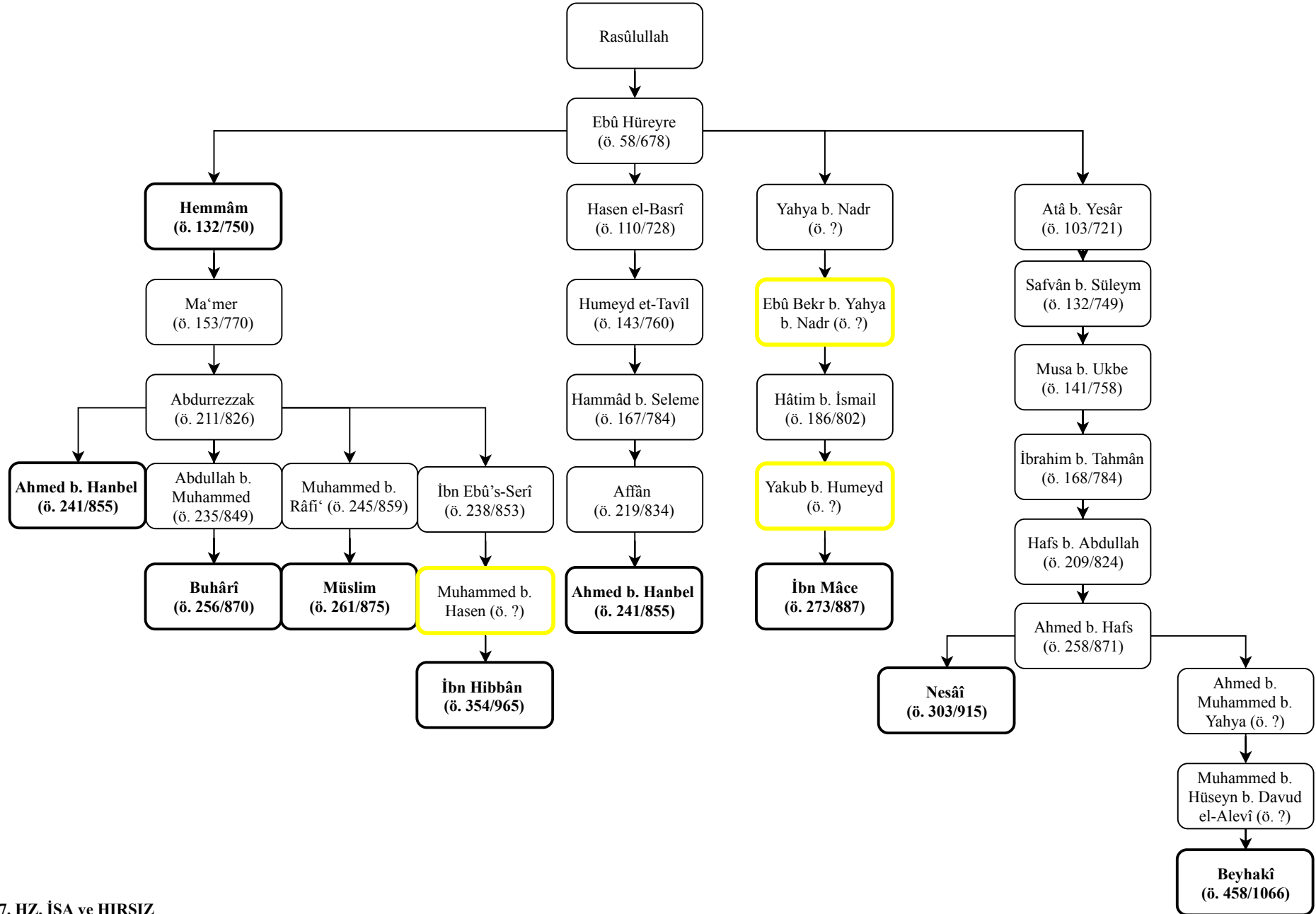
Kıssa Hz. İsa (a.s.) ile bir adam arasında vukû bulmuştur. Anlaşıldığına göre İsa (a.s.) adamı bir eşyayı (sanki) hırsız gibi izinsiz alırken görmüştür. İşin hakikatini öğrenmek üzere söz konusu adama “hırsızlık mı yaptın/yapıyorsun?” diye sormuş; o da öncelikle bu yargıyı “asla/hayır” diyerek nefyetmiş, daha sonra da Allah adına yemin ederek işin böyle olmadığına kendinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'ı şahit tutmuştur. Durum böyle olunca, Hz. İsa (a.s.) gözümü/gördüklerimi yalanladım, demiştir.

³⁰⁶ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 179.

³⁰⁷ Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 339; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 179, 180; Nevevî, *Minhâc*, XV, 121; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 598; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 37. İbn Hibbân söz konusu kıssayı *Eymân* bölümünde (دَحْرُ الْحَرِّ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ الْمَرْءَ إِذَا حَلَفَ لَهُ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ يَتَّبِعِي أَنْ يُصَدِّقَهُ عَلَى نَيْبِهِ وَإِنْ عَلِمَ مِنْهُ ضِدُّهُ) “Tersini bilse bile kişinin, Müslüman kardeşi kendi lehine yemin ettiğinde onun yeminini tasdik etmesinin gerektiğine delalet eden haberin zikri” konu başlığı altında vererek sanki zımnen Hz. İsa'nın gördüklerinin doğru olup adamın hırsızlık yaptığını, ancak bu adamın hırsızlık yapmadım deyip bu hususta Allah adına yemin etmesi üzerine Hz. İsa'nın (a.s.) sözünden vaz geçtiğini düşünmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 179.

³⁰⁸ Bkz. Nesâî, *Âdâbu'l-Kazâ* 37, no: 5427; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 180; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 598; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 37.

³⁰⁹ Bkz. Erul, Bünyamin, *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi, Hemmâm'ın Sahîfesi -Tertip, Terceme, Yorum-*, TDV. Yayınları, Ankara 2011, s. 302.



2.8. Hz. Süleyman'ın Temennisi

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: ثنا سُفْيَانُ، قَالَ: ثنا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "خَلَفَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ، فَقَالَ: لَأُطِيعَنَّ اللَّيْلَةَ بِسَبْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهُنَّ تَجِيءُ بِعُلَامٍ يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ، أَوْ قَالَ لَهُ الْمَلِكُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَنَسِيَ فَأَطَافَ بِسَبْعِينَ امْرَأَةً، فَلَمْ تَجِءْ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ بِشَيْءٍ إِلَّا وَاحِدَةً جَاءَتْ بِشِقِّ عُلَامٍ" فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمَا حَثَّ، وَلَكَانَ دَرْجًا فِي حَاجَتِهِ"

Sened: Humeydî–Süfyân–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹⁰

"Davud oğlu Süleyman: 'Andolsun, bu gece yetmiş kadınla beraber olacağım da onlardan her biri aziz ve celil olan Allah yolunda savaşacak bir delikanlı doğuracak' dedi. Ona arkadaşı veya melek 'inşallah' de, dedi. Fakat o, unuttu. Yetmiş kadınla beraber oldu da onlardan hiçbirinin çocuğu olmadı. Ancak birinin yarım çocuğu oldu. Rasûlullah (s.a.) "İnşallah deseydi yeminini bozmamış olur ve ihtiyacını/istediğini elde ederdi." buyurdu.

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Humeydî–İbn 'Uyeyne–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹¹
2. Humeydî–İbn 'Uyeyne–Hişâm b. Huceyr–Tâvûs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹²
3. Ahmed–Hüseyim b. Beşîr–Hişâm b. Hassân–İbn Sîrîn–Ebû Hüreyre.³¹³
4. Ahmed–Yezîd b. Harun–Hişâm b. Hassân–İbn Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹⁴
5. Ahmed–Abdurrezzak–Ma'mer–İbn Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹⁵

³¹⁰ Humeydî, Abdullah b. Zübeyr b. 'İsa, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru's-Sekâ, I-II, Dımaşk 1996, II, 295, 296 (no:1208).

³¹¹ Humeydî, *Müsned*, II, 295, 296 (no: 1208).

³¹² Humeydî, *Müsned*, II, 296 (no: 1209).

³¹³ Ahmed, *Müsned*, XII, 39 (no: 7137).

³¹⁴ Ahmed, *Müsned*, XVI, 341 (no: 10580).

³¹⁵ Ahmed, *Müsned*, XIII, 142 (no: 7715).

6. Buhârî–Leys b. Sa‘d–Cafer b. Rabî‘a–Abdurrâhmân b. Hürmüz el-A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹⁶

7. Buhârî–Halid b. Mahled–Muğîre b. Abdurrahman–Ebû‘z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹⁷

8. Buhârî–Mahmud b. Ğaylân–Abdurrezzak–Ma‘mer–İbn Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre.³¹⁸

9. Buhârî–Ebû‘l-Yemân–Şuayb b. Ebû Hamza–Ebû‘z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³¹⁹

10. Buhârî–Ali b. Abdullah– Süfyân b. ‘Uyeyne –Hişâm b. Huceyr–Tâvûs–Ebû Hüreyre.³²⁰

11. Buhârî–Mu‘allâ b. Esed–Vüheyb b. Halid–Eyyüb–Muhammed–Ebû Hüreyre.³²¹

12. Müslim–Ebû‘r-Rabî‘ el-‘Atekî ve Ebû Kâmil el-Cahderî–Hammâd b. Zeyd–Eyyüb–Muhammed–Ebû Hüreyre.³²²

13. Müslim–Muhammed b. ‘Abbâd ve İbn Ebû Ömer³²³–Süfyân b. ‘Uyeyne–Hişâm b. Huceyr–Tâvûs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³²⁴

14. Müslim–‘Abd b. Humeyd–Abdurrezzak–Ma‘mer–İbn Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre.³²⁵

15. Müslim–Züheyr b. Harb–Şebâbe–Verkâ‘–Ebû‘z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³²⁶

³¹⁶ Buhârî, Cihâd 23 (no: 2819).

³¹⁷ Buhârî, Enbiyâ 39 (no: 3424).

³¹⁸ Buhârî, Nikâh 118 (no: 5242).

³¹⁹ Buhârî, Eymân 3 (no: 6639).

³²⁰ Buhârî, Keffâret 9 (no: 6720).

³²¹ Buhârî, Tevhîd 31 (no: 7469).

³²² Müslim, Eymân 22 (no: 1654).

³²³ Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer el-Adenî.

³²⁴ Müslim, Eymân 23 (no: 1654).

³²⁵ Müslim, Eymân 24 (no: 1654).

³²⁶ Müslim, Eymân 25 (no: 1654).

16. Tirmizî-Yahyâ b. Musa-Abdurrezzak-Ma‘mer-İbn Tâvûs-Tâvûs-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.³²⁷

17. Nesâî-İmrân b. Bekkâr-Ali b. ‘Ayyâş-Şuayb-Ebû’z-Zinâd-A‘rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.³²⁸

18. Nesâî-Abbas b. Abdul‘azîm-Abdurrezzak-Ma‘mer-İbn Tâvûs-Tâvûs-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.³²⁹

19. İbn Hibbân-Muhammed b. el-Hüseyn b. Mükrim-Nasr b. Ali-Abdullah b. Davud-Hişâm b. ‘Urve-Ebû’z-Zinâd-A‘rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.³³⁰

20a. İbn Hibbân-Ebû Halîfe el-Fazl b. el-Hubâb el-Cumehî-İbrahim b. Beşşâr-Süfyân b. ‘Uyeyne-Ebû’z-Zinâd-A‘rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.

20b. İbn Hibbân-Ebû Halîfe el-Fazl b. el-Hubâb el-Cumehî-İbrahim b. Beşşâr-Süfyân b. ‘Uyeyne-Hişâm b. Huceyr-Tâvûs-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.³³¹

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiş; rivâyet Ebû Hüreyre’den Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728) ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac (ö. 117/735) tarikleriyle gelmiştir.

Bu rivâyeti Tâvûs’tan oğlu Abdullah b. Tâvûs (ö. 106/725) ve Hişâm b. Huceyr (ö. ?) rivâyet etmiştir. Abdullah b. Tâvûs hakkında herhangi bir olumsuz kanaat zikredilmemiş ve onun güvenilir olduğu belirtilmiştir. İbn Tâvûs’tan rivâyet eden Ma‘mer (ö. 153/770), Abdurrezzak (ö. 211/626) ve Mahmud b. Ğaylân (ö. 239/853) hakkında da aynı görüşler dile getirilmiştir. Bu tariki İmâm Buhârî ve Müslim müttefekun aleyh olarak rivâyet etmiştir. Şuayb el-Arnâvût “Bu hadis sahihtir. Ricali güvenilir olup Şeyhayn’ın ricâlidir. Hüseyim’in ‘an‘anesi -hadisi mu‘an‘an olarak nakletmesi- rivâyetin sıhhatine zarar vermez.”³³² demiştir. Ayrıca Buhârî’nin Tâvûs

³²⁷ Tirmizî, en-Nüzûr ve’l-Eymân 9 (no: 1532).

³²⁸ Nesâî, Eymân 39 (no: 3831).

³²⁹ Nesâî, Eymân 42 (no: 3856).

³³⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 180 (no: 4337).

³³¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 180 (no: 4338).

³³² Ahmed, *Müsned*, XII, 39.

tarikiyle tahrîc ettiği Mahmud b. Ğaylân rivâyetiyle, Müslim'in 'Abd b. Humeyd rivâyetinin mevkûf olduğu görülmüştür.³³³

Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/813) Hişâm b. Huceyr ile Ebû'z-Zinâd'ın ortak râvisidir. Süfyân'dan ise Humeydî, Ali b. Abdullah/İbnü'l-Medînî, Muhammed b. 'Abbâd ve İbn Ebû Ömer rivâyet etmiştir. Bu tarikte yer alan Hişâm b. Huceyr hakkında kaynaklarda hem tevsîk hem de taz'îf lafızlarının kullanıldığı görülmektedir. Ancak onu taz'îf edenler, bunu gerektirecek herhangi bir sebep belirtmemişlerdir. İmâm Müslim'in hocalarından İbn Ebû Ömer'in zabtında sıkıntı bulunduğu söylenmiş, sıkıntının sebebinin de gaflet olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple İbn Ebû Ömer tarikinin hasen, diğer tariklerin sahih olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İmâm Müslim bu rivâyeti İbn Ebû Ömer'in yanında Muhammed bin Abbâd'dan da almıştır. Buhârî'nin Tâvûs tarikiyle tahrîc ettiği İbnü'l-Medînî rivâyeti ise mevkûf olarak gelmiştir.³³⁴

Muhammed b. Sîrîn'den Hişâm b. Hassân (ö. 148/765) ve Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) rivâyet etmiştir. Bu tariklerin râvileri hakkında olumsuz bir kanaata rastlanmamaktadır. Eyyüb tarikinin İmâm Buhârî ve Müslim tarafından müttefekon aleyh olarak tahrîc edilmesi de bunu desteklemektedir.

Muhammed b. Sîrîn'den gerek Hişâm gerekse Eyyüb tarikinin sahih olarak geldiği görülmektedir. Bununla birlikte İmâm Ahmed'in Muhammed b. Sîrîn'den Hişâm yoluyla; İmâm Buhârî ve Müslim'in de Eyyüb tarikiyle naklettikleri rivâyetlerin mevkûf olduğu görülmüştür.³³⁵

Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac'dan ise Ebû'z-Zinâd ve Cafer b. Rabî'a rivâyet etmiştir. Cafer tarikini sadece Buhârî tahrîc etmiştir.³³⁶ Ebû'z-Zinâd'dan ise Verkâ, Şuayb, Muğîre ve Süfyân b. 'Uyeyne rivâyet etmiştir. Muğîre'den Halid b. Mahled rivâyet etmiştir ki, Halid sadûktur. Bu tariki Şeyhayn ittifakla tahrîc etmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssa Ebû Hüreyre'den azîz olarak gelmiştir. Tâvûs b. Keysân ve Muhammed b. Sîrîn tariklerinin merfû, muttasıl ve sahih;

³³³ Bkz. Buhârî, Nikâh 118 (no: 5242); Müslim, Eymân 24 (no: 1654).

³³⁴ Bkz. Buhârî, Keffâret 9 (no: 6720).

³³⁵ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XII, 39 (no: 7137); Buhârî, Tevhîd 31 (no: 7469); Müslim, Eymân 22 (no: 1654).

³³⁶ Bu rivâyet Buhârî'nin muallak rivâyetlerindendir. İlgili sened daha önce geçmişti. Bkz. s. 128, 95. dipnot.

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tariklerinin ise sahih, hasen ve zayıf olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tarikinin Cafer b. Rebî‘a ve Ebû‘z-Zinâd tarafından rivâyet edildiği görülmektedir. Cafer b. Rebî‘a’nın rivâyetine göre Süleyman (a.s.) “*Bu gece yüz -yahut da doksan dokuz- hanımı dolaşacağım. Bunların herbiri Allah yolunda cihad edecek bir süvari doğuracak.*” dedi. Arkadaşı (melek) ona “inşallah de!” diye tenbihte bulundu, fakat o inşallah demedi. Dolaştığı hanımlardan sadece bir tanesi hamile kaldı, o da yarım bir çocuk dünyaya getirdi. Bu durum karşısında Hz. Peygamber “*Canım kudretinde olan Allah’a yemin ederim ki inşallah demiş olsaydı, onların hepsi Allah yolunda cihad eden süvariler olacaktı.*” demiştir. Burada Hz. Süleyman’ın sözü şek ile (مَائَةٌ امْرَأَةٍ، أَوْ تِسْعٌ وَتِسْعِينَ)³³⁷ şeklinde aktarılacak onun doksan dokuz veya yüz hanımı ile beraber olacağından ve (كُلُّهُنَّ يَأْتِي بِفَارِسٍ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) bu hanımlardan her birinin Allah yolunda cihad eden süvariler dünyaya getireceğinden bahsedilmiştir. 99 veya 100 şeklindeki şüphenin Cafer b. Rebî‘a’ya ait olduğu kanaatindeyiz. Zira Abdurrahman b. Hürmüz’den gelen diğer tariklerde böyle bir şüphe ifadesi yer almamaktadır. Rivâyet Hz. Peygamber’in yemin ifade eden sözü (وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ ، لَوْ قَالَ : (إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَجَاحِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فُرْسَانًا أَجْمَعُونَ

Ebû‘z-Zinâd tarikinin geneli (قَالَ سُلَيْمَانُ) ibaresi ile Hz. Süleyman’ın bir söz söylediğini ifade ederken; Humeydî³³⁸ ve İbn Hibbân’da³³⁹ bulunan rivâyette (حَلَفَ سُلَيْمَانُ) ifadesi yer almıştır. Buradan Hz. Süleyman’ın söylediği sözün yemin olduğu anlaşılmaktadır. Bu farkın da râvilerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Rivâyetlerde Hz. Süleyman’ın hanımlarının sayısının farklılık arzettiği görülmektedir. Ebû‘z-Zinâd rivâyetinde bu sayı Buhârî³⁴⁰, Müslim³⁴¹ ve Nesâî’de³⁴²

³³⁷ Bkz. Buhârî’de (مَائَةٌ امْرَأَةٍ، أَوْ تِسْعٌ وَتِسْعِينَ) şeklinde geçmektedir. Buhârî, Cihâd 23 (no: 2819).

³³⁸ Bkz. Humeydî, *Müsned*, II, 295, 296 (no: 1208).

³³⁹ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 180 (no: 4337), X, 182 (no: 4338).

³⁴⁰ Bkz. Buhârî, Eymân 3 (no: 6639).

³⁴¹ Bkz. Müslim, Eymân 25 (no: 1654).

³⁴² Bkz. Nesâî, Eymân 39 (no: 3831).

(تِسْعِينَ) 90; Humeydî³⁴³ ve Buhârî'deki bir diğer rivâyette³⁴⁴ ise (سَبْعِينَ) 70 olarak yer almaktadır. Yine bazı tariklerde Hz. Süleyman'ın yanında bulunan ve yemini/sözü hususunda ona nasihat eden birinden bahsedilmektedir. İbn Hibbân'da³⁴⁵ bu hususta herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Humeydî'de (فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ، أَوْ قَالَ لَهُ الْمَلِكُ) “*Arkadaşı ona -şöyle- dedi veya Melek ona -şöyle- dedi*” cümlesinde İbn Uyeyne'den kaynaklanan bir râvi şüphesi görülmektedir. Çünkü İbn ‘Uyeyne (فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ) cümlesindeki *sahip* kelimesini (قَالَ سُفْيَانُ: يَعْنِي الْمَلِكُ) *melek* diye yorumlamıştır.”³⁴⁶ Diğer rivâyetlerde ise (فَقَالَ لَهُ) “*Arkadaşı ona -şöyle- dedi*” cümlesi yer almaktadır. Hz. Peygamber'in rivâyetin sonunda yer alan ve (وَأَنْتُمْ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ، لَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فُرْسَانًا أَجْمَعِينَ) “*Muhammed'in canı elinde olan Allah'a yemîn ederim ki, inşallah deseydi onların hepsi Allah yolunda cihad eden süvariler olurlardı.*” şeklinde yemin ifade eden sözü Buhârî,³⁴⁷ Müslim³⁴⁸ ve Nesâî'de³⁴⁹ yer almaktadır. Humeydî rivâyetindeki (لَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ) “*İnşallah deseydi yeminini bozmamış ve isteğini elde etmiş olurdu.*”³⁵⁰ ifadesi ile İbn Hibbân'daki (لَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ كَمَا قَالَ) “*İnşallah deseydi, dediği gibi olurdu.*”³⁵¹ ifadelerde yemin lafzına rastlanmamaktadır.

Tâvûs tarihinin yer aldığı kaynaklar incelendiğinde İbn Hibbân dışındaki kaynaklarda yer alan rivâyetlerde (قَالَ سُلَيْمَانُ) denilerek Hz. Süleyman'ın söznün nakledildiği görülmektedir. Tâvûs'tan Hişâm b. Huceyr A'rac'dan ise Ebû'z-Zinâd tarikiyle gelen ve İbn Hibbân'da yer alan Süfyân b. ‘Uyeyne rivâyetinde ise (حَلَفَ سُلَيْمَانُ بِنِ) ifadesi yer almaktadır. Buradan da bahsi geçen sözün Hz. Süleyman'ın yemini olduğu anlaşılmaktadır.³⁵²

³⁴³ Bkz. Humeydî, *Müsned*, II, 295, 296 (no: 1208).

³⁴⁴ Bkz. Buhârî, Eymân 3 (no: 6639).

³⁴⁵ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 180 (no: 4337).

³⁴⁶ Bkz. Buhârî, Keffâret 9 (no: 6720).

³⁴⁷ Bkz. Buhârî, Cihâd 23 (no: 2819), Eymân 3 (no: 6639).

³⁴⁸ Bkz. Müslim, Eymân 25 (no: 1654).

³⁴⁹ Bkz. Nesâî, Eymân 39 (no: 3831).

³⁵⁰ Bkz. Humeydî, *Müsned*, II, 295, 296 (no: 1208).

³⁵¹ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 180 (no: 4337).

³⁵² Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 182 (no: 4338).

Bu tarikte de Süleyman (a.s.)’ın hanımlarının sayısı farklılık arz etmektedir. İmâm Ahmed³⁵³ ve Buhârî³⁵⁴ rivâyetinde -ki sened ve metin olarak aynıdır- (مِائَةٌ) 100; Buhârî,³⁵⁵ Nesâî³⁵⁶ ve İbn Hibbân³⁵⁷ rivâyetinde (تِسْعِينَ) 90; Müslim rivâyetinde³⁵⁸ ise (سَبْعِينَ) 70 sayısı yer almaktadır. Bu da burada tashif olabileceğini akla getirmektedir.

Rivâyetle Hz. Süleyman (a.s.) ile konuşan ve ona tavsiyede bulunan birinden bahsedilmektedir. Bazı kaynaklarda³⁵⁹ bu kişinin kim olduğundan hiç bahsedilmezken; bazılarında onun bir melek³⁶⁰ veya Hz. Süleyman’ın arkadaşı³⁶¹ olduğu söylenmekte bazılarında ise bu konuda şüphe olduğunu ifade edecek şekilde “melek veya sahip (arkadaş, danışman)”³⁶² kullanımı yer almaktadır. Diğer bazı kaynaklarda ise (فَقِيلَ لَهُ) kendisine denildi şeklinde mechul³⁶³ bir ifade bulunmakta ve söyleyenin kim olduğu bilgisine yer verilmemektedir.

Hz. Peygamber’in (وَلَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ، لَمْ يَخُفْ، وَكَانَ ذَرْبًا لَهُ فِي حَاجَتِهِ) “*İnşallah deseydi, yeminini bozmamış ve isteğini elde etmiş olurdu.*” sözü, öncesinde yemin geçmeksizin bütün rivâyetlerin sonunda yer almaktadır.³⁶⁴

Hadisin, Muhammed b. Sîrîn tarikinin yer aldığı kaynaklardan İmâm Ahmed’de (كَانَ لِسُلَيْمَانَ) Müslim’de³⁶⁷ ise (أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ سُلَيْمَانَ) Buhârî’de³⁶⁶ (إِنَّ سُلَيْمَانَ) ve (قَالَ سُلَيْمَانُ) şeklinde³⁶⁵ lafızları ile başladığı ve bu rivâyetlerde yeminden hiç bahsedilmediği görülmektedir.

³⁵³ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 142 (no: 7715).

³⁵⁴ Bkz. Buhârî, *Nikâh* 118 (no: 5242).

³⁵⁵ Süfyân b. ‘Uyeyne rivâyeti. Bkz. Buhârî, *Keffâret* 9 (no: 6720).

³⁵⁶ Abdurrezzak rivâyeti. Bkz. Nesâî, *Eymân* 42 (no: 3856).

³⁵⁷ Süfyân b. ‘Uyeyne rivâyeti. Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 182 (no: 4338).

³⁵⁸ Süfyân b. ‘Uyeyne, Abdurrezzak rivâyeti. Bkz. Müslim, *Eymân* 23, 24 (no: 1654).

³⁵⁹ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 142 (no: 7715).

³⁶⁰ Abdurrezzak rivâyeti. Bkz. Buhârî, *Nikâh* 118 (no: 5242).

³⁶¹ Süfyân b. ‘Uyeyne rivâyetidir ki, Süfyân rivâyetinde yer alan (فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ) cümlesindeki sahip kelimesini (قَالَ سُلَيْمَانُ: يَغْنِي الْمَلِكُ) Süfyân melek diye yorumlamıştır. Bkz. Buhârî, *Keffâret* 9 (no: 6720).

³⁶² Bkz. Müslim, *Eymân* 23 (no:1654); İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 182 (no: 4338).

³⁶³ Bkz. Müslim, *Eymân* 24 (no:1654); Nesâî, *Eymân* 42 (no: 3856).

³⁶⁴ Bkz. Buhârî, *Nikâh* 118 (no: 5242), Buhârî, *Keffâret* 9 (no: 6720); Müslim, *Eymân* 24 (no:1654).

³⁶⁵ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XII, 39 (no:7137), XVI, 341 (no: 10580).

³⁶⁶ Bkz. Buhârî, *Tevhîd* 31 (no: 7469).

³⁶⁷ Bkz. Müslim, *Eymân* 22 (no:1654).

Bu tarikte aynı şekilde Hz. Süleyman'ın hanımlarının sayısı farklılık arz etmektedir. İmâm Ahmed'deki rivâyetlerde (مائة) 100;³⁶⁸ Buhârî³⁶⁹ ve Müslim³⁷⁰ rivâyetinde ise (ستون) 60 sayısı yer almaktadır. Hadisin diğer tariklerinde yer alan ve Hz. Süleyman (a.s.) ile konuşup ona tavsiyede bulunan kimseden bu tarikte bahsedilmemiştir.

Hz. Peygamber'in “Eğer istisna yapmış olsaydı (inşallah deseydi), hanımlarından her biri Allah yolunda cihad edecek bir erkek çocuk dünyaya getirirdi.” anlamındaki sözü bütün rivâyetlerin sonunda yer almaktadır.

Değerlendirme

Rivâyetlerde yer alan (لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ) ve (لَأُطِيفَنَّ اللَّيْلَةَ) ifadelerindeki sülâsî mücerred fiil (طاف) ile if'al babından gelen (أطاف) fiili aynı manayı ifade etmektedir. Rivâyetin devamında bulunan (كُلُّهُنَّ تَأْنِي بَعْلَاهُمْ) (وَتَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غُلَامًا) (وَتُحْمِلُ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غُلَامًا) (كُلُّهُنَّ بَعْجِي بَعْلَاهُمْ) (امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ تَحْمِلُ غُلَامًا) kelimeleri bu fiilin “birlikte olmak/cinsel birlik ve cimâdan” kinaye olarak kullanıldığına dair şüpheye mahal bırakmamaktadır.³⁷¹

Rivâyetlerin tamamını Hz. Süleyman'ın eşlerinin sayısı bakımından değerlendirdiğimizde bu sayının 60, 70, 90, 99 ve 100 olarak zikredildiği ve bu hususta ihtilaf edildiği gözükmemektedir. Geçmişe, özellikle de bir peygambere dair bir haberi Hz. Peygamber'in çelişkili bir şekilde bildirmesi düşünülemez. Rivâyetlerdeki bu ihtilafla ilgili kaynaklarda şu bilgilere yer verilmiştir:

Kâdı İyâz (ö. 544/1149) bu sayıların değerlendirilmesi sadedinde hadiste zikredilen bu hususla ilgili peygamberlere has bir kuvvetten söz etmiştir.³⁷² Yani burada önemli olan sayı değil, Hz. Süleyman'a ait bir hususiyetin vurgulanmasıdır.

Kurtubî (ö. 656/1258) Hz. Peygamber'in dokuz eşi olduğu ve bunlarla bir gecede beraber olduğu rivâyetini delil getirerek, Allah'ın peygamberlerine has kıldığı özelliklerden olan beden sıhhati, cinsel iktidar, erkekliğin kemali vb. hususlar sebebiyle

³⁶⁸ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XII, 39 (no:7137), XVI, 341 (no: 10580).

³⁶⁹ Bkz. Buhârî, *Tevhîd* 31 (no: 7469).

³⁷⁰ Bkz. Müslim, *Eymân* 22 (no:1654).

³⁷¹ Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, V, 417; Kurtubî, *Müfhim*, IV, 636; Nevevî, *Minhâc*, XI, 120; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 561; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 15.

³⁷² Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, V, 417, 418.

bu durumun yadırganmaması gerektiğini ifade etmiştir.³⁷³ Bu yorum yukarıda Kâdî İyâz'ın verdiği bilgiyle benzerlik arz etmektedir.

Nevevî (ö. 676/1277) ise konu hakkında şöyle demiştir:

“Bu, sayılarla ilgili bir durum olup usûlcülerin çoğunluğu bu sayıları dikkate almamışlardır. Zira bu durum Allah'ın peygamberlerine has bir durumdur.”³⁷⁴

Konuyu hasâis bağlamında değerlendiren Nevevî, sanki zikri geçen bu sayıların bir anlamı olmadığını belirtmektedir.

Hiz. Süleyman'ın eşlerinin sayıları konusundaki en net açıklamayı İbn Hacer'in (ö. 852/1448) yaptığı ifade edilebilir. O, rivâyetlerin cemini mümkün görmüş ve söz konusu sayıların telifi hususunda şu bilgilere yer vermiştir:

“60 diyenler hür olanlardır. Bundan fazla olanlar cariyelerdir. Yahutta bunun aksidir. 70 diyenler mübalağa içindir. 90 ve 100 diyenlere gelince onlar 90'dan fazla 100'den azdır. Zira 90 diyen küsüratı atmış, 100 diyen de küsüratı tamamlamıştır. İşte bu sebepten A'rac'dan rivâyet eden Cafer tarikinde 99 veya 100 şeklinde tereddüt meydana gelmiştir.”³⁷⁵

İbn Hacer'in bu ifadesi de rivayetlerdeki sayılarla ilgili takdirlerin ancak birer yorumdan ibaret olduğunu göstermektedir.³⁷⁶

Rivâyetlerin farklı tariklerinde yer alan 60 (سِتُونَ), 70 (سَبْعِينَ) ve 90 (تِسْعِينَ) sayılarının Arapça yazılışlarının birbirine benzemesi sebebiyle bu ifadede tashif olduğu düşünülebilir.³⁷⁷ Bununla birlikte diğer tariklerde yer alan 99 (تِسْعٍ وَتِسْعِينَ) ve 100 (مِائَةً) sayıları sebebiyle bu görüşe itiraz edilebilir. Bu yüzden rivâyetlerin arasını telif etmek oldukça zor gözükmemektedir. Bununla birlikte İmâm Buhârî bu sayıların en sahih olanının 90 (تِسْعِينَ) olduğu belirtmiştir.³⁷⁸

³⁷³ Kurtubî, *Müfhim*, IV, 636.

³⁷⁴ Nevevî, *Minhâc*, XI, 120. Davudoğlu da “Mâmafih bu rivâyetler arasında münâfât yoktur; çünkü az olanı zikretmek, ondan fazlasını inkâr demek değildir. Bu mânâ ancak ‘mefhûm-ı aded’ yoluyla çıkar ki, usûl-i fıkıh ulemâsının cumhûruna göre bununla amel edilmez.” demiştir. Bkz. Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, I-XII, İstanbul 1989, VIII, 243.

³⁷⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, VI, 561.

³⁷⁶ Tevrat'ın ilgili bölümlerinde bu sayı 700 eş ve 300 cariyeye olarak zikredilmektedir. Süleyman'ın kral kızlarından 700 karısı ve 300 cariyesi vardı. I. Krallar, 11/3. Vehb b. Münebbih'e izafe edilen *el-Mübtade* isimli eserde ve Hâkim'in *Müstedrek*'inde aynı bilginin yer aldığını İbn Hacer haber vermiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 561; Hâkim, *Müstedrek*, II, 644 (no: 4141).

³⁷⁷ Bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 368.

³⁷⁸ (قَالَ شُعَيْبٌ وَابْنُ أَبِي الزِّنَادِ: تِسْعِينَ وَهُوَ أَصَحُّ) Bkz. Buhârî, Enbiyâ 39 (no: 3424).

Rivâyetlerdeki sayı meselesini daha iyi anlayabilmek ve sayılardaki farkın kimden kaynaklandığını görebilmek için rivâyetlerin durumu ve bunlarda yer alan bilgiler aşağıdaki şekilde verilebilir:

NO	Abdurrahman el-A‘rac	Muhammed b. Sîrîn	Tâvûs b. Keysân
1	Buhârî-Merfû-100/99 Cafer b. Rabîa	Buhârî-Merfû-60 Eyyüb-Vüheyb	Buhârî-Mevkûf-100 Ma‘mer-Mahmud
2	Buhârî-Merfû-70 Ebû‘z-Zinâd- Muğîre	Müslim-Mevkûf-60 Eyyüb-Hammâd b. Zeyd	Buhârî-Mevkûf-90 Hişâm b. Hüceyr-Süfyân
3	Buhârî-Merfû-90 Ebû‘z-Zinâd- Şuayb	Müsned-Mevkûf-100 Hişâm b. Hassân	Müslim-Merfû-70 Hişâm b. Hüceyr-Süfyân
4	Müslim-Merfû-90 Ebû‘z-Zinâd- Verkâ	Müsned-Merfû-100 Hişâm b. Hassân	Müslim-Mevkûf-70 Ma‘mer-Abd b. Humeyd
5	Nesâî-Merfû-90 Ebû‘z-Zinâd- Şuayb		Tirmizî-Merfû-70 Ma‘mer
6	Humeydî-Merfû-70 Ebû‘z-Zinâd- Süfyân		Nesâî-Merfû-90 Ma‘mer
7	İbn Hibbân-Merfû-100 Ebû‘z-Zinâd- Hişâm b. Urve		Müsned-Merfû-100 Ma‘mer-Abdurrezzak
8	İbn Hibbân-Merfû-90 Ebû‘z-Zinâd- Süfyân		İbn Hibbân-Merfû-90 Hişâm b. Hüceyr

Yukarıda hadisi Ebû Hüreyre’den rivâyet eden râviler, bu rivâyetlerin kaynakları, müntehâsı açısından rivâyetin durumu, eşlerin sayısı ve sayılardaki değişikliğin hangi râviden/râvilerden kaynaklandığı gösterilmektedir. Bu verilere dayanarak bazı tespitlerde bulunmaya çalışılacağız.

Öncelikle Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac, tarikinin tamamının merfû; buna mukabil Tâvus b. Keysân ve Muhammed b. Sîrîn tarikinin merfû ve mevkûf olarak.

geldiği görülmektedir. Her üç tarikte de sayılar hususunda bir ittifak söz konusu değildir.

A‘rac tarikinde 70, 90, 99 ve 100 sayıları zikredilmiştir. Buradaki şek ile gelen 99 ve 100 ifadelerinin Cafer b. Rabîa’ya ait olduğu anlaşılmaktadır. Ebû‘z-Zinâd’dan rivâyet eden Muğîre ve Süfyân b. ‘Uyeyne 70; Şuayb, Verkâ ve İbn. ‘Uyeyne 90 ve Hişâm b. ‘Urve ise 100 sayısını nakletmişlerdir.

Muhammed b. Sîrîn tarikinde Eyyüb 60, Hişâm b. Hassân da 100 sayısını nakletmiştir.

Tâvus b. Keysân tarikinde ise Ma‘mer 70, 90 ve 100; Hişâm b. Hüceyr ise 70 ve 90 sayısını nakletmiştir.

Rivâyetin senedlerini incelediğimizde bu ihtilafın ne Ebû Hüreyre’den ne de ondan rivâyet eden tâbiîn tabakasından kaynaklandığını görmekteyiz. Yine bu bilgilere dayanarak ve rivâyetin Ebû Hüreyre’den mevkûf olarak gelmesini de delil olarak göstererek bu hadisin onun isrâili olarak naklettiği bir rivâyet olduğunu söylemek de çok isabetli gözükmemektedir. Zira böyle olsaydı, ondan rivâyet edenlerin bu konuda ihtilaf etmemesi gerekirdi.

Rivâyetin yer aldığı kaynaklar ve bunlar üzerine yapılan şerh ve benzeri çalışmalarda bu rivâyetin hadis olmadığı veya isrâiliyât ile irtibatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak modern dönemde yapılan çalışmalarda söz konusu rivâyetin, insan fitratı, akıl ve nakil açısından kabul edilemez olduğu belirtilmiş³⁷⁹ ve rivâyet bu açıdan tenkit edilmiştir.

İncelediğimiz bu kıssa kaynaklarda mucize olarak değerlendirilmiştir Bir olayın mucize olarak değerlendirilmesinin de iki yönü olduğu ifade edilmiştir: Birincisi, filin kaynağının ilahî olması ve sadece peygamberlerin elinde gerçekleşmesi; ikincisi de, mucizenin peygamberlik iddiası ve meydan okumanın akabinde zuhur etmesidir.³⁸⁰

Rivâyetin bu anlamda mucize olarak değerlendirilmesinin uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira mucizede tehatti/mezdan okumak ve âciz bırakmak vardır. Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durumda Hz. Süleyman’ın bir gecede bu kadar hanımı ile birlikte olması bazı itirazları da beraberinde getirmiştir:

1. Aile hayatında insanlar beden birlikteliği yanında duygusal ortamın uygunluğuna da dikkat ederler. Dolayısıyla Hz. Süleyman’ın bir gecede en az sayıyı kabul edersek 60 hanımıyla birlikte olması zaman bakımından çok makul gözükmediği gibi bu birlikteliğin niteliği açısından da insan fitratına uygun olduğu söylenemez.

³⁷⁹ Bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 369, 370.

³⁸⁰ Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, XXX, s. 350, İstanbul 2005.

2. Hz. Süleyman'ın bütün eşlerini dolaşacağı ifade edilmektedir. Peki, onlardan hiçbiri âdet (hayız) döneminde değil miydi? Ayrıca Hz. Süleyman doğacak çocukların hepsinin erkek olacağını nereden biliyordu?³⁸¹

Kanaatimize göre burada durum sadece Hz. Süleyman'ın temennisinden ibarettir. Nitekim Buhârî rivâyete ilk olarak *Cihad ve Siyer* bölümünde (مَنْ طَلَبَ الْوَلَدَ لِلْجِهَادِ) “Cihad için çocuk arzulayan kimse” konu başlığı altında yer vermiş; İbnü'l-Cevzî de “(Bu söz) Süleyman'ın Allah'tan bir temennisidir”³⁸² demiştir.

3. Bir peygamber için hasâis olarak cinselliğinin öne çıkarılmasının da nübüvvet makamı açısından çok uygun düştüğü söylenemez. Ayrıca hasâis peygamberle ilgilidir. Burada ise Hz. Süleyman'ın dışında hanımlarından da bahsedilmektedir.

Mevdûdî bu rivâyeti Sâd sûresinin 34. âyetinin tefsiri bağlamında ele alarak şu bilgilere yer vermiştir:

“Bu hadisi Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den (s.a.) rivayet ettiği nakledilir. Hadisi Buhari, Müslim ve diğer muhaddisler çeşitli senetlerle nakletmişlerdir. Buhari'de bile muhtelif yerlerde ve muhtelif senetlerle bu hadis nakledilmiştir. Hz. Süleyman'ın hanımlarının sayısı bazen 60, bazen 70 bazen 90 veya 99, bazılarına göre 100'e kadar varmıştır. Rivâyetlerin çoğunluğu senedi sahih hadislerdir. Bu yüzden hadisin sıhhat bakımından reddedilmesi (tenkit edilmesi) mümkün değildir. Fakat hadisin aklen kabul edilmesi ise imkan haricidir. Çünkü bizzat hadisin muhtevası, Rasulüllah'ın (s.a) böyle bir şey söylemediğini adeta haykırıyor. Çok kuvvetli bir ihtimale göre Hz. Peygamber (s.a.) bu olayı yahudilere istinaden ve başka birine misal olarak anlatmıştır. Dinleyenler de yanlış anlamışlar ve Hz. Peygamber'den (s.a.) bu olayı gerçek bir hadiseymiş gibi rivayet etmişlerdir. Böylesine akla aykırı hadisleri, sırf kuvvetli sened dolayısıyla kabul ettirmeye çalışırsak din bir eğlence haline gelir. Herkes bizzat kış mevsiminde gecelerin, 10-11 saatten fazla olmayacağını hesaplayabilir. Hz. Süleyman'ın en az 60 hanımı olduğunu kabul eder, bir saatte de hiç nefes almadan 6 hanımına uğradığını ve 10-11 saat sürekli onlarla birlikte olduğunu düşünecek olursak bunun fiilen mümkün olmadığı sonucuna varırız. Sanıyorum Hz. Peygamber bu kadar mantıksız bir hikâyeyi gerçek bir olay olarak anlatmamıştır. Ayrıca hadislerin hiçbir bölümünde Hz. Süleyman'ın tahtı üzerine atılmış olan ceset ile yarı ceset çocuğun bir ilgisi olduğuna dair bir ima bile yoktur.”³⁸³

³⁸¹ Bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 369.

³⁸² İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, III, 446.

³⁸³ Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî, İnsan Yayınları, I-VII, İstanbul 1986, V, 200.

Mevdûdî hadisin sıhhat bakımından reddini mümkün görmemektedir. Muhtevanın ise akla aykırı olması nedeniyle kabul edilemeyeceğini ifade etmiş ve hadisle ilgili Hz. Peygamber'in Yahudilere istinaden bir olayı nakletmesi ya da dinleyenlerin anlatılan olayı yanlış anlamış olması ihtimallerine yer vermiştir.

Hz. Süleyman'ın istikbale ait bu sözünü bir kısım âlimler Kehf Sûresi 23 ve 24. âyetler³⁸⁴ kapsamında değerlendirirken şarihlerin büyük çoğunluğu yemin bağlamında değerlendirip buradan bir takım fikhî hükümler çıkarmışlardır.³⁸⁵

Rivâyetin bazı tariklerinin mevkuf olarak geldiğini belirtmiştik. Bu durumla ilgili Yıldırım Ebû Hüreyre'nin bu bilgiyi isrâîlî haberler cümlesinden naklettiği, ondan nakledenlerin ise bunu hadis zannederek rivâyet etmeleri ihtimalini kuvvetlendirdiğini ifade etmiştir.³⁸⁶

Ateş ise Ebû Hüreyre'nin Hz. Süleyman'la ilgili bu bilgiyi Ehl-i kitap âlimlerinden duyduğu ve Kehf Sûresi'nin 23 ve 24. âyetlerini açıklamak gayesiyle veya başka bir sebeple kendi sözü olarak naklettiği; ancak Ebû Hüreyre'den nakleden râvilerin onun bunu Rasûlullah'tan duyduğu zannına kapılarak söz konusu rivâyeti Ebû Hüreyre vasıtasıyla Hz. Peygamber'e isnad etmiş olmaları ihtimalini dile getirmiştir.³⁸⁷

Yukarıda ifade edilen hususlar rivâyetin isrâîlî bilgiler kapsamında olabileceğini düşündürmektedir. Bu rivâyetin isrâîliyatla irtibatı ihmalini kuvvetlendirmesi açısından Ka'b ve Vehb b. Münebbih kanalıyla Hâkim tarafından nakledildiği ifade edilmişse³⁸⁸ de tespit edebildiğimiz kadarıyla Hâkim'deki rivâyet tâbî olan Muhammed b. Ka'b'dan maktû olarak gelmiştir. Burada ise ne Vehb'in ne de Ka'b'ın ismi zikredilmektedir.

³⁸⁴ İbn Battâl, *Şerhu'l-Buhârî*, VI, 180-182; Kadı 'Îyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, V, 416, 417; Kurtubî, *Müfhim*, IV, 635. İlgili âyetler şu anlamdadır: *Öte yandan hiçbir konuda, "Allah izin verirse" demeksizin, "Ben yarın mutlaka şu işi yapacağım." diye söyleme! "Allah izin verirse" demeyi unutursan, hatırladığın zaman derhâl [af dileğiyle] rabbini an ve ardından şöyle de: "Umarım rabbim beni bundan böyle daha isabetli davranışa muvaffak kılar."* Kehf 18/23, 24.

³⁸⁵ Buhârî *Eymân ve'n-Nüzûr* bölümünde (كَيْفَ كَانَتْ يَمِينُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) "Peygamber'in (s.a.) yemini nasıldı", Müslim de *Eymân* bölümünde (بَابُ الْإِسْتِثْنَاءِ) "İstisnâ/inşallah demek", Tirmizî *Nüzûr ve Eymân* bölümünde (مَا جَاءَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ فِي الْيَمِينِ) "Yeminde istisnâ hakkında gelenler", Nesâî de *Eymân ve'n-Nüzûr* bölümünde (إِذَا خَلَفَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، هَلْ لَهُ اسْتِثْنَاءٌ؟) "Birisi yemin etse bir diğeri de ona 'inşallah de' dese bu onun için istisnâ olur mu?" ve (الْإِسْتِثْنَاءُ) konu başlığı altında bu rivâyete yer vererek konuyu yemin bağlamında değerlendirmişlerdir. Ayrıca bkz. İbn Battâl, *Şerhu'l-Buhârî*, VI, 180-182; Kadı 'Îyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, V, 416, 417; Kurtubî, *Müfhim*, IV, 635; Nevevî, *Minhâc*, XI, 118, 119; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 563; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 15.

³⁸⁶ Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 369.

³⁸⁷ Bkz. Ateş, Ali Osman, "Hz. Süleyman'ın Yemini", *ÇÜİFD*, sy. 1, s. 67, Adana 2001.

³⁸⁸ Çekiçoğlu, a.g.e., s. 151.

Maktû nitelikli bu rivâyette “...Hz. Süleyman’ın ahşap üzerine billurdan bin evi vardır. Bunların her birinde üçyüzü nikahlı yediyüzü ise cariye olmak üzere bin tane karısı vardı....”³⁸⁹ bilgisi yer almaktadır.

Yine Hz. Süleyman’ın kıssası Kur’ân’da anlatılmasına rağmen orada böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu görüşte olanlar Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında herhangi bir bilgi gelmediğini kabul edenlerdir. Dolayısıyla “Kur’ân’da böyle bir bilgi olmadığına göre Rasûlullah bunu nereden almış olabilir!” sorusu bu kimseleri hadisi kabul etmemeye sevketmektedir.

“Hz. Peygamber’in Bilgi Kaynakları” meselesinde onun ibadetlerin detayları, geçmiş ve gelecekle ilgili haberler ile ahiret haberleri hakkında Kur’ân dışında Allah’tan birtakım bilgiler almasının gerekliliği ifade edilmişti.

Rivâyeti sened ve metin açısından inceleyen Ateş, makalesinde Ebû Hüreyre’nin isrâiliyatla irtibatına dikkat çekerek onun bu bilgiyi Abdullah b. Selâm veya Ka’b’dan almış olabileceği ve Kehf Sûresi’nin 23. âyetinin tefsiri bağlamında da kendisine ait bir görüş olarak zikretmiş olduğu ihtimaline yer vermiştir. İsnâddaki râvilerin cerh-tadiline ve daha ziyade “an’ane” meselesine dayanarak hadisin “an” lafzı ile alındığı hocalardan rivâyetinin sâbit olmadığı, dolayısıyla rivâyette yer alan sayısal ifadelerin râvilere ait olduğu belirtilmiştir. Yine bir kısım rivâyetlerin Ebû Hüreyre’den mevkûf olarak gelmesi de içeriğin Hz. Peygamber’e ait bir beyan olmadığı yönünde değerlendirilmiştir. Hadiste anlatılan olayın Kitab-ı Mukaddes’te yer alan olaya benzerliği sebebiyle de şu görüşe yer verilmiştir:

“Kanaatimizce bu rivâyeti ortaya atarak Hz. Peygamber’e isnâd edenler, Kitâb-ı Mukaddes’ten Hz. Süleyman’ın yedi yüz karısı ile üç yüz cariyesi olduğuna dair bilgiyi almışlar; onun birlikte olmaya karar verdiği kadınların sayısını cömertçe tespit etmişlerdir. Kendisinin ‘Bir gecede altmış veya yüz karısıyla birlikte olmaya, onlardan birer erkek çocuk sahibi olmaya yemin ettiği’ kısmını da buna ilave etmişlerdir. Rivâyet Hz. Peygamberin sözü olmadığı için de Hz. Süleyman’ın kendisi ile birlikte olmaya yemin ettiği kadınların sayısı hususunda ihtilaf edilmiştir.”³⁹⁰

³⁸⁹ Hâkim, *Müstedrek*, II, 645 (no: 4141). Bu rivâyet hakkında Zehebî sükût etmiştir.

³⁹⁰ Bkz. Ateş, Ali Osman, “Hz. Süleymân’ın Yemini”, *ÇÜİFD*, sy. 1, s. 57-61, Adana 2001.

Hız. Peygamber'in bu rivâyeti Yahudilere istinaden anlatmış olması ile râvilerin hadisi yanlış anlamış olması ihtimalleri de dile getirilmiştir.³⁹¹

Hız. Süleyman'ın elinin altında yeterli miktarda askeri olduğu, Allah'ın sadece kendisine ihsan ettiği özel kabiliyetleri bulunmaktayken, ayrıca emri altında farklı boyuttaki varlıklar mevcutken onun böyle bir istekte bulunması ve neticesinde mezkûr akibet ile karşılaşması çok da makul görünmemektedir.

Buhârî Hız. Süleyman'ın bu temennisini cihadla bağlantılı olarak anlamış ve kıssaya ilk olarak *Cihad bölümünde* (مَنْ طَلَبَ الْوَلَدَ لِلْجِهَادِ) “*Cihad İçin Çocuk İsteyen Kimse*” konu başlığı altında yer vermiştir.

İbn Battâl (ö. 449/1057) burada Allah yolunda cihad etmek için çocuk isteme hususunda teşvik olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla birlikte çocuğun, istenenin hilâfına bazen inkârcı olabileceğini; bu durumda o kimsenin niyet ve amelinin karşılığını alacağını şu sözleriyle ifade etmiştir:

“İnşallah diyerek işi Allah'ın iradesine havale eden kimsenin de emeline ulaşım umduklarının kendisine verileceği umulur. Görmez misin Süleyman (a.s.) işi Allah'ın iradesine havale edip inşallah demedi de bu sebeple bu emelinden mahrum oldu. Eğer inşallah deseydi elbette istediğine kavuşacaktı, diyerek Rasûlullah'ın ‘Süleyman istisna etseydi -inşallah deseydi- hem yeminini bozmamış hem de isteğini elde etmiş olurdu.’ diye haber vermiştir. Bu durum Allah'ın ilmindeki kaderlerin kısım kısım olduğunu göstermektedir. Zira insan şöyle yapsa, söylese veya dua etse onun için çocuk, rızık ve ev vardır, aksi takdirde yoktur.”³⁹²

İbn Battâl bu açıklamasına Yunus (a.s.) hakkındaki âyetleri³⁹³ delil getirerek sözlerine şöyle devam etmiştir:

“Bu âyet onun Allah'ı tesbihini/anmasını balığın karnından çıkma sebebi olarak açıklamıştır. Eğer dilinden düşürmediği tesbihi/duası, yalvarıp yakarması olmasaydı Allah onu oradan çıkamazdı.”

³⁹¹ Çekiçoğlu, a.g.e., s. 153.

³⁹² İbn Battâl, *Şerhu'l-Buhârî*, V, 32.

³⁹³ “Eğer o, Allah'ı çokça anan biri olmasaydı kıyamete kadar balığın karnında kalacaktı; [yani balığın karnında ölecek, dirilmesi kıyamet gününe kalmış olacaktı].” Saffât 37/143, 144.

2.9. İki Kadının Çocuk İddiası

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Abdurrezzak'ın (ö. 211/826) *Musannef*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ، وَعَبْدِهِ، عَنِ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْجَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بَيْنَمَا امْرَأَتَانِ نَائِمَتَانِ مَعَهُمَا وَلَدَاهُمَا عَدَا الدُّثْبِ عَلَيْهِمَا، فَأَخَذَ وَلَدَ إِحْدَاهُمَا فَاخْتَصَمَا إِلَى دَاوُدَ بْنِ النَّبَاقِي، فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى مِنْهُمَا فَخَرَجَتَا فَلَقِيَهُمَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ فَقَالَ: مَا قَضَى بِهِ الْمَلِكُ بَيْنَكُمَا قَالَتْ: الصُّغْرَى قَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى قَالَ سُلَيْمَانُ: هَاتُوا السَّكِّينَ نَشْفُ بَيْنَكُمَا قَالَتْ: الصُّغْرَى هُوَ لِلْكُبْرَى دَعَا لَهَا فَقَالَ سُلَيْمَانُ: هُوَ لَكَ خُذِيهِ-يَعْنِي الصُّغْرَى-حِينَ رَأَى رَحْمَتَهَا لَهُ. قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: "وَمَا سَمِعْتُ بِالسَّكِّينِ قَطُّ إِلَّا يُؤْمِنُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَا كُنَّا نُسَمِّيهِ إِلَّا الْمُدْيَةَ"

Sened: Abdurrezzak-Süfyân b. 'Uyeyne ve başka biri-Ebû'z-Zinâd-A'rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.³⁹⁴

"Bir zamanlar uyuyan iki kadın ve beraberlerinde iki oğlan çocuğu vardı. Kurt bunlara saldırdı ve bunlardan birisinin oğlunu kapıp götürdü. Bunun üzerine bu iki kadın kalan çocuk hususunda davayı Davud'a götürdüler.

Davud Peygamber de aralarında büyük kadın lehine hükmetti.

Bunlar mahkemeden çıktılar ve Davud'un oğlu Süleyman'la karşılaştılar. Süleyman (a.s.):

– *Melik aranızda, -o çocuk hakkında- neye karar verdi? dedi. Küçük olan:*

– *Çocuğun büyük kadının olduğuna hükmetti, dedi. Bunun üzerine Süleyman:*

– *Haydi, bana bir bıçak getirin de çocuğu ikiniz arasında paylaştırayım! dedi.*

Bunun üzerine küçük kadın:

– *Çocuk büyük kadınındır. Onu kadına verin, deyince Süleyman, küçük kadının çocuğa olan merhametini gördü ve:*

– *Çocuk senindir onu al, dedi."*

Ebû Hüreyre: Vallahi ben "sikkîn" (bıçak) sözünü asla işitmemiştim, ancak o gün işittim: Biz ona "müdye" derdik, demiştir.³⁹⁵

³⁹⁴ Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 362 (no: 13483).

³⁹⁵ Söz konusu kıssa birtakım farkla Tevrat'ta yer almaktadır. Tevrat'ta yer alan bu davada Hz. Davud'dan bahsedilmeyip sadece Hz. Süleyman'dan söz edilmektedir. Bu hâdisе şu şekilde zikredilmiştir: "Birgün iki fahişe gelip kralın önünde durdu. Kadınlardan biri krala şöyle dedi:

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Abdurrezzak–Süfyân b. ‘Uyeyne ve başka biri–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³⁹⁶
2. Ahmed b. Hanbel–Ali b. Hafs–Verkâ’–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³⁹⁷
3. Ahmed b. Hanbel–Yunus b. Muhammed el-Müeddib–Leys b. Sa’d–Muhammed b. ‘Aclân–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³⁹⁸
4. Buhârî–Ebû’l-Yemân–Şuayb b. Ebû Hamza–Ebû’z-Zinâd–el-A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.³⁹⁹
5. Müslim–Züheyr b. Harb–Şebâbe–Verkâ’–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰⁰
6. Nesâî–‘İmrân b. Bekkâr–Ali b. ‘Ayyâş–Şuayb–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰¹
7. Nesâî–Rabî‘ b. Süleyman–Şuayb b. Leys–Leys–Muhammed b. ‘Aclân–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰²

Efendim, bu kadınla ben aynı evde kalıyoruz. Birlikte kaldığımız sırada ben bir çocuk doğurdum. İki gün sonra da o doğurdu. Evde yalnızdık, ikimizden başka kimse yoktu. Bu kadın geceleyin çocuğunun üzerine yattığı için çocuk ölmüş. Gece yarısı, ben kulun uyurken, kalkıp çocuğumu almış, koynuna yatırmış, kendi ölü çocuğunu da benim koynuma koymuş. Sabahleyin oğlumu emzirmek için kalktığımda, onu ölmüş buldum. Ama sabah aydınlığında dikkatle bakınca, onun benim doğurduğum çocuk olmadığını anladım.” Öbür kadın, “Hayır! Yaşayan çocuk benim, ölü olan senin!” diye çıkıştı. Birinci kadın, “Hayır! Ölen çocuk senin, yaşayan çocuk benim!” diye diretti. Kralın önünde böyle tartışıp durdular. Kral, “Biri, ‘Yaşayan çocuk benim, ölü olan senin’ diyor, öbürü, ‘Hayır! Ölen çocuk senin, yaşayan benim’ diyor. O halde bana bir kılıç getirin!” dedi. Kılıç getirilince, kral, “Yaşayan çocuğu ikiye bölüp yarısını birine, yarısını öbürüne verin!” diye buyurdu. Yüreği oğlunun acısıyla sızlayan, çocuğun gerçek annesi krala, “Aman efendim, sakın çocuğu öldürmeyin! Ona verin!” dedi. Öbür kadınsa, “Çocuk ne benim, ne de senin olsun, onu ikiye bölsünler!” dedi. O zaman kral kararını verdi: “Sakın çocuğu öldürmeyin! Birinci kadına verin, çünkü gerçek annesi odur.” Kralın verdiği bu kararı duyan bütün İsraililer hayranlık içinde kaldı. Herkes adil bir yönetim için Süleyman’ın Tanrı’dan gelen bilgeliğe sahip olduğunu anladı. (I. Krallar, 3/16-28).

³⁹⁶ Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 362 (no: 13483).

³⁹⁷ Ahmed, *Müsned*, XIV, 32 (no: 8280).

³⁹⁸ Ahmed, *Müsned*, XIV, 184 (no: 8480).

³⁹⁹ Buhârî, *Enbiyâ* 42 (no: 3427); *Ferâiz* 29 (no: 6769).

⁴⁰⁰ Müslim, *Akdiye* 20 (no: 1720).

⁴⁰¹ Nesâî, *Âdâbu’l-Kazâ* 14 (no: 5402).

⁴⁰² Nesâî, *Âdâbu’l-Kazâ* 15 (no: 5403).

8. Nesâî–Muğîre–Miskîn–Şuayb–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰³

9. İbn Hibbân–Hasen b. Süfyân–Ümeyye b. Bistâm–Yezîd b. Zürey‘–Ravh b. Kâsım–Muhammed b. ‘Aclân–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰⁴

10. Taberânî–İbrahim–Ümeyye b. Bistâm–Yezîd b. Zürey‘–Ravh b. Kâsım–Muhammed b. ‘Aclân–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰⁵

11. Taberânî–Mu‘âz–Ümeyye b. Bistâm–Yezîd b. Zürey‘–Ravh b. Kâsım–Muhammed b. ‘Aclân–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰⁶

12. Beyhakî–Ebû Abdullah el-Hâfız ve İshak b. Muhammed b. Yusuf ve Ahmed b. el-Hasen–Muhammed b. Yakub–Muhammed b. Halid–Bişr b. Şuayb–Şuayb–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰⁷

13. Beyhakî–Ebû Hâzım el-Hâfız–İsmail b. Cüneyd–Muhammed b. İbrahim–Ümeyye b. Bistâm–Yezîd b. Zürey‘–Ravh b. Kâsım–Muhammed b. ‘Aclân–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁰⁸

Sened Tahlili

Kıssa Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac’ın Ebû Hüreyre’den; Ebû’z-Zinâd’ın ise A‘rac’dan teferrüdü sebebiyle garîb olarak gelmiştir.

Ebû’z-Zinâd’dan ise Süfyân b. ‘Uyeyne, Verkâ’ b. Ömer, Muhammed b. ‘Aclân ve Şuayb b. Ebû Hamza rivâyet etmiştir.

Ebû Hüreyre’den rivâyet eden Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac ve ondan rivâyet eden Ebû’z-Zinâd güvenilir râvilerdir. Buhârî de bu hususta “Ebû’z-Zinâd’ın el-A‘rac’dan onun da Ebû Hüreyre tariki ile rivâyeti Ebû Hüreyre’nin *esahhu esânîdidir*.”⁴⁰⁹ demiştir.

⁴⁰³ Nesâî, Âdâbu’l-Kazâ 16 (no: 5404).

⁴⁰⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 453 (no: 5066).

⁴⁰⁵ Taberânî, *Evsât*, III, 155 (no: 2771).

⁴⁰⁶ Taberânî, *Evsât*, VIII, 230 (no: 8488).

⁴⁰⁷ Beyhakî, *Kübrâ*, X, 452 (no: 21288).

⁴⁰⁸ Beyhakî, *Kübrâ*, X, 452, 453 (no: 21289).

⁴⁰⁹ Mesela bkz. Mizzî, *Tehzîb*, XIV, 480; Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnavût başkanlığında bir heyet, Müessesetü’r-Risâle, I-XXIII, Beyrut 1405/1985, VI, 162. Ayrıca bkz. Yücel, Ahmet, “Silsiletü’z-Zeheb”, *DİA*, XXXVII, 208, İstanbul 2009.

Ebû'z-Zinâd'dan ise Süfyân b. 'Uyeyne, ondan da Abdurrezzak b. Hemmâm rivâyet etmiştir. Bu tarikin râvileri güvenilir olup haklarında herhangi bir olumsuz kanaat görülmemektedir.

Ebû'z-Zinâd'dan Verkâ' b. Ömer, ondan Ali b. Hafs ve Şebâbe b. Sevvâr, Şebâbe'den de Züheyr b. Harb rivâyet etmiştir. Verkâ' ile ilgili Ebû'z-Zinâd'dan rivâyetlerinin sağlam olduğu bildirilmiştir. Ali b. Hafs'ın sika olduğu belirtilmiştir. Şebâbe'nin de haddizatında sika bir râvî olduğu fakat Mürcîîlikle suçlandığı görülmektedir. Kanaatimizce hakkında kullanılan *sadûk*, *rivâyetiyle delil getirilmez*, *ancak hadisi yazılır* gibi tabirler onun bu görüşüne müsteniddir. Zira Ahmed b. Hanbel, onun rivâyetini Mürcîî olması sebebiyle almadığını belirtmiştir. İbn Sa'd, Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî, İbn Hacer gibi bu alanın uzmanları ise onun sika olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Zür'a ise bilahere onun Mürcîîlik'ten vazgeçtiğini belirtmiştir. Hafs ise sika olarak nitelenmiştir. Nitekim el-Arnâvût: "Bu rivâyetin isnâdı Müslim'in şartına göre sahihtir."⁴¹⁰ demiştir.

Ebû'z-Zinâd'dan rivâyet eden Muhammed b. 'Aclân hakkında 'Ebû Hüreyre'nin hadislerinde ihtilâtı olduğu belirtilmiştir.' Ancak onun hakkındaki ihtilât ve olumsuz kanaatlerin sadece Sa'îd el-Makburî kanalıyla Ebû Hüreyre'den naklettikleri rivâyetlerde söz konusu olduğunu görmekteyiz. Kaynaklardaki bilgileri incelediğimizde genel anlamda onun güvenilir bir râvî olduğu anlaşılmaktadır. Ondan Leys b. Sa'd ve Rahv b. el-Kâsım rivâyet etmiştir ki her ikisi de güvenilirirdir. Leys'ten Yunus ve Şuayb b. Leys'in; Şuayb'dan Rebî' b. Süleyman'ın rivâyet ettiği tarikin râvîlerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Nitekim rivâyetin sıhhati hakkında Şuayb el-Arnâvût: "Hadis sahihtir, isnâdı kavîdir."⁴¹¹ demiştir.

Rahv'dan Yezîd b. Zürey', ondan da Ümeyye b. Bistâm rivâyet etmiştir. Ümeyye'den ise Mu'âz b. el-Müsennâ, İbrahim b. Abdurrahman ve Hasen b. Süfyân rivâyet etmiştir. Bu tarikin râvîleri de güvenilir görülmektedir.⁴¹² Nitekim söz konusu rivâyetin sıhhati ile ilgili Elbânî "sahih";⁴¹³ Şuayb el-Arnâvût da "Hadisin isnâdı sahihtir. Ancak bu isnâd, Muhammed b. 'Aclân sebebiyle hasendir. Senedin diğer

⁴¹⁰ Ahmed, *Müsned*, XIV, 33.

⁴¹¹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 185.

⁴¹² Ancak Taberânî'nin hocası Muâz b. el-Müsennâ'nın Ümeyye b. Bistâm'dan rivâyetini tespit edemedik.

⁴¹³ Nesâî, *Âdâbu'l-kazâ* 15 (no: 5403).

râvîleri Buhârî ve Müslim'in şartına göre sikadır.”;⁴¹⁴ demiştir. Kanaatimizce el-Arnâvût İbn Hacer'in görüşüne göre bu kanaate varmıştır. Ancak İbn 'Uyeyne, İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ebû Hâtim, Ebû Zür'a ve Nesâî gibi hadis otoriterleri onun güvenilir, rivâyetinin çok ve hadiste emin olduğunu belirtmiş;⁴¹⁵ Tirmizî de onun hadis ilminde güvenilir ve emin bir râvî olduğu bildirmiştir.⁴¹⁶ Dolayısıyla araştırmamızın neticesi Muhammed b. 'Aclân'ın güvenilir olduğu yönündedir.

Ebû'z-Zinâd'dan Şuayb b. Ebû Hamza, ondan Ali b. 'Ayyâş, Ebû'l-Yemân ve Miskîn rivâyet etmiştir. Ali b. 'Ayyâş'dan 'İmrân b. Bekkâr; Miskîn'den Muğîre rivâyet etmiştir. Bu tarikte yer alan râvîlerin güvenilir olduklarını ancak Miskîn'in sadûk mertebesinde olduğunu; Ebû'l-Yemân'ın da Şuây'b'dan semâî olmayıp rivâyetlerinin münâvele yoluyla geldiğini öğrenmekteyiz. Sonuç olarak, bu kıssanın yer aldığı rivâyetlerin senedlerinin hasen ve sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Kıssa Ebû Hüreyre'den Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac ondan da Ebû'z-Zinâd'ın rivâyeti sebebiyle garîbdır. Bu rivâyetin Ebû'z-Zinâd'dan Süfyân b. 'Uyeyne, Verkâ' b. Ömer, Muhammed b. 'Aclân tarikleriyle muttasıl, merfû ve sahih; Şuayb b. Ebû Hamza tarikiyle de sahih ve hasen olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Ebû'z-Zinâd kanalıyla gelen Süfyân b. 'Uyeyne tariki Abdurrezzâk'ta yer almakta olup kıssa, çocuklarıyla uyuyan iki kadın ve bu çocuklardan birini bir kurdun kapıp kaçtığı ifadesiyle başlar. Daha sonra bu iki kadın kalan çocuk hususunda Hz. Davud (a.s.)'a gitmişler, o da çocuğun büyük kadının olduğuna hükmetmiştir. Dönüşte Süleyman (a.s.)'a rastlamışlar, o ise küçük kadının çocuğa olan şefkati sebebiyle çocuğun onun olduğuna hükmetmiştir. Rivâyetin sonunda Ebû Hüreyre'nin (وَمَا سَمِعْتُ) şeklindeki sözü yer almaktadır.

Verkâ' b. Ömer tariki İmâm Ahmed ve Müslim'de yer almakta olup İbn Uyeyne tariki ile hemen hemen aynı ifadelerden oluşmaktadır.

⁴¹⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 454.

⁴¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 431; İclî, *Sikât*, II, 247; İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1952, VIII, 50; Mizzî, *Tehzîb*, XXVI, 105, 106.

⁴¹⁶ Tirmizî, Cum'a 15 (no: 511), İmân 17, (no:2638).

Müslim'deki tarikte iki kadın arasında geçen (وَقَالَتْ) مُنَا ذَهَبَ بِإِنِّكَ أَنْتِ، وَقَالَتْ) مُنَا ذَهَبَ بِإِنِّكَ (الأخرى:) مُنَا ذَهَبَ بِإِنِّكَ () şeklindeki konuşma Ahmed'deki tarikte yer almamaktadır. Rivâyetin sonunda Ebû Hüreyre'nin (وَاللَّهِ إِنِّي عَلِمْنَا مَا السَّكِينُ إِلَّا يَوْمِيذٍ، وَمَا كُنَّا نَقُولُ إِلَّا الْمُدِيَّةُ) ifadelerinden oluşan sözü yer almaktadır.

Muhammed b. 'Aclân tariki Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî ve Beyhakî'de yer almakta olup yine aynı muhtevadadır. İbn Hibbân'da yer alan tarik diğer tariklerden farklı bir girişle (إِنَّ امْرَأَتَيْنِ أَتَتَا دَاوُدَ، وَكُلُّ وَاحِدَةٍ تَخْتَصِمُ فِي ابْنِهَا) başlar. Bu tarikte kurttan hiç bahsedilmemiştir. Rivâyetin başlangıcı Taberânî (أَنَّ امْرَأَتَيْنِ أَتَتَا دَاوُدَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذُكِّلَ أَحَدُ) () şeklinde. İmâm Ahmed ve Nesâî'de Ebû Hüreyre'nin (وَاللَّهِ إِنِّي عَلِمْنَا مَا السَّكِينُ إِلَّا يَوْمِيذٍ، وَمَا كُنَّا نَقُولُ إِلَّا الْمُدِيَّةُ) şeklindeki sözü rivâyetin sonunda yer almazken diğer rivâyetlerde Hz. Süleyman'ın "Bana bıçak getirin" sözü ile rivâyet sona ermiştir.

Şuayb b. Ebû Hamza tariki Buhârî, Nesâî ve Beyhakî'de yer almaktadır. Rivâyetler genel olarak (كَانَتِ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا، جَاءَ الذُّئْبُ فَذَهَبَ بِأَبْنٍ إِحْدَاهُمَا) şeklinde başlarken; Beyhakî'deki rivâyet (خَرَجَتِ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا وَلَدَاهُمَا، فَأَخَذَ الذُّئْبُ أَحَدَهُمَا) cümlesiyle başlamaktadır. Nesâî'deki iki rivâyetten biri⁴¹⁷ hariç, rivâyetlerin sonunda Ebû Hüreyre'nin (وَاللَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ) şeklindeki sözü yer almaktadır. Aynı şekilde iki kadın arasındaki konuşma rivâyetlerde yer alırken Nesâî'deki mezkûr rivâyette⁴¹⁸ bu söz bulunmamaktadır.

Yukarıda zikredilen tüm tarikler birbirinin benzeri olup aralarındaki farkların anlamı değiştirmeyecek mahiyette olduğu anlaşılmaktadır. Abdurrezzak ve Nesâî'deki (ولد) kelimesi Ahmed ve Nesâî'deki diğer rivâyette (صبيان), diğer kaynaklarda ise (ابن) kelimesi olarak yer almaktadır. Ahmed, Buhârî, Müslim, Nesâî ve Beyhakî'de (فَتَحَاكَمَتَا إِلَى) ifadesi Abdurrezzak, Ahmed ve Nesâî'de (فَاخْتَصَمَا إِلَى دَاوُدَ) ve Nesâî, Taberânî ve Beyhakî'de (فَاخْتَصَمَتَا إِلَى دَاوُدَ) şeklinde yer almaktadır.

⁴¹⁷ Bkz. Nesâî, Âdâbu'l-Kazâ 16 (no: 5404).

⁴¹⁸ Bkz. Nesâî, Âdâbu'l-Kazâ 16 (no: 5404).

Değerlendirme

Kıssada yer alan her iki kadın ve bunların çocukları hakkında tariklerde herhangi bir bilgiye rastlanmadığı⁴¹⁹ ifade edilmiştir.

Hiz. Davud'un (a.s.) çocukla ilgili iki kadından daha yaşlı olan lehinde karar vermesi hakkında kaynaklarda şu bilgilere yer verilmiştir:

“Hz.Davud (a.s.) ya kadının yaşının büyük olması ya çocuğun onun elinde bulunması veya ona daha çok benzemesi sebebiyle çocuğun onun olduğuna hükmetmiştir.”⁴²⁰

Kurtubî (ö. 656/1258) kadının sadece yaşının büyük olması sebebiyle tercih edildiği görüşüne itiraz ederek, yaşın büyük olması uzun ya da kısa, siyah ya da beyaz gibidir ki, çocuğun kendisine verilmesiyle bu vasıflar arasında hiçbir irtibat yoktur, demiştir. Diğer taraftan Kurtubî, çocuğun büyük kadının elinde olması ve diğer kadının çocuğun asıl annesi olduğuna dair herhangi bir delil ortaya koyamaması sebebiyle Hiz. Davud'un “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır” kaidesine istinâden büyük kadın lehinde hüküm verdiği şeklindeki yorumu güzel bir tevil olarak değerlendirilmiştir.⁴²¹

Süleyman (a.s.) ise her iki kadını da dinlemiş ve ince bir latife ile küçük kadının çocuğa olan şefkati ve büyük kadının ise bu konudaki acziyeti hatta çocuğunu kaybetme musibeti hususunda arkadaşının da kendisi ile ortak kaderi yaşamasını istemesi sebebiyle çocuğun küçük kadının olduğuna hükmetmiştir.⁴²²

Haddizatında müşkil durumlar meydana geldiğinde hakikatleri ortaya çıkarma adına hâkimin kullanabileceği pekçok mübah çare ve usûller söz konusudur. Davud (a.s.) bunlardan büyük olma vasfını tercih etmiş ve kadının bu vassına istinaden hükmetmiştir. Süleyman (a.s.) ise anne tabiatının çocuğu hakkında merhamete sebep olacağını bilmiş ve asıl anneyi tayin hususunda ölçüt olarak şefkati seçmiştir.⁴²³

Bu noktada “Nasıl oluyor da Davud (a.s.) çocuğun büyük kadının olduğuna hükmetmişken, Süleyman (a.s.) onun hükmüne rağmen başka bir hüküm verebilmiştir

⁴¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 566.

⁴²⁰ İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, III, 510. İbnü'l-Cevzî Dâvûd Peygamber'in çocuğu elinde bulundurma noktasında eşit kabul edip yaşı öncelediğini ve bu sebeple çocuğun yaşlı kadının olduğuna hükmettiğini ifade etmiştir. Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, V, 580; Nevevî, *Minhâc*, XII, 18.

⁴²¹ Kurtubî, *Müfhim*, V, 175, 176.

⁴²² Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, V, 580; Nevevî, *Minhâc*, XII, 18.

⁴²³ Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, V, 581; Kurtubî, *Müfhim*, V, 177; Nevevî, *Minhâc*, XII, 18.

ve burada kimin hükmü geçerlidir?” soruları akla gelmektedir. Bu hususta farklı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir:

Bunlardan birincisi, ‘Davud (a.s.) bu kadınlar hakkında verdiği hükmünü kesinleştirmemiştir’ şeklindedir. Halbuki rivâyetlerde yer alan (فَقَضَى بِهِ الْكُبْرَى) ifadesi bunun hilâfıdır. İkincisi, bu kararın onun hükmü değil fetvası olduğudur. Üçüncüsü, belki de onların şeriatında hasımlardan biri davayı başka bir hâkime götürdüğünde önceki hükmün feshi söz konusudur, yani önceki hükmün hilâfına karar verilebilir, şeklindeki yorumdur. Dördüncüsü de Hz. Süleyman’ın gerçeği ortaya çıkarmak ve olayın iç yüzünü belirlemek namına bir hileye başvurduğu yorumudur. Neticede büyük olan kadının ikrarı üzerine, her ne kadar bu durum kendileri hakkında hüküm verildikten sonra da olsa, gerçeğin hasmı lehine olduğu anlaşılmıştır.⁴²⁴

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) Hz. Davud’un bu hükmü vahiy veya nas ile vermiş olma ihtimalinin bulunmadığını çünkü böyle bir durumda Hz. Süleyman’ın vahiy veya nassın hilâfına herhangi bir hüküm vermesinin söz konusu olmayacağını ifade etmiştir.⁴²⁵

Kurtubî ve İbn Hacer gibi bu duruma “Esbâbın teğayyuru ile ahkâmın teğayyuru” çerçevesinde bakanlar da olmuştur.⁴²⁶

Aynî (ö. 855/1451) ise burada iki ihtimal olduğunu belirterek şöyle demiştir:

“Ya her ikisinin hükmü de vahiyledir ki, bu durumda Hz. Süleyman’ın hükmü Hz. Davud’un hükmünü nesh etmiştir; ya da ictihad iledir ki, bu durumda Hz. Süleyman’ın ictihadı daha kuvvetlidir.”⁴²⁷

Her ne kadar Aynî iki görüşün de vahiy kaynaklı olabileceğini ileri sürmüşse de vahiy hatalı bir hükme kaynaklık etmeyeceğinden bu görüş çok isabetli görülmemektedir.

⁴²⁴ Kadı ‘Îyâz, *İkmâlü’l-Mu‘lim*, V, 580; Nevevî, *Minhâc*, XII, 18. Nevevî bu meseleyi “Müçtehid, başka bir müçtehidin hükmünü nakz edemez” kaidesi çerçevesinde ele almıştır. Dolayısıyla o, her iki peygamberin de ictihad da bulunduğunu belirtmiş ve Hz. Süleyman’ın babası Dâvûd’un (a.s.) hükmünden sonra hüküm vermesinde bir beis görmemektedir.

⁴²⁵ İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-müşkil*, III, 510.

⁴²⁶ Kurtubî, *Müfhim*, V, 176; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 567.

⁴²⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 17.

Kıssadan özellikle de hâkimin davayı çözmede takip etmesi gereken metod ve izleyeceği yöntem gibi konularda birtakım fikhî hükümler de çıkarılabileceği söylenmiştir.⁴²⁸

İncelediğimiz kıssanın Kitab-ı Mukaddes'te benzer şekilde yer aldığını ifade etmiştik. Modern dönemde yapılan çalışmaların bir kısmında rivâyetlerin muhteva değerlendirilmesi bağlamında “*Metin Tenkidi*” esaslarına “*Kitab-ı Mukaddes'e Arz Etmek*” şeklinde bir başlık/madde daha eklenmesi teklif edilmiştir. Burada “Hadislerin enterasan bir şekilde Kitab-ı Mukaddes'te aynıyla veya benzer şekilde yer aldığı” ifade edilerek bazı örneklerle yer verilmiştir.⁴²⁹ İlgili çalışmada kıssanın Kitab-ı Mukaddes'teki anlatılışına yer verildikten sonra “Bu kıssa benzer şekilde hadislerde geçmektedir.”⁴³⁰ denilerek Kitab-ı Mukaddes ile hadis arasında bu konudaki benzerliğe vurgu yapılmıştır. Verilen örneklerden hareketle mevcut metin tenkit metodlarına yeni bir maddenin daha eklenmesini teklif eden Yıldırım, rivâyetlerin Kitab-ı Mukaddes'te geçip geçmediğinin tespit edilmesinin ihmale gelmeyecek bir husus olduğunu belirtmiştir.⁴³¹

Hadis metinlerinde yer alan bazı ifadelerin Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatımlarla benzeşmesi hakkında yapılan açıklamaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Kitab-ı Mukaddes'te geçen evrensel hakikatlerin ortak bir dille Hz. Peygamber (s.a.) tarafından yeri geldiğinde ifade edilmesi gayet doğaldır. Rivâyetlerdeki her benzerliği Kitab-ı Mukaddes ile irtibatlandırmak doğru değildir.

2. Hz. Peygamber Kitab-ı Mukaddes'i incelememiş ve bunlardan nakilde bulunmamıştır. Ancak Yahudi ve Hristiyanların yaşadığı bir coğrafyada yaşamıştır. Dolayısıyla Tevrat ve İncil'de geçen sözleri Araplar gibi onun da biliyor olması Kur'ân vahyi dışında bulunduğu coğrafyanın bir kültürü olarak bunları yinelemiş olması muhtemeldir. Kur'ân da bile Kitab-ı Mukaddes'le benzerlik arz eden -hatta “biz Tevrat'ta”, “biz İncil'de” şeklinde ifadeler içeren- pek çok âyet söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu kıssayı Hz. Peygamber'in de bildiği ve bunu anlattığı kuvvetle muhtemeldir. Hatta bu kıssayı bilmediğini varsaymak uzak bir ihtimaldir.

⁴²⁸ Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, V, 581; Kurtubî, *Müfhim*, V, 177; Nevevî, *Minhâc*, XII, 18; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 567; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 17.

⁴²⁹ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 469-483.

⁴³⁰ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 477.

⁴³¹ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 477.

3. Bu tür rivâyetlerin bir kısmı Yahudi ve/veya Hristiyan iken sonradan Müslüman olan diğer din mensubu sahabe, tâbiin veya daha sonraki nesillerin önceki kültürlerinden getirdikleri fakat zamanla Hz. Peygamber'in hadisleri haline dönüşmüş sözleri olabilir.

4. Bu tür rivâyetlerin bir kısmı ise bazıları tarafından Kitab-ı Mukaddes'ten alınarak kasıtlı olarak Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir.⁴³²

Kanaatimizce Hz. Âdem'den itibaren birbirini tasdik ederek gelen elçilerin insanlar için evrensel değerleri bildiren vahiy ortak paydasında birbirlerini destekler mahiyette ifadeler kullanmalarından daha tabii birşey olamaz. Dolayısıyla Yıldırım'ın birinci madde olarak aldığı bu hususa biz de iştirak ediyoruz. Bununla birlikte her iki kaynağın bilgilerinin genelleme yapılmadan ciddi bir tetkik ile değerlendirilmesinin ve varsa müşterek ve farklı noktaların ortaya konmasının önemli olduğu kanaatindeyiz. Ancak bu noktada Tevrat'ın mevcut halinin güvenilirliği ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci ihtimal ise zihinlere bazı sorular getirmektedir:

a. “Kur’ân vahyi dışında bulunduğu coğrafyanın bir kültürü olarak Hz. Peygamber'in bunları yenilemiş olması” ne anlama geliyor?

b. Böyle bir durumda bunlar vahiy mahsulü sayılmayacaksa Hz. Peygamber'in bulunduğu coğrafyanın bir kültürü'nü hangi mahiyette dile getirmiş olabilir?

“Kur’ân'da bile Kitab-ı Mukaddes'le benzerlik arz eden -hatta “*biz Tevrat'ta, biz İncil'de*” şeklindeki- pek çok âyet bulunduğu şeklindeki düşünce dikkate alındığında bahsi geçen âyetler acaba Kur’ân'ın bir âyeti mi kabul edilecek, yoksa Tevrat ya da İncil'in mi?

“Söz konusu kıssayı Hz. Peygamber'in bildiği” ifade edilmiş, hatta bilmemesi uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir. Ancak onun bu bilgisinin kaynağı ve mahiyetinin ne olduğu hakkında muhtemel durumlardan bahsedilmiş ve bu hususta bir delil ortaya konmamıştır.

Üçüncü ihtimal de başlı başına bir iddiayı dile getirmektedir ki, bunu daha çok müsteşriklerin dillendirdikleri bilinen bir husustur. Dolayısıyla her bir iddia doğruluğu veya aksi ispat edilmedikçe iddia olmaktan öte geçemeyecektir.

⁴³² Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 477, 478. Bir önceki kıssada da Ebû Hüreyre ve/veya ondan rivâyette bulunanlar hakkında böyle bir iddia dile getirilmişti.

Burada 3. ve 4. ihtimalleri muhtevaları itibariyle tek maddede toplamak mümkündür. Zira her iki maddede de Hz. Peygamber'in hadisi olmadığı halde ona izafe edilmiş bir bilgiden söz edilmektedir. Böyle bir şeyin olması muhtemeldir. Ancak Hz. Peygamber'e nispet edilen bu tür sözlerin muhaddisler tarafından belli kriterlere tâbi tutularak mahiyetlerine göre mevzuât ve duafâ literatüründe toplandığı ve değerlendirmelerinin de yapıldığı⁴³³ göz ardı edilmemesi gereken bir noktadır.

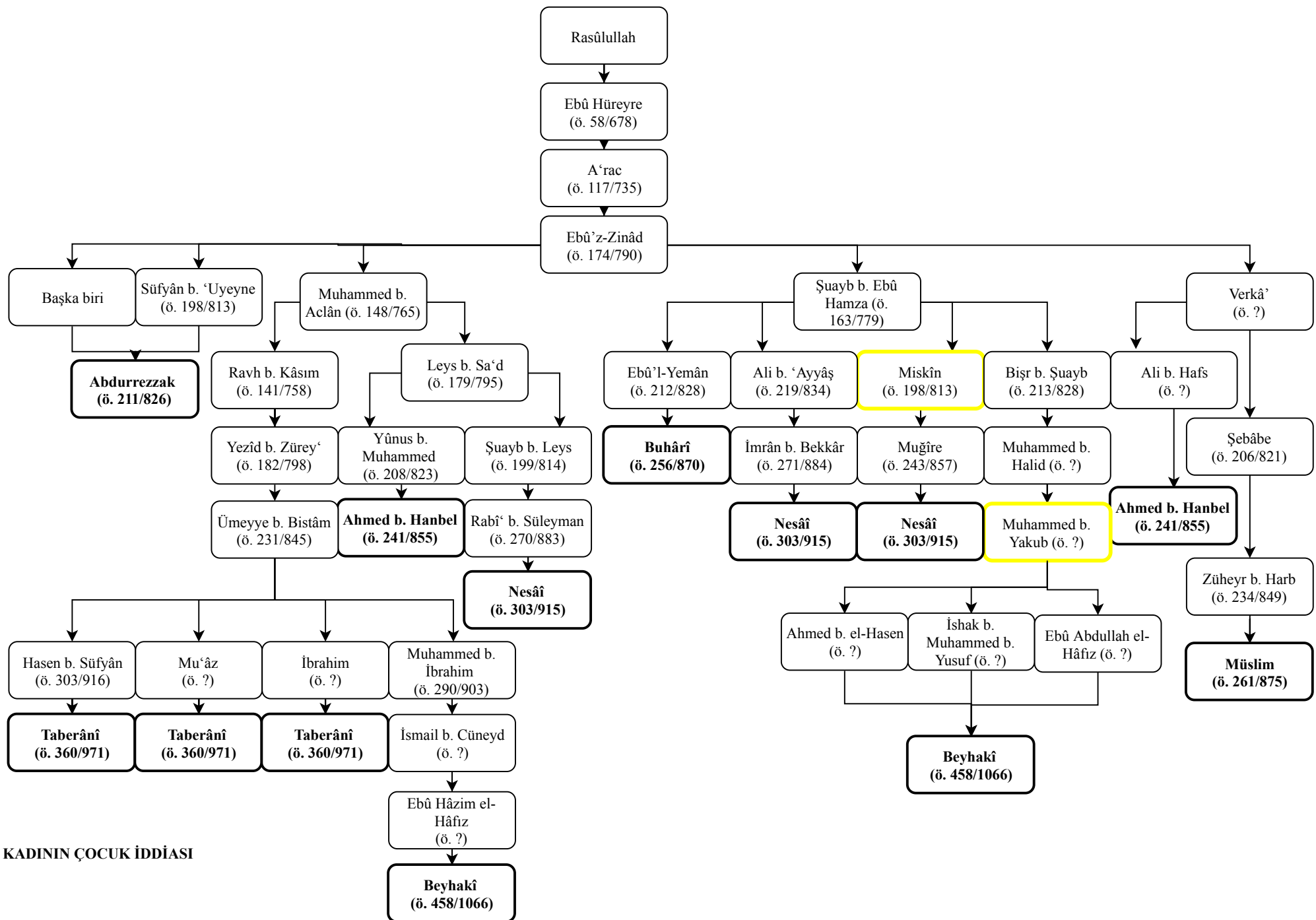
Konuyla alakalı dikkat çeken bir diğer nokta ise, Hz. Peygamber'in söz konusu rivâyetlerini araştırmamız esnasında hem temel kaynaklarda yer alan hem de Kitab-ı Mukaddes'te bulunduğu tanıklık ettiğimiz kıssalar hakkında, ne temel hadis kaynaklarında ne de bu kaynaklar üzerine yapılan çalışmalarda bu rivâyetlerin Kitab-ı Mukaddes'le irtibatlandırıldıkları şeklinde bir bilgiye rastlanmamış olmasıdır. Söz konusu iddiaların, özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Müslümanların siyasi olarak da zayıfladıkları dönemlerde, müsteşrikler tarafından dile getirildiği kanaatindeyiz. Zira bizim konu hakkındaki incelemelerimiz bu kıssaların hadis usûlü açısından Hz. Peygamber'e nispetinin sahih ve/veya hasen derecesinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bütün bu varsayım ve ihtimallerin sağlam temeller üzerine oturtulması gerekir. Aksi takdirde bunların sadece birer iddiadan öteye geçemeyeceği açıktır.

Sonuç olarak, ilgili rivâyetler hakkında toptancı bir değerlendirme yapmak yerine her bir rivâyetin araştırılması gerektiği ve bunların Rasûlullah tarafından söylenmiş olabileceğini göz önünde bulundurmanın daha sağlıklı olacağı; ayrıca bunların neden dile getirilmiş olabileceğini düşünmenin de ihmale gelmeyecek bir durum olduğu⁴³⁴ ifade edilmiştir. Bu anlamda biz de bu mahiyetteki rivâyetlerin genellemeye gitmeden, hadis usûlü açısından incelenmesinin ve bu inceleme neticesinde de bir değerlendirmeye tâbi tutulmasının daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. İncelediğimiz bu kıssanın Hz. Davud'un (a.s.) peygamberliği/krallığı döneminde meydana geldiği anlaşılmaktadır. Hz. Süleyman Allah'ın kendisine vermiş olduğu hüküm ve vahiy kaynaklı bilgi⁴³⁵ ile anneliğin ana damarı olan şefkat ve rahmet vasıflarını da deneyerek bu kadınlardan hangisinin çocuğun asıl annesi olduğu problemini çözüme kavuşturmuştur.

⁴³³ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadis*, s. 35.

⁴³⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 477, 478.

⁴³⁵ “Biz Süleyman'a bu ekin meselesini çözüme kavuşturacak hükmü ilham ettik. Bununla birlikte hem Davud'a hem de Süleyman'a hak ve adalet duygusu ilham edip vahiy kaynaklı ilim verdik” Enbiya 21/79.



2.10. Ganimet Malına İhanet

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”غَزَا نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ لِلْقَوْمِ: لَا يَتَّبِعُنِي رَجُلٌ قَدْ كَانَ مَلِكًا بَضْعَ امْرَأَةٍ يُرِيدُ أَنْ يَنْبِيَّ بِهَا وَلَمَّا بَنَى، وَلَا آخَرَ بَنَى بِنَاءً لَهُ وَلَمَّا يَرْفَعُ سُقْفَهَا، وَلَا آخَرَ قَدْ اشْتَرَى عَتَمًا أَوْ خِلَافَاتٍ وَهُوَ يَنْتَظِرُ وَلَا دَهَا، فَعَزَا قَدَا الْقَرْيَةِ حِينَ صَلَّى الْعَصْرُ، أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ لِلشَّمْسِ: أَنْتِ مَأْمُورَةٌ وَأَنَا مَأْمُورٌ، اللَّهُمَّ احْبِسْهَا عَلَيَّ شَيْئًا، فَحَبَسَتْ عَلَيْهِ حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَجَمَعُوا مَا عَنِمُوا فَأَقْبَلَتِ النَّارُ لِنَارِكُلَهُ فَأَبَتْ أَنْ تَطْعَمَهُ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْغُلُولُ، فَلْيُبَايِعُنِي مِنْ كُلِّ قَبِيلَةٍ رَجُلٌ، فَبَايَعُوهُ فَلَصِقَتْ يَدُ رَجُلٍ بِيَدِهِ فَقَالَ: فِيكُمْ الْغُلُولُ، فَلْيُبَايِعُنِي قَبِيلَتُهُ، فَبَايَعَتْهُ قَبِيلَتُهُ فَلَصِقَ يَدُ رَجُلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ بِيَدِهِ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْغُلُولُ، أَنْتُمْ غَلَلْتُمْ، قَالَ: فَأَخْرَجُوا لَهُ مِثْلَ رَأْسِ بَقَرَةٍ مِنْ ذَهَبٍ فَوَضَعُوهُ فِي الْمَالِ وَهُوَ بِالصَّعِيدِ فَأَقْبَلَتِ النَّارُ فَأَكَلَتْ. قَالَ: فَلَمْ تَحِلَّ الْغَنَائِمُ لِأَحَدٍ مِنْ قَبِيلِنَا؛ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ رَأَى ضَعْفَنَا وَعَجَزَنَا فَطَيَّبَهَا لَنَا“

Sened: Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴³⁶

Rasûlullah şöyle buyurdu:

“Peygamberlerden biri savaşa çıkacağında kavmine şöyle seslendi:

– Bir kızla nikahlanıp da henüz gerdeğe girmemiş bir kimse benimle gelmesin!
Bir ev yapımına başlayıp da çatısını çatmayan benimle yürümesin! Koyun -yâhud gebe develer- satın alıp da bunların yavrulamalarını bekleyen de benimle savaşa gelmesin!

Sonra savaşa çıktı, nihayet ikinci vaktinde yâhud buna yakın bir zamanda fethedeceği beldeye yaklaşıncı güneşe hitaben: Sen bir memursun, ben de bir memurum dedi ve: Allahım! Bu güneşi bizim üzerimizde biraz tut! diye dua etti. Müteakiben Allah bu peygambere fetih verinceye kadar bir zaman güneş bekletildi. Neticede ganimet mallarını bir araya topladılar. Derken onları yakmak üzere, gökten bir ateş geldi. Fakat ateş o ganimetleri yakmadı. Bunun üzerine peygamber, ordusuna hitaben:

– Sizin içinizde ganimet malına hıyanet edenler var, binâenaleyh her kabileden bir adam bana bey’at etsin/benimle el sıkışsın, dedi. Ona bey’at ettiler, tam bu esnada birisinin eli peygamberin eline yapışıp kaldı. Peygamber derhâl: Hıyanet muhakkak sizin -kabilenizin- içinizdedir. Binâenaleyh senin kabilen benimle el sıkışsın, dedi. Bu kabilenin bey’atında iki yâhud üç kişinin eli peygamberin eline yapıştı. Peygamber, hıyanet sizdedir, sizler hıyanet ettiniz, dedi. Sonrasında onlar sığır başı gibi altından bir baş getirdiler ve ganimetlerin içine koydular. Akabinde ateş geldi ve o ganimet malını

⁴³⁶ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 59 (no: 123).

yuttu.” -Peygamberimiz, devamla- “Allah bizden önce hiçbir millete ganimeti helâl kılmadı. Ancak, bizim zayıflığımızı ve aczimizi gördü de ganimetleri bize temiz kıldı, buyurdu.”⁴³⁷

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴³⁸
2. Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴³⁹

⁴³⁷ Rivâyette savaşa çıkan bir peygamberden bahsedilmektedir ki bunun Yûşa‘ b. Nûn olduğu bildirilmiştir. Önceleri Musa’nın yardımcılığını yapmış, vefatından sonra da İsrâiloğulları’nın başına hem komutan hem de Peygamber olarak geçmiştir (Yeşu, 1/1-9). Tevrat’ta ondan “Musa’nın genç yardımcısı” diye de bahsedilmiş (Mısır’dan Çıkış, 33/11) bu yönüyle de o, Kur’ân’daki “yanındaki genç yardımcısına” anlamındaki (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتَادَ) (Kehf 18/60) ifade ile hemen aynı manada kullanılmıştır. O ilk defa, Musa önderliğinde İsrâiloğulları’nın Mısır’dan sonra Refidim’e gelmeleri sırasında tarih sahnesine çıkar. Refidim’de İsrâiloğulları ile savaşan Amaleklilere karşı Musa, Yeşu’yu görevlendirmiş ve Yeşu Amalek’i yenmiştir (Mısır’dan Çıkış, 17/8-14). Tevrat’ta daha sonra Yeşu sık sık Musa ile beraber zikredilir. Arz-ı mev‘ûda keşif için gönderilen ve her kabileden birer kişi seçilerek oluşturulan topluluk arasında Efraim kabilesini temsilen kırk yaşındaki Nûn oğlu Yeşu, Yahuda soyunun temsilcisi Yefunne oğlu Kaleb ile birlikte bu topraklara girmeleri için İsrâiloğulları’nı ikna etmeye çalışırlar. Musa ise İsrâiloğulları’nın kendilerine Tanrı tarafından vaad edilen topraklara girmeleri gerektiği emrini alınca on iki kabileden seçtiği birer kişiyi keşif kolu olarak önden göndermiş, on iki kişiden sadece ikisi ilâhî emrin yerine getirilmesini istemiş; diğerleri ise o topraklarda zorbalığın yaşandığını ileri sürüp oraya giremeyeceklerini söylemiş ve Tanrı emrine karşı çıkmıştır (Mâide 5/11-13, 22-24). Tevrat’ta bu iki kişinin yukarıda belirtildiği üzere Yeşu ile Kaleb olduğu belirtilir. Zira İsrâiloğulları’ndan yirmi ve daha yukarı yaşlarda bulunanların oraya girmeleri yasaklanmıştır. (Harman, Ömer Faruk, “Yûşa‘”, *DİA*, XLIV, 43, 44, İstanbul 2013).

Hız. Musa’nın ölümünden önce Yûşa’yı görevlendirmesi, Yûşa’nın Rab tarafından İsrâiloğulları için seçilmesi ve kutsal toprakların/arz-ı mev‘ûdun onun eliyle onlara taksim edileceği vb. pek çok konu *Yasanın Tekrarı* 34/2-12 bölümlerinden itibaren ve *Yeşu* bölümünde 24 kısımda anlatılmaktadır. Tanrı Yeşu’ya kuvvetli ve cesur olmasını, zira İsrâiloğulları’nı vaad edilen diyara onun götürceğini bildirir (Yeşu, 1/6 -9). İlgili Tevrat bölümlerinde Yeşu önce Amorlu krallar Sihon ve Og’u yenilgiye uğratmış (Yeşu, 2/10), ardından Şeria ırmağının diğer yakasında bulunan Eriha şehrini almıştır (Yeşu, 5/13-15, 6/1-27). İşte Tevrat’a göre ganimete hıyanet burada meydana gelmiştir ki Yahuda oymağından Zerah oğlu Zavdi oğlu Karmi oğlu Akan adanmış eşyaların bazılarını alınca RAB İsraililer’e öfkelenmiştir (Yeşu, 7) şeklinde ifade edilmiştir. Akan ise gerekli cezaya çarptırılmıştır (Yeşu, 7/10-26). Daha sonra Amorlular beş krallığın birleşmesiyle Yeşu’ya karşı saldırıya geçmiş, yapılan savaşın her türlü eylemin yasaklandığı cumartesi günü başlamadan bitmesi için Yeşu’nun duasıyla güneş düşman yenilinceye kadar batmamıştır (Yeşu, 10/12, 13). Devamında ise “Ne bundan önce ne de sonra RAB’bin bir insanın dileğini işittiği o günkü gibi bir gün olmamıştır” (Yeşu, 10/14) ifadesi yer almıştır. Görüldüğü üzere ganimet malına hıyanet ile reddü’s-şems olaylarının farklı savaşlarda meydana geldiği ifade edilmiştir. Yeşu 110 yaşında ölmüş ve Efraim dağında Timnatserah’ta defnedilmiştir (Yeşu, 24/28-33).

Kur’ân-ı Kerim’de (يُوشَعَ) “Yûşa‘” ismi geçmemekle birlikte iki yerde ona işarette bulunduğu; diğer taraftan *Musa ile Hızır Kıssası*’nda kendisinden Musa’nın genç yardımcısı olarak bahsedilen kişinin de (Kehf 18/60, 62-63) Yûşa‘ b. Nûn olduğu ifade edilmiştir. Mesela bkz. Humeydî, *Müsned*, I, 363 (no: 375); Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21114), (no: 21117); Buhârî, *Tefsîr* 198 (no: 4725) Kanaatimizce yukarıdaki bilgilere dayanarak Yûşa’nın 42 yaşında peygamber olduğunu, 68 sene İsrâiloğulları’na peygamberlik ve önderlik yaptığını ve onun zamanında bu kavmin vaat edilen topraklara kavuşup diğer kavimlere hükümler oldukları anlaşılmaktadır.

⁴³⁸ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 59 (no: 123).

⁴³⁹ Abdurrezzak, *Musanef*, V, 241 (no: 9492).

3. Ahmed b. Hanbel–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴⁰

4. Buhârî–Muhammed b. ‘Alâ–İbnü’l-Mübârek–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴¹

5a. Müslim–Muhammed b. Râfi‘–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.

5b. Müslim–Muhammed b. ‘Alâ–İbnü’l-Mübârek–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴²

6. Nesâî–‘Ubeydullâh b. Sa‘îd–Mu‘âz b. Hişâm–Hişâm b. Ebû Abdullah–Katâde–Sa‘îd b. el-Müseyyeb–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴³

7. İbn Hibbân–İbn Selm⁴⁴⁴–Abdurrahman b. İbrahim (Duhaym)–Mu‘âz b. Hişâm–Hişâm b. Ebû Abdullah–Katâde–Sa‘îd b. el-Müseyyeb–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴⁵

8. İbn Hibbân–Abdullah b. Muhammed el-Ezdî–İshak b. İbrahim–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴⁶

9. Taberânî–Muhammed b. Cafer–Sa‘îd b. Süleyman–Mübârek b. Fadâle–‘Ubeydullâh b. Ömer–Sa‘îd b. Ebû Sa‘îd–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴⁷

10. Hâkim–Abdullah b. İshak–İbrahim b. el-Heysem–Mübârek b. Fadâle–Ubeydullâh b. Ömer–Sa‘îd el-Makburî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴⁸

11. Beyhakî–Ebû Tâhir–Muhammed b. Hüseyin–Ahmed b. Yusuf–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁴⁴⁹

⁴⁴⁰ Ahmed, *Müsned*, XIII, 538 (no: 8238).

⁴⁴¹ Buhârî, *Humus* 7 (no: 3124), *Nikâh* 58 (no: 5157).

⁴⁴² Müslim, *Cihâd* 32 (no: 1747).

⁴⁴³ Nesâî, *Kübrâ*, VIII, 144 (no: 8827).

⁴⁴⁴ İbn Hibbân’da bu şekilde kayıtlanmıştır. İsmi Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Selm el-Makdisî’dir.

⁴⁴⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 135 (no: 4807).

⁴⁴⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 136 (no: 4808).

⁴⁴⁷ Taberânî, *Evsât*, VI, 352 (no: 6600).

⁴⁴⁸ Hâkim, *Müstedrek*, II, 151 (no: 2618).

⁴⁴⁹ Beyhakî, *Kübrâ*, VI, 475 (no: 12707).

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre'den çoğunlukla Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750) tarikiyle nakledilmiştir. Bununla birlikte rivâyetin Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Sa'îd b. Ebû Sa'îd el-Makburî (ö. 120/738) tarikleriyle de geldiği görülmektedir.

Hemmâm'dan Abdurrezzak ve İbnü'l-Mübârek'in rivâyet ettiği tarikin râvileri güvenilir olup bu tariki Buhârî ve Müslim müttefekun aleyh olarak tahrîc etmiştir. Beğavî de bu hususu dile getirmiş ve “Bu rivâyet, sıhhatinde Şeyhayn'ın ittifak ettikleri rivâyetlerdendir.”⁴⁵⁰ demiş; ayrıca Şuayb el-Arnâvût Abdurrezzak tarikinın isnâdının Şeyhayn'ın şartına göre sahih olduğunu söylemiştir.⁴⁵¹

Sa'îd b. Müseyyeb tarikinın râvileri güvenilirdir. Nitekim el-Arnâvût'un “Hadisin isnâdı Şeyhân'ın şartına göre sahihtir”;⁴⁵² başka bir yerde ise “Bu hadisin isnâdı Buhârî'nin şartına göre sahihtir. Abdurrahman b. İbrahim (Duhaym) hariç ki o da Buhârî'nin ricâlidir. Diğerleri ise Şeyhayn'ın ricâli olup güvenilirlerdir.”⁴⁵³ sözü bunu desteklemektedir. Elbânî de talikinde “Hadis sahihtir”⁴⁵⁴ demiştir.

Sa'îd b. Ebû Sa'îd'den ‘Ubeydullâh b. Ömer’in rivâyet ettiği tarik ise sadece Taberânî ve Hâkim’de yer almaktadır. Bu rivâyetin râvilerinin güvenilir olduğunu görmekteyiz. Ancak Mübârek b. Fadâle hakkında farklı görüşler yer almaktadır. Bununla birlikte Yahya b. Sa'îd el-Kattân, Ebû Davud ve Ebû Zür’a gibi hadis otoriterlerinin onun ‘haddesenâ’ sığası ile naklettiği rivâyetlerinde güvenilir ve sağlam olduğunu beyan etmeleri önem arz etmektedir. Zira Mübârek b. Fadâle buradaki rivâyeti ‘haddesenâ’ sığası ile nakletmiş; Taberânî de rivâyetin sonunda “Bu hadisi Ubeydullah b. Ömer’den sadece Mübârek b. Fadâle rivâyet etmiştir, demiştir. Nitekim verdiğimiz bilgilere uygun olarak rivâyet hakkında Hâkim “Bu, garîb sahih bir hadistir.” demiş; Zehebî de *Müstedrek*’in *Telhîs*’inde ilgili rivâyetin sahih garîb olduğunu bildirerek ona muvafakat etmiştir.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ Beğavî, *Şerhü's-sünne*, XI, 96.

⁴⁵¹ Ahmed, *Müsned*, XIII, 539.

⁴⁵² İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 137.

⁴⁵³ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 135.

⁴⁵⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 135.

⁴⁵⁵ Hâkim, *Müstedrek*, II, 151.

Kıssa Ebû Hüreyre'den Sa'îd b. el-Müseyyeb, Sa'îd b. Ebû Sa'îd el-Makburî ve Hemmâm b. Münebbih rivâyeti sebebiyle azîzdir. Ayrıca rivâyetin merfû, muttasıl ve sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

İmâm Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Hemmâm'ın *Sahîfe*'si, Abdurrezzak, Ahmed, İbn Hibbân ve Beyhâkî'de yer alan Hemmâm rivâyeti (لَا عَزَا نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ لِلْقَوْمِ: لَا) (يَتَّبِعُنِي رَجُلٌ) cümlesiyle başlamıştır. Bu rivâyetleri incelediğimizde anlamı değiştirecek bir farklılığın söz konusu olmadığını görmekteyiz. Metinde yer yer müradif cümle veya kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Abdurrezzak'ta (لَا يَعْزُو مَعِيَ مِنْ) benimle - şu- kimse savaşa çıkmasın ifadesi diğer kaynaklarda (لَا يَتَّبِعُنِي رَجُلٌ) -şu- adam bana tâbî olmasın şeklinde yer almış; (تَزَوَّجَ امْرَأَةً) bir kadınla evlendi cümlesi yerine de (مَلَكٌ بَضَعَ امْرَأَةً) bir kadınla zifafa girdi⁴⁵⁶ cümlesi kullanılmıştır. Buhârî'de (فَعَزَا قَدْنَا مِنَ الْقَرْيَةِ صَلَاةَ الْعَصْرِ أَوْ قَرِيْنَا مِنْ) savaşa çıktı da ikinci vakti veya ona yakın bir zamanda şehre yaklaştı ibaresinde yer alan “yaklaştı” anlamındaki (قَدْنَا) sülâsî fiili Müslim'de (فَعَزَا فَأَذَى لِلْقَرْيَةِ حِينَ صَلَاةِ الْعَصْرِ، أَوْ قَرِيْنَا) cümlesinde (فَأَذَى) şeklinde rubâî olarak yer almıştır. Kaynakların genelinde “yapıştı” anlamında (فَلَصَقَتْ) fiili kullanılmışken, Buhârî'de ve İbn Hibbân'daki iki rivâyetin birinde (فَلَرَقَتْ) fiili kullanılmıştır. Yine bu tarik (فَلَرَقَتْ يَدُ رَجُلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ يَبْدُو) iki veya üç kişinin elinin yapıştığı şeklinde şek ifadesi ile gelmiştir.

Bu rivâyet Buhârî'nin Nikâh bölümünde (عَزَا نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَقَالَ لِلْقَوْمِ: لَا يَتَّبِعُنِي رَجُلٌ مَلَكٌ بَضَعَ) şeklinde muhtasar olarak yer almaktadır. Yine kıssanın anlatımının akabinde Hz. Peygamber'in sözü Buhârî'de (ثُمَّ أَحَالَ اللَّهُ لَنَا الْعَنَائِمَ رَأَى ضَعْفَنَا، وَعَجَزَنَا) (فَأَحْلَاهَا لَنَا) Sonra Allah ganimetleri bize helal kıldı. Bizim zayıflığımızı ve aczimizi gördü de onları bize helal kıldı ifadesiyle yer almışken kaynakların genelinde (فَلَمْ يَحِلَّ الْعَنَائِمُ لِأَحَدٍ مِنْ)

⁴⁵⁶ Buradaki (بَضَعَ) bud'u kelimesi kadınla cima etmekten kinaye olarak “nikah ve zifafa girme” anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, I, 139. Bu kelimeyi anlam bütünlüğünde değerlendirdiğimizde, kanaatimizce nişanlanmış/nikahları kıyılmış ancak henüz fiili olarak birlikte olmamış kimseler anlamında düşünmek mümkündür. İbn Hacer de buna vurgu yapmıştır. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 267. Zira insanın evlenmesinin birçok sebebi olmakla birlikte bunların en önemlisi biyolojik ve psikolojik ihtiyaçların meşru bir zeminde giderilmesidir.

Bizden önce hiç kimseye ganimetler helal kılınmadı. Bu -ganimetlerin bize helal kılınması- Allah'ın bizim zayıflık ve acziyetimizi görüp onu bize temiz kılması sebebiyledir şeklindedir. Görüldüğü gibi bu iki cümle hemen hemen aynı anlamı ifade etmektedir. İncelenen rivâyetlerde anlam bütünlüğü olduğu ve kıssayı farklı bir eksene çekecek fazlalık veya eksikliğin söz konusu olmadığı görülmektedir.

İbnü'l-Müseyyeb tariki Nesâî'nin *Kübrâ*'sında ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde yer almaktadır. Her iki kaynaktaki rivâyetler (أَنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَزَا بِأَصْحَابِهِ) ifadesi ile başlamakta olup birbirinin aynıdır. Bu tarikte (فَلَقِيَ الْعَدُوَّ عِنْدَ غَيْبَةِ الشَّمْسِ) ifadesinden hareketle mezkûr peygamberin düşmanla karşılaşması güneşin batış zamanı olarak bildirmiştir. Mezkûr peygamberin yaptığı dua (اللَّهُمَّ إِنَّهَا مَأْمُورَةٌ، وَإِنِّي مَأْمُورٌ، فَاحْبِسْهَا عَلَيَّ) şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumda (حَتَّى تَقْضِيَ بَيْنِي، وَيَبْنِيَهُمْ) ifadesinden duanın savaşın tamamlanması için yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu tarikte (فَلَرَقْتُ يَدَ رَجُلَيْنِ مِنْهُمْ يَدَهُ) ifadesiyle ganimet malına hıyanet edenlerin iki kişi olduğu bildirilmiştir. Bu iki kişi (أَجَلُ صُورَةٍ رَأْسٍ بَقَرَةٍ مِنْ ذَهَبٍ) “Evet, altından bir inek heykeli başı” sözüyle suçlarını itiraf etmişlerdir. Ancak kıssada bunların akibeti hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Onlar aldıklarını ganimet malının içine katınca Allah bir ateş göndermiş; bu ateş de onu yakmıştır. Rivâyetin sonunda Hz. Peygamber'in (إِنَّ اللَّهَ أَطْعَمَنَا الْعَنَائِمَ رَحْمَةً رَحْمَتًا بِهَا، وَخَفَّفَنَا خَفْفَةً عَنَّا لِمَا عَلِمَ مِنْ ضَعْفِنَا) sözü yer almaktadır.

Sa'îd b. Ebû Sa'îd el-Makburî tariki Taberânî ve Hâkim'de yer almaktadır. Rivâyet (إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ حَاصَرَ أَهْلَ مَدْيَنَةَ حَتَّى خَافَ أَنْ يَفْتَحَهَا) ifadesinden şehrin kuşatıldığı ancak fethedilemeyeceğinden korkulduğu anlaşılmaktadır. Bu tarikte söz konusu peygamberin savaşa katılacaklara yola çıkmadan önce şart koştuğu konular bulunmamaktadır. (وَخَشِيَ أَنْ) ifadesinden mezkûr peygamberin güneş batmadan savaşı sonlandırmak istediği ve netice almadan güneşin batmasından sakındığı anlaşılmaktadır. Savaşı kazanıp da ganimetleri yığdıklarında gökten inen ateşin ganimetleri yakmadığında peygamberlerine söyledikleri (يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا لَنَا لَا تُقْبَلُ قُرْبَانَتَانَا؟) şeklindeki söz ve işin çözümü noktasında (يَا نَبِيَّ اللَّهِ، كَيْفَ لَنَا أَنْ نَعْلَمَ عِنْدَ مَنْ الْعُلُولُ؟) ifadeleri dikkat çekmektedir. Neticede mezkûr peygamberin eline (فَلَصِقَتْ كَفَّهُ بِكَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ) onlardan birinin eli yapışmıştır. Bu

rivâyetin sonunda Hz. Peygamber'in ganimetin bu ümmete helal kılındığı hakkındaki sözü bulunmayıp Ka'b (r.a.) ile Ebû Hüreyre'nin şu konuşmasına yer verilmiştir:

“Kıssayı işiten Ka'b:

– Allah ve Rasûlü doğru söyledi. Vallahi bu, Allah'ın kitabında yani Tevrat'ta da böyledir. Peki, Ebû Hüreyre, nebî (s.a.) bunun hangi peygamber olduğunu size haber verdi mi? Ebû Hüreyre:

– Hayır. Ka'b:

– O, Yûşa' b. Nûn'dur; peki -söz konusu- şehrin neresi olduğunu size haber verdi mi? Ebû Hüreyre:

– Hayır. Ka'b:

– Orası Erîha şehridir.”⁴⁵⁷ dedi.

Değerlendirme

Kıssadaki zikri geçen peygamberin Musa (a.s.) akabinde İsrâiloğulları'nın başına geçen Yuşa (a.s.) olduğu hakkında görüş birliği vardır.⁴⁵⁸ Rivâyette yer alan bilgiler de bu anlamda Tevrat'ın verdiği bilgilerle benzerlik arz etmektedir. Ancak rivâyetteki kısa ve özlü üslûbun aksine Tevrat'ın verdiği bilgilerin oldukça detaylı olduğu görülmektedir.⁴⁵⁹ Buradan da Tevrat'taki bilgilerin tarihî veri niteliğinde olduğu ve orada olayların kronolojik olarak ve detaylı bir şekilde anlatıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁶⁰

Rivâyetin baş kısmında yer alan ve Yûşa peygamberin savaşa katılacaklar için şart koştuğu meseleler Tevrat'ta yer almamaktadır. Bu şartların koşulmasının temel esprisinin savaşa, ölüm kalım mücadelesine çıkan kimsenin gözünün arkada kalmamasının sağlanması ve kendini bütünüyle savaşa vakfetmesini engelleyecek her şeyden imkân dâhilinde alıkonulması olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Taberânî, *Evsât*, VI, 352; Hâkim, *Müstedrek*, II, 151 (no:2618). Hâkim bu hadisin sahih-garib olduğunu belirtmiş; Zehebî de ona muvafakat etmiştir.

⁴⁵⁸ Taberânî, *Evsât*, VI, 352 (no: 6600); Hâkim, *Müstedrek*, II, 151 (no: 2618). Kadı 'Îyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VI, 53; İbnü'l-Melek, *Mebârik*, III, 35; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 265; Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, XIV, 90.

⁴⁵⁹ Tevrat'ın Yeşu bölümünde ilk 6 kısımda Yuşa'nın kavmini savaşa hazırlaması ve savaşın aşamaları yer almaktadır. Yeşu 1-8. Buradaki anlatımın tarihi bir seyir halinde ve oldukça ayrıntılı olduğu dikkat çekmektedir.

⁴⁶⁰ Yeşu 1-8.

⁴⁶¹ Nevevî, *Minhâc*, XII, 52.

Habsü's şems⁴⁶² ve ganimet malına hıyanet⁴⁶³ meselesi rivâyetin temel meseleleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber ne bu kıssanın kaynağı ne de kıssada sözü edilen peygamber ve onun kavmi hakkında bilgi vermiştir. Bu hususta Taberânî (ö. 360/971) ve Hâkim'de (ö. 405/1014) yer alan rivâyetlerde Ebû Hüreyre'nin Rasûlullah'tan rivâyet ettiği kıssayı verdikten sonra rivâyeti Ebû Hüreyre'den işiten Ka'b'ın (r.a.), Nebî'nin burada söz edilen peygamber ve şehrin neresi olduğunu haber verip vermediğini sorduğu; Ebû Hüreyre'nin hayır, demesi üzerine de bu peygamberin Yûşa b. Nûn, mezkûr şehrin ise Erîha şehri olduğunu söylediği bilgisi yer almaktadır.⁴⁶⁴

Dikkat edilirse burada Ebû Hüreyre (r.a.) Rasûlullah'tan bir hadis rivâyet etmiş ve Ka'b da onu duymuştur. Akabinde onun verdiği bilgiyi tasdik etmiş ve bu rivâyetle ilgili Ebû Hüreyre'ye birtakım sorular sormuştur. Aldığı olumsuz cevaplar üzerine bu soruların cevabını Ka'b vermiştir.⁴⁶⁵ Bu rivâyette (نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) şeklinde nekre olarak zikredilen ve açık olarak ismi belirtilmeyen peygamberin, Ka'b'ın verdiği bilgiye göre, Yûşa b. Nûn olduğu anlaşılmaktadır ki bu konuda ihtilaf olmadığını daha önce ifade etmiştik. Ka'b söz konusu şehri ise Eriha olarak belirtmiştir.⁴⁶⁶

Redd-i şems veya habs-i şems meselesine gelince; Ebû Hüreyre'den merfû olarak nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber (s.a.) “*Gerçekten güneş, Yûşa' b. Nûn dışında hiç kimse için bekletilmemiş/alıkonmamıştır; o zaman bu peygamber Beyt-i Makdise gitmekteydi.*”⁴⁶⁷ buyurmuştur. Bu rivâyete Hz. Yûşa'nın (a.s.) İsrâiloğulları'nı

⁴⁶² Yapılan savaşın her türlü eylemin yasaklandığı Cumartesi günü başlamadan bitmesi için Yeşu'nun duasıyla güneş düşman yenilinceye kadar batmamıştır (Yeşu, 10/12, 13). Devamında ise “Ne bundan önce ne de sonra RAB'bin bir insanın dileğini işittiği o günkü gibi bir gün olmamıştır” (Yeşu, 10/14) ifadesi yer almaktadır.

⁴⁶³ “Akan'ın Günahı” başlığı altında ganimete hıyanetin nasıl olduğu ve kimler tarafından yapıldığı; bu ihanetten sonra İsrâiloğulları'nın başına nelerin geldiğinden ve bu ihanetin nasıl cezalandırıldığından bahsedilmektedir. Yeşu 7/1-26.

⁴⁶⁴ Taberânî, *Evsât*, VI, 352; Hâkim, *Müstedrek*, II, 151 (no:2618).

⁴⁶⁵ Anlayabildiğimiz kadarıyla Ka'b'ın verdiği bu bilgiler Kitab-ı Mukaddes'e dayalı bilgilerdir.

⁴⁶⁶ Bu bilgi Kitab-ı Mukaddes'te verilen bilgilerle örtüşmektedir. Konu ‘Eriha'nın Düşüşü’ başlığı altında çok tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır. Bkz. Yeşu 5/13-15, 6/1-27.

⁴⁶⁷ Ahmed, *Müsned*, XIV, 65 (no: 8315); Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuâyb el-Arnâvût, Müessesetü'r Risâle, I-XVI, Beyrut 1415/1994, III, 95 (no: 1069), 96 (no: 1070). Bununla birlikte Esmâ bnt. Umeyy'sden naklen “Rasûlullah'a vahiy gelmişti. Başını Hz. Ali'nin dizine koydu. O sırada güneş battı ve Hz. Ali (r.a.) ikinci namazını kılamadı. Durumu anlayan Rasûlullah: ‘Ya Rabbi, o senin ve peygamberinin itaatinde idi. Ona güneşi geri döndür’ diye dua etti. Bunun üzerine batan güneşin geri doğduğunu gördüm” dedi. Mesela bkz. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, III, 92 (no: 1067), 94 (no: 1068); İbnü'l-Kayyîm el-Cevzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr el-Hanbelî, *el-Menâru'l-münîf fî's-sahîhi ve'd-da'if*, thk ve thc. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1390/1970, s. 57, 58; Aliyyü'l-kâfî, Ali b. Muhammed b. Sultan, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-ahbâri'l-mevdûa*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 141. Ancak bu konuda Esmâ bnt.

Beyt-i Makdise yani Kudüs'e götürdüğünden bahsedilmektedir. Her iki rivâyeti beraber değerlendirdiğimizde, ordunun hedefinin Kudüs olduğunu, Eriha'nın ise bu hedefe giden yol üzerindeki duraklardan biri olduğu söyleyebiliriz.⁴⁶⁸

Dikkat çeken noktalardan bir diğeri de hiç şüphesiz kıssada sözü edilen peygamberin güneşle olan diyalogudur ki onun güneşe “*Sen memursun/emir erisin*” sen gurubla/batmakla emrolundun demesi cemâdâtın Allah'ın emrine musahhar kılınması⁴⁶⁹ şeklinde yorumlanmıştır. Burada Allah'ın mezkûr peygamber için bu konuda bir temyiz ve idrak yaratıp onun güneşe hitabının gerçek olduğu düşünülebileceği gibi bunu harukuladelik dışında, adeten meydana gelmesi mümkün olmayan bir durumu kabul

'Umeys'den gelen farklı rivâyetler vardır. Bkz. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, III, 92 vd. (no: 1067-1073). İbnü'l-Kayyîm'in *Menâr*'ını tahkik ve hadisleri tahrîc eden Abdulfettâh Ebû Gudde bu konuda şu bilgilere yer vermiştir: Hz. Ali (r.a.) için güneşin döndürülmesi hadisi hakkında âlimlerin görüşleri oldukça farklılık arz etmektedir. Âlimler gerek menfî gerekse müspet anlamda ziyadesiyle söz söylemiştir. Bu konuda menfî düşünenler: İmâm Ahmed b. Hanbel bu hadisin aslı yoktur, demiştir. İbnü'l-Cevzî bu hadise *Mevzûât*'ında yer vererek onu takip etmiştir. İbn Teymiyye ise bunun batıl olduğu hususunda uzun uzadıya mesai sarfetmiştir. Onun talebelerinden ve hafız imamlardan Zehebî, İbn 'Arrâk, İbnü'l-Kayyîm, İbn Kesîr ve bunlar dışında bir kısım âlimler ise onları takip etmiştir. Bu konuda müspet düşünenler ise İmâm Tahâvî, Beyhakî, Kâdî İyâz, Hâfız Heysemî, İbn Hacer ve başkaları da bunlardandır. Bunlara ilave olarak Kastallânî, Zürkânî, Suyûtî, Sehâvî, Aliyyü'l-kârî, Aclûnî ve başkaları da bu düşüncededir. İki gurubun görüşlerini değerlendiren Ebû Gudde, netice itibarıyla bu hadisin sıhhatine kail olduğunu bununla birlikte İbn Teymiyye'nin görüşünün yabana atılamayacağını ifade etmiştir. İbnü'l-Kayyîm el-Cevzî, *Menâru'l-münîf*, s. 58, 59. Güneşin bekletilmesi ile ilgili haberleri zikreden İbn Hacer de bu konudaki kanaatini şöylece dile getirmiştir: “Bütün bu haberlerin isnâdı çok zayıftır. Bu konuda *Müsned*'de (Ahmed, *Müsned*, XIV, 65 (no: 8315)) yer alan Ebû Hüreyre rivâyeti ise evlâ olanıdır. Aynı zamanda bu rivâyetin ricali sahihlik hususunda muhteccün bihtir. Güvenilir bilgi de güneşin ancak Yûşa' için bekletildiğidir.” İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 266. Ayrıca rivâyetin tartışması için bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 457, 458.

⁴⁶⁸ Bugün için iki şehir arasındaki mesafeye baktığımızda Eriha'nın Kudüs'e uzaklığı 33 km olarak gözükmektedir. Bkz. http://www.arasikackm.com/m/eriha_kudus. (12.10.2017) Bazı araştırmacılar ise Ka'b'ın Yahudi kaynaklarına dayanarak Ebû Hüreyre'ye verdiği bu bilgide olduğu gibi bu şehrin Eriha değil, Kudüs/Beytülmağdis'in fethi sırasında vuku bulduğu görüşünün tercih edildiğini bildirmiştir. Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 592. Hz. Dâvûd'dan sonra oğlu Süleyman yedi yıl içinde Kudüs'te muhteşem bir mâbed (Mescid-i Aksâ) inşa etmiş, ayrıca kendisine bir saray yaptırmış, ahid sandığını bulunduğu yerden alarak mâbeddeki özel yerine koymuş, Kudüs'ün çevresine duvar çekirmiştir (I. Krallar, 3/1; 5-7; 8/1-6; 9/15). Hadislerde ise Buhârî ve Müslim'in tahrîc ettiği rivâyete göre: Ebû Zer (r.a.) Rasûlullah'a (s.a.) şöyle sordum: “*Yâ Rasûlallah, yeryüzünde yapılan ilk mescit hangisidir? O da Mescid-i Harem'dir, dedi. Daha sonra handisidir, dedim. Mescid-i Aksâ, buyurdu. Bunun üzerine ikisi arasında ne kadar zaman var, diye sordum. O da kırk sene diye cevap verdi.*” Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 370 (no: 464); Abdurrezzak, *Musannef*, I 403 (no: 1578), III 348 (no: 5925); Humeydi, *Müsned*, I 226 (no: 134); Ahmed, *Müsned*, XXXV 261 (no: 21233), 307 (no: 21383), 311 (no: 21390) 334 (no: 21421); Buhârî, Enbiya 10 (no: 3366); Müslim, Mesâcid I (no: 520); İbn Hibbân IV 475 (no: 1598). Buhârî ve Müslim'in ittifakla tahrîc ettiği bu hadisin şerhi sadedinde şu bilgilere yer verilmiştir: “Hadiste ‘*Bu ikisi arasında 40 yıl vardır*’ ifadesi yer almıştır. Bu nasıl olur ki? ‘Kâbe’yi İbrahim (a.s.) Beytülmağdis'i ise Süleyman (a.s.) yaptı. Bu ikisi arasında ise 1000 yıldan daha uzun bir süre vardır.’ denilmiştir. Cevap olarak da ‘Bu iki mescidin temelini ilk atılışı ve binasının ilk yapılışına işaret edilmiştir. Zira Kâbe'nin binasını ilk olarak yapan İbrahim (a.s.) olmadığı gibi Beytülmağdis'i ilk yapan da Süleyman (a.s.) değildir.’ denmiş ve konu hakkında farklı görüşlere yer verilmiştir. Mesela bkz. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 360; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 494, 495; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 31.

⁴⁶⁹ Kurtubî, *Müfhim*, III, 532.

etme konusunda insan zihnini hazırlama kabîlinden olmasının da muhtemel⁴⁷⁰ olduğu belirtilmiştir. “*Allahım! Onu benim üzerimde tut*” sözünden bu peygamberin fethedeceği yeri cuma günü akşam vakti almasının an meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira buradan hareketle (أنا مأمور) ben de namaz kılmak ve savaşmakla emrolundum,⁴⁷¹ sözünün anlamı açıklık kazanmaktadır.

Rivâyetlerin genelinde gün içindeki vaktin ikindi veya ona yakın bir zaman olduğu yer almaktadır. Ancak diğer bazı rivâyetlerde akşam veya güneşin batma vakti⁴⁷² şeklinde olduğu görülmektedir. Uzun bir savaştan sonra ikindi veya akşama yakın bir vakitte şehrin fethine yaklaşılmış veya düşmanla ancak akşam güneşin batma vaktinde karşılaşmıştır. Öyle anlaşıyor ki o gün, gün içinde güneş batmadan bu fethin gerçekleşmesi gerekmektedir.⁴⁷³ Burada güneşin memur olması, cansızlarda olduğu üzere teshirî emir; akıllılara verilen emir ise teklifî emirdir,⁴⁷⁴ denmiştir. Güneş batmadan önce fetih gerçekleştirme hususunda gösterilen acelenin sebebi ise ertesi günün Yahudilerce kutsal kabul edilen Cumartesi günü olması olabilir.

Kıssada zikri geçen peygamberin güneşle konuşması ve güneşin bekletilmesi/seyrinden alıkonulması veya yavaşlatılması ayetlerle teâruz halinde gözükmemektedir. Kur’ân’da genellikle güneş ve ay birlikte zikredilmiş, bu ikisinin belirli bir hesap ve yörüngede hareket ettikleri ifade edilmiştir.⁴⁷⁵

Buhârî şârihi İbn Battal (ö. 449/1057) da (فَحِيسَتْ عَلَيْهِ) cümlesinden hareketle birkaç ihtimalden söz edilebileceğini ifade etmiştir:

Birincisi, güneşin yörüngesinde geçmiş olduğu bir konuma geri döndürülmesidir. İkincisi, güneşin durdurulması ve hareket etmemesidir. Üçüncüsü de, güneşin yörüngesinde normal seyrinden daha yavaş ve ağır hareket etmesidir.⁴⁷⁶

⁴⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 268.

⁴⁷¹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 43.

⁴⁷² Nesâî, *Kübrâ*, VIII, 144; Ebû Avâne, *Müstahrec*, IV, 227; Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, III, 96; İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 135; Taberânî, *Evsât*, VI, 352; Hâkim, *Müstedrek*, II, 151.

⁴⁷³ Kirmânî “Sen gurubla/batmakla; ben de sen batmadan namaz ve savaşla memurum” şeklinde memuriyeti dile getirmektedir. Bkz. Kirmânî, *Kevâkib*, XIII, 96

⁴⁷⁴ Kurtubî, *Müfhim*, III, 532; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 268.

⁴⁷⁵ En’âm 6/96; Yasin 36/38; Fetih 48/23; Rahman 55/5. Bu âyetlerde genel olarak güneş ve ayın hareket ve yörüngeleri, belli bir hesapla hareket ettikleri belirtilmiştir. Bu ayetlerin sonunda ise genellikle Allah’ın aziz ve ilim vasfına dikkat çekilmiştir.

⁴⁷⁶ İbn Battâl, Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetü’r-Rüşd, I-X, Riyâd 1413/2003, V, 278.

Şerhlerde de konunun mucize ve peygamberlere hâs bir durum olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁴⁷⁷

Savaşın kazanılması neticesinde birçok mal elde edilmiştir. O günkü şer'î kanun gereği bunlar bir yerde toplanmış ve Rabbe sunak/takdim edilmiştir. Ancak rivâyetlerden anlaşıldığı üzere gökten bir ateş inmiş; fakat onu yakmak şöyle dursun ona dokunmamıştır.⁴⁷⁸ Peygamberin (فَيْكُمُ غُلُولٌ) sözü ise nübüvvetin delillerinden ve hasâis nevinden kabul edilip; böyle bir durumda yapılan hıyanetin ancak bir vahiy ve mucize ile ortaya çıkacağı, yoksa insanların zahirlerine bakarak ictihadla halledilebilecek bir mesele olmadığı ifade edilmiştir.⁴⁷⁹ Gerçekten de bu, ya olayı gören birinin şahitliği veya kişinin itirafı ile bilinebilecek bir durum olarak gözükmemektedir. Ancak rivâyette ikisi de söz konusu edilmemiştir.

Yukarıda Ebû Hüreyre (r.a.) ile Ka'b'ın bu konudaki konuşmasına yer vermiştik. Buradan hareketle söz konusu kıssa ile Tevrat'ta verilen bilgilerin benzerliğine dikkat çeken Erul rivâyette ilgili şu bilgilere yer vermiştir:

“Ka'bu'l-Ahbar ile Yahudi kültürüne yönelik bilgi alış-verişinde bulunduğu tarihen sabit olan Ebû Hüreyre'nin bu haberi de Ka'b'dan işitip nakletmesi ihtimal dahilindedir. Ancak daha muhtemel olan Ebû Hüreyre'nin bunu Ka'b'ın sözü olarak aktardıktan sonra, daha sonraki râvîlerin hadis olarak nakletmiş olmasıdır. (Böylece) Tevrat'ın bu kıssası ilk müslüman âlimlerden İbn İshak'ın (ö. 151) Sîre'sine girmiş, hadis kitaplarına girmekte de gecikmemiştir. Hemmâm b. Münebbih'in Sahifesi sayesinde daha sonra Müsned, Buhârî ve Müslim gibi pekçok hadis kaynağında yer bulmuştur.”⁴⁸⁰

Hadisin isnâd şeması incelendiğinde Hemmâm'ın rivâyetinin Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Abdurrezzak, Ahmed, İbn Hibbân ve Beyhakî'de yer aldığı görülmektedir. Bu yönüyle yukarıdaki iddiayı dikkate almanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte birkaç açıdan Erul'un iddiasına itiraz edilebilir: Birincisi rivâyet Hadis Usûlü açısından incelendiğinde bu rivâyetin Ebû Hüreyre'den

⁴⁷⁷ Bkz. Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 53; Nevevî, *Minhâc*, XII, 52; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 268.

⁴⁷⁸ Rivâyetlerden anlaşıldığı üzere ganimet malına hıyanet (gulûl) olduğu, gökten inen bir ateşin Allah'a takdime olarak sunulan ganimete dokunmaması ile anlaşılmış; gulûl olduğu da peygamber tarafından (فَيْكُمُ غُلُولٌ) sözüyle sarahaten ifade edilmiştir. Halbuki Tevrat'ta hem takdime malına hıyanetin bilinmesi hem de söz konusu peygamberin bu hıyanetin sahibini tespiti farklı olarak belirtilmiştir. Bkz. Yeşu 7/1-26.

⁴⁷⁹ Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 54.

⁴⁸⁰ Bkz. Erul, *Hadislerin Dili*, s. 299.

sadece Hemmâm tarikiyle gelmediği görülmektedir. Hadis Hemmâm dışında İbnü'l-Müseyyeb ve Sa'îd b. Ebû Sa'îd el-Makburî tarafından da rivâyet edilmiştir.

İkincisi de yukarıdaki iddiaya şu şekilde itiraz edilmiştir:

“Ne var ki bunu destekleyecek bilgi bulunmadığı gibi, Yûşa‘ için güneşin durdurulma hâdisesinin Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde anlatılan ve yine Ebû Hüreyre’den nakledilen versiyonu, Yahudi kutsal kitabındaki olayla önemli farklar ihtiva eder. Bu itibarla söz konusu rivâyetlerin Yahudi kutsal kitabındaki olayların uzantısı veya aktarımı olarak görülmesi, farklılıkların izahını güçleştirir.”⁴⁸¹

Hiz. Peygamber’in, bir diğer kabulle Ebû Hüreyre’nin veya ondan rivâyette bulunanların naklettiği bilginin Kitab-ı Mukaddes’in bir pasajıyla benzerlik arz etmesi ve Ebû Hüreyre’nin Ka‘b ile bilgi alış-verişinde bulunması sebebiyle “Tevrat’ın bir kıssası” olarak nitelendirmesinin uygun olmayacağı ile ilgili diğer bir mesele de kanaatimizce şudur:

Ebû Hüreyre’nin Ka‘b ile bilgi alış-verişinde bulunması sebebiyle Ebû Hüreyre’nin naklettiği bilginin kaynağının Ka‘b, dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes/Tevrat olduğu belirtilmiştir. Bu anlamda Yeşu bölümündeki bilgi⁴⁸² incelendiğinde oradaki metnin çok uzun ve detaylarla dolu olduğu görülmektedir. Buna ilave olarak, hadisin metni göz önüne alındığında, Yeşu’daki metinde peygamberin ismi, hangi şehrin fethedileceği, ganimet mallarına ihanet edilen savaş ile güneşin bekletildiği savaş ve bazı hususlar bütün detayları ile sarahaten anlatılmışken o kaynaktan beslenen Ebû Hüreyre’nin hangi saikle bu bilgilere yer vermediği sorusu akla gelmektedir. Yine o kadar detay içinden bu hadis metnini nasıl oluşturduğu da cevap bekleyen başka bir sorudur. Bu anlamda diğer bir konu da savaşa katılacaklar hakkında koşulan şartlar, savaştan elde edilen malların gökten bir ateş tarafından yakılması, ganimetten aşıranı mezkûr peygamberin nasıl tespit ettiği gibi Yeşu bölümünde yer almayan birtakım hususların hadiste zikredilmiş olmasıdır. Bu bilgiler çerçevesinde yukarıdaki soruların cevaplanmasının dile getirilen iddianın tespiti açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca bu iddianın doğruluğu kabul edilse Taberânî ve Hâkim’de geçen rivâyetlerde Ebû Hüreyre’nin ilgili rivâyeti Hiz. Peygamber’den nakletmesi üzerine Ka‘b’ın, Hiz. Peygamber’in bu kıssadaki

⁴⁸¹ Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 599.

⁴⁸² Bkz. Yeşu 2-14.

peygamberin kim ve şehrin neresi olduğuna dair bilgiler verip vermediğini sormasının da bir anlamı kalmamaktadır.

Ka‘b’ın elindeki Tevrat nüshası ile bugün elimizde bulunan nüshanın aynı olup olmadığını ve/veya o gün Ka‘b’ın elindeki Tevrat nüshasının mahiyetinin ne olduğunu bilmediğimizi ifade etmeliyiz.

Meseleyi hem yukarıda ifade ettiğimiz çerçevede hem de vahiy geleneği ortak paydasında düşündüğümüzde; her iki kaynakta bazı evrensel, insanlık için ortak değerlerin/ifadelerin yer alması kadar doğal birşey olamayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca İsrailoğulları ve onlara gönderilen peygamberlerin hayatlarının neredeyse tamamının mucizelerle dolu olduğu bilinen bir husustur. Mezkûr peygamber (ﻓﻴﻜﻢ) sôzüyle bunu kim yaptıysa ortaya çıksın veya olayı görenler şahitlik etsin, diye bir süre beklemiş; ancak hiç kimse bu konuda birşey söylememiş ve yapmamıştır. Bunun üzerine, yukarıda Kâdı İyâz’ın da ifade ettiği üzere, peygambere ilâhî bir yardım ile ganimet malına hıyanet edenlerin ellerinin kendi eline yapışacağı bilgisinin verildiği anlaşılmaktadır. Aslında burada bu şekilde bir uygulamanın önceden gelen bir âdet olduğu da akla gelebilir. Ancak böyle bir uygulamanın varlığının İsrâiloğulları tarafından bilinmemesi de düşünülemez. Uygulama esnasında öncelikle her bir boyun (sıbt) sorumlusu ile bey‘at edilmiş/el sıkışılmış, daha sonra da hangi boyun eli peygamberin eline yapışmışsa o boyun tüm fertleriyle birebir el sıkışılmıştır.⁴⁸³

Neticede önce on iki boydan birinin temsilcisinin eli peygamberin eline yapışmıştır. Akabinde bu boyun bütün fertleri ile el sıkışan peygamberin eline Hemmâm b. Münebbih tarikine göre -şek ifadesi ile- iki veya üç adamın, İbnü’l-Müseyyeb tarikine göre iki adamın, Sa‘îd b. Ebû Sa‘îd el-Makburî tarikine göre ise bir adamın eli yapışmıştır.⁴⁸⁴ Kıssadan birtakım hükümler çıkarılmıştır.⁴⁸⁵ Nesh söz konusu

⁴⁸³ Bizim “el sıkışmak ve tokalaşmak” diye Türkçeye çevirdiğimiz kelime rivâyette (بايع) fiili olarak yer almakta ve “alış-verişte el ele tutuşup karar vermek” (Sarı, *Mevarid*, s. 144) anlamına gelmektedir. Bu anlam ise günümüzde el sıkışmak ve tokalaşmak diye ifade edilmektedir. Ayrıca genellikle Araplar yaptıkları ticarî anlaşmaları teyit amacıyla el sıkışmayı âdet haline getirdiklerinden idare edenle edilen arasında bir nevi anlaşma niteliği taşıyan devlet başkanı seçimini de el sıkışma sûretiyle belirlemişler. Bkz. Kallek, Cengiz, “Biat”, *DİA*, VI, 121, İstanbul 1992.

⁴⁸⁴ Ganimete ihanet edenlerin tespiti ise, insanlarla el sıkışma şeklindeydi. Ganimetten aşırın kimselerin elleri, peygamberle el sıkışırken mucizevi bir şekilde onun eline yapışmakta, böylece ganimetten alanlar tespit edilmekteydi. Bkz. Erul, *Hadislerin Dili*, s. 179, 300.

⁴⁸⁵ Kadı ‘İyâz, *İkmâlü’l-Mu‘lim*, VI, 53, 54; Kurtubî, *Müfhim*, III, 532-534; Nevevî, *Minhâc*, XII, 51-53; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 268, 269.

olmadıkça “şer‘u men kablena” ilkesinin bizim için de bağlayıcı olduğuna vurgu yapılmıştır.⁴⁸⁶ Zira kıssanın sonunda Rasûlullah (s.a.) tarafından “Allah bizden önce hiçbir millete ganimeti helâl kılmadı.” sözüyle daha önceki bir uygulama hakkında bilgi verilmiş; “Ancak, bizim zayıflığımızı ve aczimizi gördü de ganimetleri bize temiz kıldı.” sözleriyle de bu ümmetin zayıflığı ve acziyeti sebebiyle Allah’ın bir rahmeti olarak daha önceki uygulamanın kaldırıldığı/nesh edildiği ifade edilmiştir.

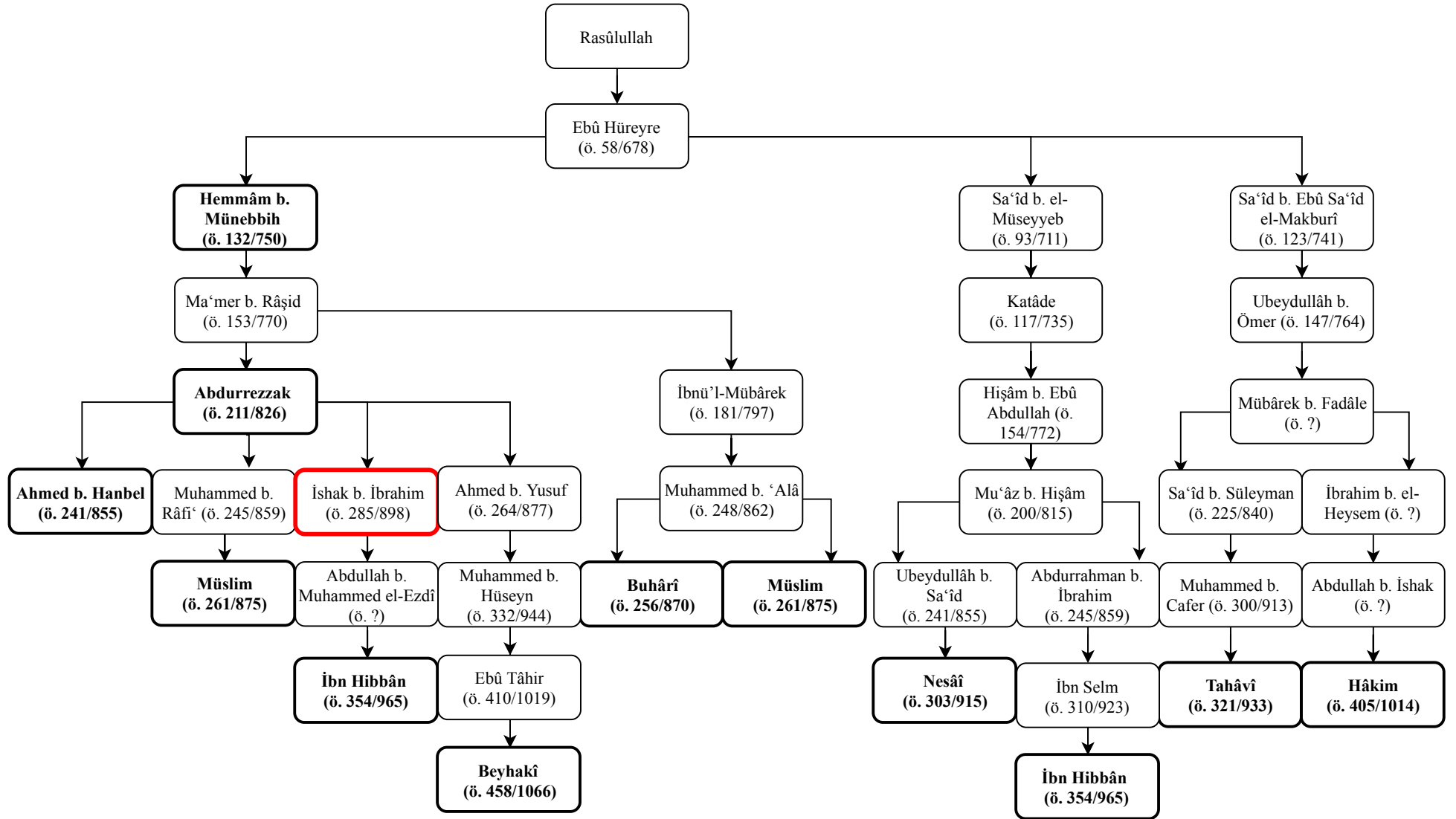
Kıssanın anlatılmasının, daha önce ifade ettiğimiz üzere, Bedir savaşı akabinde olduğunu belirtmiştik.⁴⁸⁷ Sa‘d b. Ebû Vakkâs Bedir savaşı bitince ganimet mallarından bir kılıç alarak Rasûlullah’a getirmiş ve bu kılıcın kendisine hediye edilmesini istemiştir. Kanaatimizce bu aşamaya kadar Rasûlullah’ın bu konuda nasıl davranacağı hakkında bir bilgisi yoktur. Zira O’nun Sa‘d’a ‘Bu kılıç ne senindir ne de benim.’ demesi bunu desteklemektedir. Bu esnada Rasûlullah’a Enfal sûresinin ilk âyetlerinin indiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) biraz sonra Sa‘d’a yaklaşmış ve ‘Sen istediğinde -bu kılıç- benim değildi artık benim oldu onu sana bağışlıyorum.’ demiş; sonra da Enfâl sûresinin ilk âyetini⁴⁸⁸ okumuştur.

Ganimetle ilgili bu kıssanın, büyük ihtimalle Medine döneminde ve cihadın farz kılınmasından sonra Bedir Savaşı’nda ganimet elde edildiği vakit söylenmiş olması mümkündür. Değilse öncesinde Hz. Peygamber (s.a.) ve Müslümanlar için savaşa izin yokken ganimetten bahsetmek uygun ve makul olmasa gerektir. Öyle anlaşıyor ki, Müslümanlar savaş kazanmışlar ve ilk defa ganimet elde etmişlerdir. Savaşa katılanların da büyük ihtimalle kazanılan ganimetler üzerinde bazı istekleri söz konusu olmuştur. Rasûlullah da elde edilen ganimetler hususunda herhangi bir ihanet ve hıyanete sebep olabilecek davranışlardan uzak durmaları için onlara bir ibret levhası olarak tarihin derinliklerinden izi takip edilebilecek bu tabloyu sunmuştur. Kıssanın sonunda ganimetlerin bir kolaylık ve rahmet vesilesi olarak bu ümmete helal ve temiz kılındığı hatırlatılarak Allah’ın ümmet-i Muhammed’e şefkat ve merhameti dile getirilmiş; bu ümmetin üstünlüğüne dikkat çekilmiştir.

⁴⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 269.

⁴⁸⁷ Bkz. s. 76, 77.

⁴⁸⁸ “Ey Peygamber! Sana [Bedir savaşında elde edilen] ganimetlerin paylaşımı hakkında soruyorlar. De ki: ‘Ganimetlerin asıl sahibi Allah’tır; nasıl paylaşılacağını açıklama ve uygulama yetkisi de Peygambere aittir. Allah’a itaatsizlikten sakının ve aranızdaki çekişmelere son verip birbirinize karşı daha sıcak ve samimi davranın! Eğer gerçekten Mümin iseniz Allah’a ve elçisine itaat edin.’” Enfal 8/1.



2.11. Firavun'un Kızının Bakıcısı

Abdullah b. Abbâs ve Übey b. Ka'b tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا أَبُو عُمَرَ الضَّرِيرِيُّ، أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَمَّا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي أُسْرِيَ فِي فِيهَا، أَتَتْ عَلَيَّ زَائِحَةٌ طَيِّبَةٌ، فَقُلْتُ: يَا جَبْرِيلُ، مَا هَذِهِ الزَّائِحَةُ الطَّيِّبَةُ؟ فَقَالَ: هَذِهِ زَائِحَةُ مَا شَيْطَانِ ابْنَةِ فِرْعَوْنَ وَأَوْلَادِهَا". قَالَ: "قُلْتُ: وَمَا شَأْنُهَا؟ قَالَ: بَيْنَا هِيَ تُمَشِّطُ ابْنَةَ فِرْعَوْنَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ سَقَطَتِ الْمِذْرَى مِنْ يَدَيْهَا، فَقَالَتْ: بِسْمِ اللَّهِ. فَقَالَتْ لَهَا ابْنَةُ فِرْعَوْنَ: أَبِي؟ قَالَتْ: لَا، وَلَكِنْ رَبِّي وَرَبُّ أَبِيكَ اللَّهُ. قَالَتْ: أَخْبِرْنِي بِذَلِكَ قَالَتْ: نَعَمْ. فَأَخْبَرْتُهُ فَدَعَاها، فَقَالَ: يَا فُلَانَةُ، وَإِنَّ لَكَ رَبًّا غَيْرِي؟ قَالَتْ: نَعَمْ، رَبِّي وَرَبُّكَ اللَّهُ. فَأَمَرَ بِفَرْقَةٍ مِنْ نَحَّاسٍ فَأَحْمَيْتُ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا أَنْ تُلْقَى هِيَ وَأَوْلَادُهَا فِيهَا، قَالَتْ لَهُ: إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً. قَالَ: وَمَا حَاجَتُكَ؟ قَالَتْ: أُحِبُّ أَنْ تَجْمَعَ عِظَامِي وَعِظَامَ وَلَدِي فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَتَدْفِنَنَا. قَالَ: ذَلِكَ لَكَ عَلَيْنَا مِنَ الْحَقِّ". قَالَ: "فَأَمَرَ بِأَوْلَادِهَا فَأُلْقُوا بَيْنَ يَدَيْهَا، وَاحِدًا وَاحِدًا، إِلَى أَنْ انْتَهَى ذَلِكَ إِلَى صَبِيٍّ لَهَا مُرْضِعٍ، كَانَتْهَا تَقَاعَسَتْ مِنْ أَجْلِهِ، قَالَ: يَا أُمُّهُ، افْتَحِمِي، فَإِنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ، فَافْتَحَمَتْ" قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "تَكَلَّمَ أَرْبَعَةٌ صِغَارًا: عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَصَاحِبُ جُرَيْجٍ، وَشَاهِدُ يُوسُفَ، وَابْنُ مَا شَيْطَانِ ابْنَةِ فِرْعَوْنَ."

Sened: Ahmed b. Hanbel–Ebû Ömer ed-Darîr–Hammâd b. Seleme–Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Rasûlullah.⁴⁸⁹

“İsrâ gecesi yolculuk yaptırıldığında çok güzel bir koku aldım. Cibrîl’e:

– Bu hoş koku nedir? diye sordum. Cibrîl:

– Bu Firavun’un kızının bakıcısı ve onun çocuklarının kokusudur, dedi. Onlara ne olmuş ki dedim. Cibrîl:

Birgün o kadın Firavun’un kızının saçını tarıyordu, birden tarak ellerinden - kayıp- düştü. O da bismillâh (Allah’ın adıyla), diyerek tarağı aldı. Bunun üzerine Firavun’un kızı:

– Babamı mı (kastettin), dedi. Kadın:

– Hayır, benim rabbim ve senin babanın rabbi olan Allah’ı, dedi. Firavun’un kızı:

– Bunu babama söyleyeceğim, dedi. Kadın da olur, dedi. Kız babasına -olanları- anlattı. Bunun üzerine Firavun kadını çağırdı ve ona:

⁴⁸⁹ Ahmed, *Müsned*, V, 30 (no: 2821).

– *Ey Falanca! Senin benden başka bir rabbin mi var, dedi. Kadın:*

– *Evet, benim ve senin rabbin olan Allah, dedi. Bunun üzerine Firavun, bakırdan büyük bir kazan⁴⁹⁰ getirilmesini ve -altının- yakılmasını; ardından da bu kadının ve çocuklarının onun içine atılmasını emretti. Kadın ona:*

– *Senden bir isteğim var, dedi. Firavun: Ne istiyorsun, dedi. Kadın:*

– *Benim ve çocuklarımla kemiklerini bir bez parçasında toplar ve defnedersin, dedi. Firavun: Bu senin bizim üzerimizdeki hakkındır, dedi. Firavun çocukların -oraya- atılmasını emretti. Onlar kadının gözleri önünde birer birer -ateşe- atıldılar. Nihayet sıra kadının kucağındaki süttan kesilmemiş sabiye geldi. Sanki kadın kucağındaki bu çocuk sebebiyle tereddüt etti. Çocuk annesine:*

– *Anneciğim! Giriver -şuraya-, hiç şüphesiz dünya azabı ahiret azabından çok daha basittir, dedi. Annesi de giriverdi.”*

İbn Abbâs: “Dört kişi küçükken konuştu: bunlar Meryem oğlu İsa (a.s.), Cüreyc’e şahitlik eden çocuk, Yusuf’un şahidi ve Firavun’un kızının bakıcısının oğlu” demiştir.

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Ebû Ömer ed-Darîr–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa’îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹¹

2. Ahmed b. Hanbel–‘Affân–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa’îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹²

3. Ahmed b. Hanbel–Hasen–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa’îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Rivâyette yer alan (فَأَمَرَ بِتَقْرِ مِنْ حُجَابٍ) ifadesindeki (تَقْر) kelimesi sûret olarak ineğe benzemekten ziyade burada kelimenin genişlik ve vüsat temelinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda (الْأَنْبَر) masdarından “genişlik” anlamında kullanılmıştır. Burada da büyük, geniş tencere/kazan; ya da içine bir ineğin kolayca sığacağı genişlikte bir kap anlamında kullanılmıştır. Bkz. İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, I, 150.

⁴⁹¹ Ahmed, *Müsned*, V, 30 (no: 2821).

⁴⁹² Ahmed, *Müsned*, V, 32 (no: 2832).

⁴⁹³ Ahmed, *Müsned*, V, 32 (no:2833).

4. İbn Mâce–Hişâm b. ‘Ammâr–Velîd b. Müslim–Sa‘îd b. Beşîr–Katâde–Mücâhid–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁴⁹⁴

5. Bezzâr–Abdullah b. Ebû Sümâme ve Muhammed b. Ma‘mer–‘Affân–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹⁵

6. Ebû Ya‘lâ–Hüdbe b. Halid–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹⁶

7. İbn Hibbân–Cafer b. Ahmed b. Suleyh–Abdulhamid b. Beyân–Yezîd b. Harun–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹⁷

8. İbn Hibbân–Hasen b. Süfyân–Hüdbe b. Halid–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹⁸

9a. Taberânî–Ebû Müslim el-Keşî–Ebû Ömer ed-Darîr–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.

9b. Taberânî–Ebû Ma‘n Sâbit b. Nu‘aym–Âdem b. Ebû İyâs–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.

9c. Taberânî–Muhammed b. en-Nadr el-Ezdî–Ebû Nasr et-Temmâr–Hammâd b. Seleme–‘Atâ b. Sâib–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn ‘Abbâs–Rasûlullah.⁴⁹⁹

Sened Tahlili

Übey b. Ka‘b rivâyetini İbn Abbâs–Mücâhid–Katâde–Sa‘îd b. Beşîr–Velîd b. Müslim–Hişâm b. ‘Ammâr rivâyet etmiştir. Rivâyetin râvileri Sa‘îd b. Beşîr hariç güvenilirlerdir. Sa‘îd ise zayıf kabul edilmiştir. Bu rivâyet İbn Mâce’de yer almaktadır. Bûsirî (ö. 840/1436) senedde yer alan Sa‘îd b. Beşîr hakkındaki olumsuz kanaatleri ve hadisi ile ihticâc olunmayacağını belirtmiştir.⁵⁰⁰ Bununla ilgili Elbânî hadisin isnâdı zayıftır, demiş; Şuayb el-Arnâvût da Hammâd b. Seleme’den rivâyet eden Hafs b. Ömer

⁴⁹⁴ İbn Mâce, Fiten 23 (no: 4030).

⁴⁹⁵ Bezzâr, *Müsned*, XI, 276 (no: 5067).

⁴⁹⁶ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, IV, 394 (no: 2517).

⁴⁹⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 163 (no: 2903).

⁴⁹⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 164 (no: 2904).

⁴⁹⁹ Taberânî, *Kebîr*, XI, 450 (no: 12279).

⁵⁰⁰ Bûsirî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ebû Bekr b. İsmâîl, *Misbâhu’z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed Müntekâ Küşnâvî, Dâru’l-Arabiyye, I-IV, Beyrut 1403, IV, 189, 190.

tarikini değerlendirirken İbn Mâce'de yer alan Übey b. Ka'b rivâyetinin bu hadisin şahidi olup isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir.⁵⁰¹

İbn Abbâs rivâyetini Sa'îd b. Cübeyr-Atâ b. Sâib-Hammâd b. Seleme rivâyet etmiştir. Bu senedin râvileri güvenilirdir. Heysemî (ö. 807/1405) Atâ b. Sâib'in güvenilir bir râvi olduğunu ifade etmiş; bununla birlikte onun ihtilatından söz etmiştir.⁵⁰² Rivâyetin yer aldığı *Müsned*'in muhakkiki el-Arnâvût da onun güvenilir olduğu ve bu rivâyetle ilgili ihtilatı olup olmadığı hususunda şu ifadelerle yer vermiştir:

“İmamların icmâına göre Hammâd b. Seleme'nin Atâ b. Sâib'den kesinlikle semâi vardır ve bu da onun ihtilatından öncedir.”⁵⁰³

Zirâ söz konusu rivâyet Hammâd b. Seleme'dendir. Hal böyle olunca hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰⁴

Hammâd b. Seleme'den ise Ebû Ömer ed-Darîr, 'Affân b. Müslim, Hasen b. Musa el-Eşyeb, Yezîd b. Harun ve Hüdbe b. Halid rivâyet etmiştir.

Ebû Ömer ed-Darîr'in rivâyeti hasendir. Nitekim el-Arnâvût: “Ebû Ömer ed-Darîr'in ismi Hafs b. Ömer'dir. O, sadûktur. Hadisin isnâdı hasendir.”⁵⁰⁵ Sââtî ise “Bu hadis sahihtir”⁵⁰⁶ demiştir. Kanaatimizce hadisin isnâdı Hafs b. Ömer sebebiyle hasendir.

'Affân b. Müslim tarikinın râvileri güvenilirdir. Bu tarikle ilgili el-Arnâvût: “Bir önceki hadis gibi isnâdı hasendir.”⁵⁰⁷ demiştir. Bir önceki tarikin, isnadında bulunan Ebû Ömer ed-Darîr sebebiyle hasen olduğu belirtilmişti. Hâlbuki bu tarikin râvileri güvenilirdir. Kanaatimizce bir önceki tarikle aynı olmasa gerektir. Dolayısıyla hadisin isnâdı sahihtir. Zira 'Affân tarikini tahrîc eden Hâkim, rivâyetin sıhhati ile ilgili “Hadis sahihtir”, demiş; Zehebî de ona, bu kararında/hükmünde muvafakat etmiştir.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ Ahmed, *Müsned*, V, 31.

⁵⁰² Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I, 65 (no: 230)

⁵⁰³ Ahmed, *Müsned*, V, 31.

⁵⁰⁴ Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, XX, 147.

⁵⁰⁵ Ahmed, *Müsned*, V, 31.

⁵⁰⁶ Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, XX, 147.

⁵⁰⁷ Ahmed, *Müsned*, V, 32.

⁵⁰⁸ Hâkim, *Müstedrek*, II, 538.

Hasen b. Musa el-Eşyeb tarikinın râvilerinin de güvenilir olduğu görülmektedir. İlgili rivâyet hakkında el-Arnâvût: “Hadisin isnâdı hasendir.”⁵⁰⁹ demiştir. Bu tarikin râvileri güvenilirlerdir. Zehebî ve İbn Hacer ittifakla onun sika olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bir önceki tarik gibi, bu hadisin isnâdının da sahih olduğunu düşünüyoruz.

Hüdbe b. Halid tariki hakkında el-Arnâvût: “Hadisin isnâdı hasendir”⁵¹⁰; İbn Hibbân’ın tahkikinde de “Hadisin isnâdı kavîdir”⁵¹¹; Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed de “Hadisin isnâdı sahihtir”⁵¹² demiştir. Bu görüşler birlikte değerlendirildiğinde Hüdbe hakkında olumsuz bir durumun söz konusu olmadığı dolayısıyla senedin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Yezîd b. Harun tarikinın râvileri güvenilirlerdir. Bu rivâyetin sıhhati hakkında el-Arnâvût: “Hadisin isnâdı kavîdir.”⁵¹³ demiştir. Yani Yezîd b. Harun tariki de sahihtir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivâyeti Übey b. Ka‘b ve İbn Abbâs rivâyet etmiştir. Übey b. Ka‘b rivâyeti Sa‘îd b. Beşîr’in zayıflığı sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. Buna ilave olarak rivâyetin metninin garîb olduğu belirtilmiştir.

İbn ‘Abbâs rivâyeti ise Sa‘îd b. Cübeyr, ‘Atâ b. Sâib ve Hammâd b. Seleme tarikleriyle gelmektedir. Hammâd b. Seleme’den gelen ‘Affân b. Müslim, Yezîd b. Harun Hasen b. Musa el-Eşyeb ve Hüdbe b. Halid tariklerinin sahih; Ebû Ömer ed-Darîr tarikinın ise hasen olduğu görülmektedir. Ayrıca rivâyetin genel olarak Hammâd b. Seleme rivâyetiyle geldiğini ifade etmek yerinde olacaktır. Yine Übey b. Ka‘b ve İbn Abbâs rivâyetinin kendi içinde garîb olduğu anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Hammâd b. Seleme’den rivâyet eden Hafs b. Ömer ed-Darîr tarikini incelediğimizde İmâm Ahmed ve Taberânî’deki rivâyetin aynı olduğunu görmekteyiz. Hadiste anlatıldığına göre Hz. Peygamber, isra gecesini yaptığı yolculukta çok hoş bir koku duymuş ve bunun mahiyetini yol arkadaşı Cibrîl’e sormuştur. O da kıssayı Rasûlullah’a anlatmıştır. Rivâyetin sonunda kıssada zikri geçen bebek de olmak üzere İbn Abbâs’ın “Dört kişi küçükken konuştu: Bunlar Meryem oğlu İsa (a.s.), Cüreyc’e

⁵⁰⁹ Ahmed, *Müsned*, V, 32.

⁵¹⁰ Ahmed, *Müsned*, V, 33.

⁵¹¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 165.

⁵¹² Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, IV, 394.

⁵¹³ İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 164.

şahitlik eden çocuk, Yusuf'un şahidi ve Firavun'un kızının bakıcısının oğludur." sözü yer almaktadır.

'Affân b. Müslim tarikinde sadece (لَمَّا أُسْرِى بِهِ مَرَّتْ بِهِ رَائِحَةُ طَيْبَةٍ، فَذَكَرَ نَحْوَهُ) *-Rasûlullah- İsrâ yolculuğuna çıkarıldığında kendisine hoş bir koku geldi*" kısmı yer almış; devamında "bu rivâyetin benzerini zikretti", demiştir.

Hasen b. Musa el-Eşyeb tarikinde de aynı şekilde hadisin başındaki (لَمَّا أُسْرِى بِهِ، مَرَّتْ) *-Rasûlullah- İsrâ yolculuğuna çıkarıldığında kendisine hoş bir koku geldi*, kısmı yer almış ve bu hadisin aynı mana ile rivâyet edildiği ancak, "Senin rabbin de kim? Benim rabbim ve senin rabbin göklerde bulunandır." ifadesinin ve İbn Abbâs'ın sözünün yer almadığı belirtilmiştir.

Hüdbe b. Halid tariki Ebû Ya'lâ ve İbn Hibbân'da yer almakta olup iki kaynaktaki rivâyet aynıdır. Ancak İbn Abbâs, rivâyetin sonunda yer alan (فَأَرْبَعَةٌ تَكَلَّمُوا وَهُمْ) *(صَبِيَّانٌ: ابْنُ مَاشِطَةَ بِنْتُ فِرْعَوْنَ، وَصَبِيُّ الْجُرَيْجِ، وَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَالزَّائِجُ لَا أَخْفَظُهُ* henüz bebek olduklarını ve bunların dördüncüsünü hatırlayamadığı belirtmiştir.

Yezîd b. Harun tariki de diğer tariklerle aynı anlamdadır. Diğer tariklerde rivâyetin sonunda yer alan İbn Abbâs'ın sözü burada bulunmamaktadır.

Übey b. Ka'b rivâyeti sadece İbn Mâce'de yer almaktadır. Diğer rivâyette olduğu gibi (أَنَّهُ لَيْلَةَ أُسْرِى بِهِ وَجَدَ رِيحًا طَيِّبَةً) ifadesi ile isra gecesini Rasûlullah'ın duyduğu kokuyu sorması üzerine Cibrîl tarafından anlatıldığı belirtilen İbn Mâce rivâyetinin muhteva olarak diğer rivâyetten oldukça farklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu şekliyle rivâyetin metni garîbtir. Diğer rivâyetlerde yer alan Firavun'un kadın ile ve çocuğun annesiyle olan konuşması; aynı zamanda İbn Abbâs'ın sözü bu rivâyette yer almamaktadır. Bu rivâyet şu şekildedir:

"Rasûlullah (s.a.) gece yolculuğuna çıkarıldığında güzel bir koku duydu ve

– Ey Cibrîl! Bu güzel koku da nedir, diye sordu; O da:

– Bu mâşita/saç tarayanın, iki oğlu ve kocasının kabrinin kokusudur. Bu olayın başlangıcı şu şekildedir. Hızır (a.s.) İsrâîloğulları'nın eşrafındandı ve yol üzerinde manastırında bulunan bir rahip vardı. Hızır oradan geçtikçe rahip yola çıkar ve ona İslâm'ı öğretilirdi. Hızır belli bir yaşa gelince babası onu bir kadınla evlendirdi. Hızır ona İslâm'ı anlattı ve bunu kimseye söylememesi hususunda ondan söz aldı. Hızır

kadınlara yaklaşılmazdı, bir süre sonra bu kadını boşadı. Bir müddet sonra babası onu başka bir kadınla evlendirdi. Hızır bu kadına da İslâm'ı öğreterek bunu kimseye söylemeyeceğine dair ondan söz aldı. Bu iki kadından biri sözünü tutarken diğeri Hızır'ı ifşa etti. Bunun üzerine Hızır kaçarak bir yarımada'ya saklandı. Oduncu iki adam onu gördü ve bunlardan biri bu durumu gizledi, diğeri ise onu ifşa ederek Hızır'ı gördüm, dedi. Seninle birlikte onu gören kim, denildi. O da falan, dedi. Ona durum soruldu, o da gördüğünü gizledi. Onların dininde yalan söyleyen öldürülürdü. Bu adam Hızır'ın durumunu gizleyen kadınla evlendi. O kadın da Firavun'un kızının saçını tartıyordu. Birden tarak elinden düştü, kadın da 'Kahrolasıca Firavun!' dedi. Kızcağız da bunu babasına haber verdi. Kadının iki oğlu ve kocası vardı. Onlara adam gönderdi ve onların dinlerinden dönmelerini istedi. Fakat o ikisi bunu yapmadılar. Bunun üzerine Firavun, sizi kesinlikle öldürecekim, dedi. Onlar da senden bize bir iyilik olmak üzere bizi öldürdüğünde bizi aynı yere/kabre koy, dediler. O da öyle yaptı.”⁵¹⁴

Değerlendirme

Gerek Übey b. Ka'b -her ne kadar zayıf da olsa- gerekse İbn Abbâs rivâyetinin ortak noktalarından biri Rasûlullah'ın ilgili olaya isrâ gecesi tanıklık etmesi ve kıssa hakkında kendisine bilgi verenin vahiy meleği Cebrâil olmasıdır. Bu bakımdan kıssanın bilgi kaynağının önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Zira Hz. Peygamber isrâ gecesi yolculuğu esnasında kendisini mesteden bir koku duymuş ve bunun mahiyetini Cebrâil'e sormuştur. Cebrâil de bu rivâyeti zikretmiştir. Nitekim mezkûr rivâyeti Beyhakî (ö. 458/1066) peygamberliğin delillerinden olmak üzere nakletmiştir.⁵¹⁵

Dikkat çeken noktalardan bir diğeri de İbn Abbâs rivâyetinde anne ile küçük çocuğu arasında geçen “*Anneciğim! Giriver -şuraya-, hiç şüphesiz dünya azabı ahiret azabından çok daha basittir, dedi. Annesi de giriverdi.*” şeklindeki konuşmadır. Acaba bu konuşma sadece bebeğin annesinin duyduğu ve ona hitap eden bir konuşma mıydı, yoksa oradaki herkesin işittiği bir söz müydü?

Rivâyetin sonunda ise İbn Abbâs küçük yaşta -konuşma çağından önce- konuşanların dört kişi⁵¹⁶ olduğunu belirtmiştir. Bunlar: Meryem oğlu İsa (a.s.),

⁵¹⁴ İbn Mâce, Fiten 23 (no: 4030). Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1983, X, 260-263.

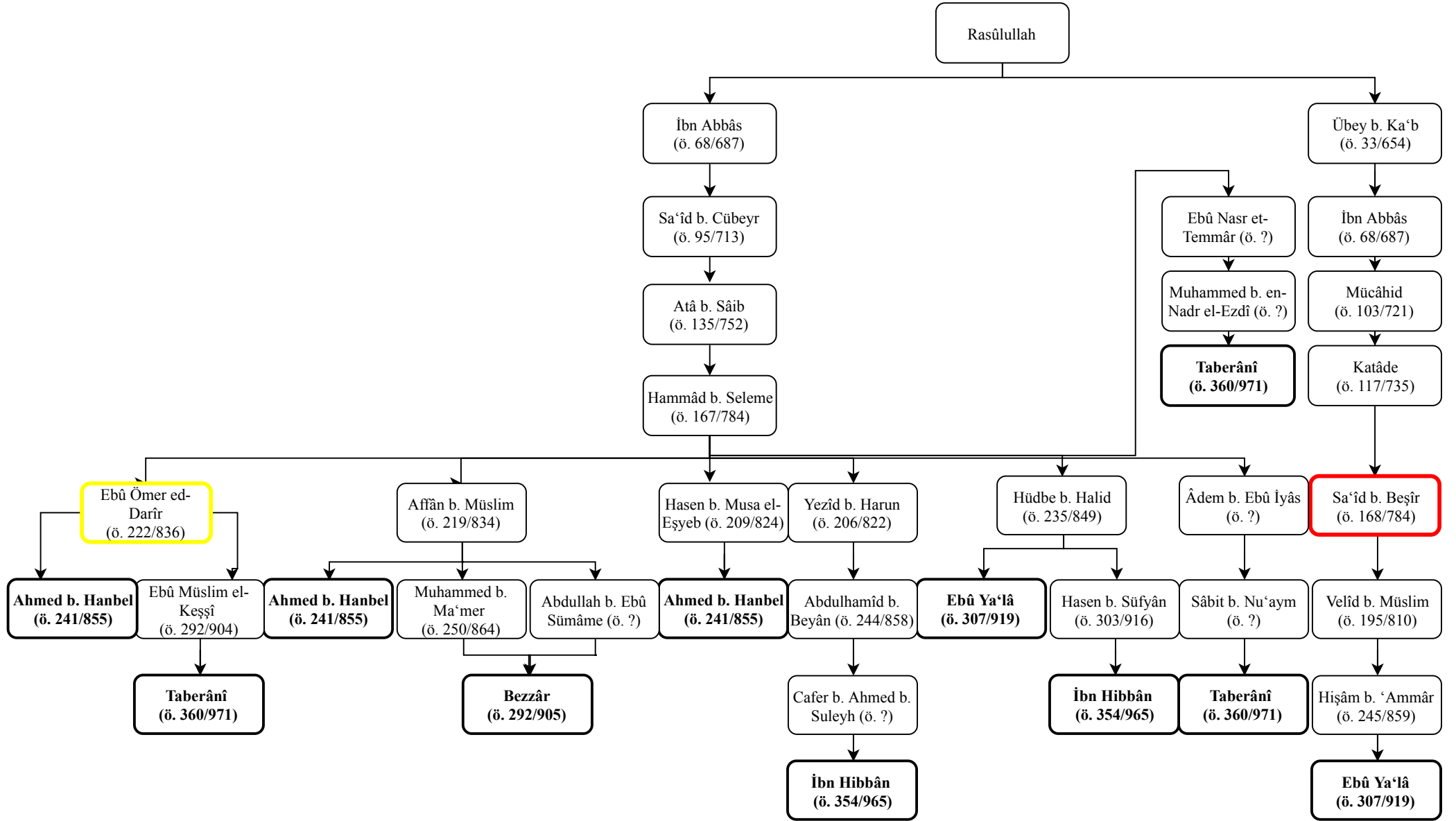
⁵¹⁵ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-VII, Beyrut 1405, II, 389.

⁵¹⁶ Mesela bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 394 (no: 2517); İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 16 (no: 2904).

Cüreyç'e şahitlik yapan bebek, Hz. Yusuf'un şahidi ve Firavun'un kızının bakıcısının oğludur. Daha önce bu mesele “*Beşikte Konuşanlar*” kıssası başlığı altında incelenmişti.

İbn Hibbân ilgili hadisi “*Üzerine belalar yağdığında kişiye düşen, dininde sebat göstermesi*” bâbında⁵¹⁷ zikretmiştir. İnsanın bela ve musibetlere, özellikle de kişinin dini uğrunda karşılaştığı sıkıntılara sabretmesinin fazileti, annesinin kucağındaki bebeğin de, Allah'ın izni ve inayeti ile annesine imanı hususunda destek vererek hakkı konuşması çarpıcı bir tablo halinde takdim edilmiştir.

⁵¹⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 163.



2. 12. Bir Peygamber ve Karınca

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”نَزَلَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ تَحْتَ شَجَرَةٍ؛ فَلَدَعَتْهُ نَمْلَةٌ فَأَمَرَ بِجَهَازِهِ فَأُخْرِجَ مِنْ تَحْتِهَا، فَأَمَرَ بِهَا فَأُخْرِقَتْ فِي النَّارِ، فَأُوحِيَ اللَّهُ إِلَيْهِ: فَهَلَا نَمْلَةٌ وَاحِدَةٌ“

Sened: Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵¹⁸

“Peygamberlerden biri bir ağaç altında konakladı. Akabinde onu bir karınca ısırды. Peygamber eşyalarının hazırlanmasını emretti. Eşyalar ağacın altından çıkarıldı. Sonra karıncanın yuvasının yakılmasını emretti ve ateşle yakıldı. Bunun üzerine Allah, o peygambere:

– O, tek bir karınca değil miydi, diye vahyetti.”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵¹⁹

2. Abdurrezzak–Ma‘mer–İbn Şihâb ez-Zührî–İbnü'l-Müseyyeb–Ebû Hüreyre.⁵²⁰

3. Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵²¹

4. Ahmed–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵²²

5. Ahmed–‘Attâb–Abdullah b. el-Mübârek–Yunus–İbn Şihâb ez-Zührî–İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵²³

6. Ahmed–Yezîd–Muhammed b. İshak–Ebû'z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵²⁴

⁵¹⁸ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 32 (no: 17).

⁵¹⁹ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 32 (no: 17).

⁵²⁰ Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 450 (no: 8411).

⁵²¹ Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 450 (no: 8412).

⁵²² Ahmed, *Müsned*, XIII, 480 (no: 8130).

⁵²³ Ahmed, *Müsned*, XV, 125, 126 (no: 9229).

⁵²⁴ Ahmed, *Müsned*, XV, 497 (no: 9801).

7. Buhârî-Yahya b. Bükeyr-Leys-Yunus-İbn Şihâb ez-Zührî-İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵²⁵

8. Buhârî-İsmail b. Ebû Üveys-Mâlik-Ebû'z-Zinâd-A'rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵²⁶

9. Müslim-Ebû Tâhir ve Harmele b. Yahya-Abdullah b. Vehb-Yunus-İbn Şihâb ez-Zührî-İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵²⁷

10. Müslim-Kuteybe b. Sa'id-Muğîre b. Abdurrahman-Ebû'z-Zinâd-A'rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵²⁸

11. Müslim-Muhammed b. Râfî'-Abdurrezzak-Ma'mer-Hemmâm b. Münebbih-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵²⁹

12. İbn Mâce-Abdullah b. 'Amr b. Serh ve Ahmed b. İsa-Abdullah b. Vehb-Yunus-İbn Şihâb ez-Zührî-İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵³⁰

13. Ebû Davud-Kuteybe b. Sa'id-el-Muğîre b. Abdurrahman-Ebû'z-Zinâd-A'rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵³¹

14. Ebû Davud-Ahmed b. Salih-Abdullah b. Vehb-Yunus-İbn Şihâb ez-Zührî - İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵³²

15. Nesâî-Vehb b. Beyân-Abdullah b. Vehb-Yunus-İbn Şihâb ez-Zührî-İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵³³

16. Ebû Ya'lâ-Muhammed b. İshak el-Müseyyebî-Enes b. 'Îyâz-Yunus-İbn Şihâb ez-Zührî-İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁵³⁴

⁵²⁵ Buhârî, Cihâd 151 (no: 3019).

⁵²⁶ Buhârî, Bed'ül-Halk 16 (no: 3319).

⁵²⁷ Müslim, Âdâb 148 (no: 2241).

⁵²⁸ Müslim, Âdâb 149 (no: 2241).

⁵²⁹ Müslim, Âdâb 150 (no: 2241).

⁵³⁰ İbn Mâce, Sayd 13 (no: 3225).

⁵³¹ Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5265).

⁵³² Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5266).

⁵³³ Nesâî, Sayd 38 (no: 4358).

⁵³⁴ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, X, 227 (no: 5848).

17. Ebû Ya‘lâ–Hâris b. Süreyc–Abdullah b. el-Mübârek–Yunus–İbn Şihâb ez-Zührî–İbnü’l-Müseyyeb ve Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵³⁵

18. İbn Hibbân–Muhammed b. Hasen b. Kuteybe–Harmele b. Yahya–Abdullah b. Vehb–Yunus–İbn Şihâb ez-Zührî–İbnü’l-Müseyyeb ve Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵³⁶

19. Beyhakî–Ebû Abdullah el-Hâfız ve Ebû Zekeriyâ b. Ebû İshak–Ebû’l‘Abbâs Muhammed b. Yakub–Bahr b. Nasr–Abdullah b. Vehb–Yunus–İbn Şihâb ez-Zührî – İbnü’l-Müseyyeb ve Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵³⁷

20. Beyhakî–Ebû Tâhir el-Fakîh–Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn el-Kattân–Ahmed b. Yusuf es-Sülemî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵³⁸

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre’den İbnü’l-Müseyyeb (ö. 93/711), Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/713), Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac (ö. 117/735) ve Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750) rivâyet etmiştir. Bu haliyle rivâyetin meşhûr olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü’l-Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdurrahman’dan Zührî, ondan ise Yunus ve Ma‘mer rivâyet etmiştir. Zührî’nin rivâyetlerinde Ma‘mer’in güvenilir olduğu görülmektedir. Kaynaklarda durumu ihtilaflı olduğu görülen Yunus’un ezberinden rivâyetlerinde genelde sıkıntı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun Ebû Zür‘a’nın da belirttiği gibi Zührî’nin rivâyetleri hususunda hâfız olduğu ve onun kitabını da olduğu gibi yazdığı bildirilmektedir. Şuayb el-Arnâvût onun sika olduğunu belirtmektedir.⁵³⁹ Ayrıca ilgili rivâyetin isnâdına baktığımızda, Zührî’den Ma‘mer ve Yunus tarikiyle gelen rivâyetten İmâm Ahmed, Buhârî, Müslim, Ebû Davud, İbn Mâce ve Nesâî Yunus tarikini; Ma‘mer tarikini ise sadece Abdurrezzak tahrîc etmiştir.

Ma‘mer’den Abdurrezzak rivâyet etmiştir ki bu tarikin râvileri güvenilirlerdir. Yunus’tan ise Leys b. Sa‘d, Abdullah b. el-Mübârek ve Abdullah b. Vehb rivâyet

⁵³⁵ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 233 (no: 5851).

⁵³⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 430 (no: 5614).

⁵³⁷ Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10068).

⁵³⁸ Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10069).

⁵³⁹ Ahmed, *Müsned*, XV, 126.

etmiştir. Leys'ten Yahya b. Bükeyr rivâyetini Buhârî tahrîc etmiştir ki bu tarikin râvîlerinin güvenilir olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Yâhyâ'ya gelince onun hakkında ihtilaf edilmiştir. Ancak bu konuda İbn Adî ve İbn Hacer'in de belirttiği gibi Leys'in rivâyetlerinde güvenilir, hatta insanların en sağlamı olması bize onun söz konusu rivâyette güvenilir olduğunu göstermektedir.

Abdullah b. el-Mübârek'ten 'Attâb b. Ziyâd rivâyetinde ise 'Attâb ve diğer râvîler güvenilirdir. Bu rivâyette ilgili Şuayb el-Arnâvût: "Hadisin isnâdı sahihtir. 'Attâb İbn Ziyâd el-Horasânî sikadır. Ondan önceki râvîler ise Şeyhayn'ın ricâli olup sikadırlar."⁵⁴⁰ değerlendirmesini yapmıştır.

Abdullah b. Vehb'den ise Harmele b. Yahya, Ebû Tâhir Ahmed b. 'Amr, Ahmed b. Salih, Ahmed b. İsa ve Vehb b. Beyân rivâyet etmiştir. Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Harmele b. Yahya, Ebû Tâhir ve Vehb b. Beyân'ın güvenilir olduğu, ancak Ahmed b. Salih ve Ahmed b. İsa hakkında farklı görüşlerin söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim Şuayb el-Arnâvût Harmele b. Yahya tarikiyle ilgili "Hadisin isnâdı Müslim'in şartına göre sahihtir. Harmele dışında ricâli Şeyhayn'ın ricâlidir ve sikadır. Harmele ise Müslim'in ricâlidir."⁵⁴¹ demiştir. Ahmed b. Salih'den rivâyet eden Ebû Davud; Ebû Tâhir ve Ahmed b. İsa'dan rivâyet eden İbn Mâce ve Vehb b. Beyân'dan rivâyet eden Nesâî rivâyeti için Elbânî "Hadis sahihtir" kaydını düşmüştür.⁵⁴² Bizim de tespit edebildiğimiz kadarıyla Harmele b. Yahya, Ebû Tâhir Ahmed b. 'Amr, Vehb b. Beyân, Ahmed b. Salih ve Ahmed b. İsa tariklerinin sahih olduğu kanaatindeyiz.

A'rac'dan Ebû'z-Zinâd, ondan Muhammed b. 'Amr b. 'Alkame⁵⁴³, Mâlik b. Enes ve Muğîre b. Abdurrahman rivâyet etmiştir. Muhammed'den Yezîd b. Harun, Mâlik'ten İsmail b. Ebû Üveys, Muğîre'den ise Kuteybe b. Sa'îd rivâyet etmiştir.

⁵⁴⁰ Ahmed, *Müsned*, XV, 126.

⁵⁴¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 430

⁵⁴² Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5266); İbn Mâce, Sayd 13 (no: 3225); Nesâî, Sayd 38 (no: 4358).

⁵⁴³ *Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnâvût söz konusu hadisin sahih, isnâdının da hasen olduğunu belirttikten sonra şu bilgilere yer vermektedir: "Hadisin isnâdında yer alan Muhammed b. 'Amr b. 'Alkame el-Leysî sadûk ve hasenü'l-hadîs'tir. Ancak zannı gâlibimize göre, bu ismin burada/bu isnâdda yer alması *Müsned*'in nüshalarını çoğaltan nüsha sahiplerinden kaynaklanan eski bir hata olduğudur. Doğrusu, bu senedi Ebû'z-Zinâd'dan rivâyet eden râvî, Muhammed b. İshâk'tır. Zira musannifin, bu hadisi buraya alması buna işaret etmektedir." *Müsned*, XV, 497. Biz de geriye doğru rivâyetleri incelediğimizde, meselenin, el-Arnâvût'un dediği şekilde olduğunu müşahade etmekteyiz. Bkz. *Müsned*, XV, 493 (no: 9793), XV, 497 (no: 9801).

Ebû'z-Zinâd'dan Muhammed'in -nispetsiz olarak- ondan da Yezîd b. Harun'un rivâyet ettiği tarikin râvileri güvenilirdir. Ancak Muhammed b. İshak sadûk ve hasenü'l-hadistir. Nitekim bu tarikle ilgili Şuayb el-Arnâvût "Hadis sahihtir, ancak hadisin senedi, senedde yer alan Muhammed sebebiyle hasendir."⁵⁴⁴ değerlendirmesini yapmıştır.

Ebû'z-Zinâd'dan Mâlik b. Enes, Mâlik'ten ise İsmail b. Ebû Üveys'in rivâyet ettiği tarikin râvileri güvenilirdir. Ancak İsmail b. Ebû Üveys sebebiyle hadis bazılarına göre sahih bazılarına göreyse hasen olarak değerlendirilmiştir. Kaynaklardan anlayabildiğimiz kadarıyla biz de bu tarikin hasen olduğu kanaatindeyiz.

Ebû'z-Zinâd'dan Muğîre, ondan da Kuteybe b. Sa'îd'in rivâyet ettiği tarikin râvileri güvenilirdir. Nitekim ilgili rivâyetin sıhhati hakkında Elbânî'nin "Hadis sahihtir"⁵⁴⁵ sözü bu kanaatimizi desteklemektedir.

Hemmâm b. Münebbih'ten Ma'mer, ondan Abdurrezzak rivâyet etmiştir. Abdurrezzak'tan ise Muhammed b. Râfî' ve Ahmed b. Hanbel rivâyet etmiştir. Bu rivâyetin râvileri güvenilirdir. Nitekim Şuayb el-Arnâvût "Bu isnâd Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir"⁵⁴⁶; Beğavî de "Bu, Buhârî ve Müslim'in ittifakla tahrîc ettiği bir hadistir"⁵⁴⁷ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivâyeti Ebû Hüreyre'den Sa'îd İbnü'l-Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac ve Hemmâm b. Münebbih rivâyet etmiştir. Sa'îd İbnü'l-Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac tariklerinin sahih ve hasen; Hemmâm b. Münebbih tarikin de sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Hemmâm ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac tariklerinde bir farklılık olmayıp aynıdır.

⁵⁴⁴ Ahmed, *Müsned*, XV, 497.

⁵⁴⁵ Ebû Dâvûd, *Edeb* 163 (no: 5265).

⁵⁴⁶ Ahmed, *Müsned*, XIII, 480.

⁵⁴⁷ Beğavî, *Şerhü's-sünne*, XII, 198.

İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdurrahman tarikindeki (فَرَصَتْ نَمْلَةً) *bir karınca ısırdı*⁵⁴⁸ cümlesindeki “pire, yılan vs. ısırma”⁵⁴⁹ anlamına gelen (فرص) fiili yer alırken Abdurrahman b. Hüzmüz el-A‘rac ve Hemmâm b. Münebbih tariklerinde (فَلَدَغَتْهُ) *onu bir karınca soktu*⁵⁵⁰ cümlesindeki “yılan veya akrep sokması”⁵⁵¹ anlamına gelen (لدغ) fiili kullanılmıştır.

İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme tariki (فَرَصَتْ نَمْلَةً نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) *Bir karınca peygamberlerden birini ısırdı*⁵⁵² ve (أَنَّ نَمْلَةً فَرَصَتْ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) *Şüphesiz bir karınca peygamberlerden birini ısırdı*⁵⁵³ veya (إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَرَصَتْهُ نَمْلَةٌ) *Şüphesiz peygamberlerden birini bir karınca ısırdı*⁵⁵⁴ ifadesi ile başlarken A‘rac ve Hemmâm tarikinde (نَزَلَ نَبِيٌّ مِنْ) *Peygamberlerden biri bir ağaç altında konakladı*⁵⁵⁵ ifadesi yer alır. İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme tariklerinde (فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ أَنْ قَدْ فَرَصَتْكَ نَمْلَةٌ أَهْلَكَتْ أُمَّةً مِنَ الْأُمَمِ تُسَبِّحُ) *Allah ona: “Seni tek bir karınca ısırılmışken ümmetlerden tesbih eden bir ümmeti yok ettin” diye vahyetti*⁵⁵⁶ ifadesi dikkat çekerken; diğer iki tarikte bu anlatımın (فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ) ifadesi

⁵⁴⁸ Ahmed, *Müsned*, XV, 125, 126 (no: 9229); Buhârî, Cihâd 151 (no: 3019); Müslim, Âdâb 148 (no: 2241); Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5266); Nesâî, Sayd 38 (no: 4358); İbn Mâce, Sayd 13 (no: 3225); Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 227 (no: 5848), X, 233 (no: 5851); İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 430 (no: 5614); Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10068).

⁵⁴⁹ Sarı, *Mevârid*, s. 1215.

⁵⁵⁰ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 32 (no: 17); Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 450 (no: 8411); Ahmed, *Müsned*, XIII, 480 (no: 8130), XV, 497 (no: 9801); Buhârî, Bed‘ül-Halk 16 (no: 3319); Müslim, Âdâb 149 (no: 2241), Âdâb 150 (no: 2241); Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5265); Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10069).

⁵⁵¹ Sarı, *Mevârid*, s. 1362.

⁵⁵² Ahmed, *Müsned*, XV, 125, 126 (no: 9229); Buhârî, Cihâd 151 (no: 3019); Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 227 (no: 5848), X, 233 (no: 5851).

⁵⁵³ Müslim, Âdâb 148 (no: 2241); Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5266); Nesâî, Sayd 38 (no: 4358); İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 430 (no: 5614); Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10068).

⁵⁵⁴ İbn Mâce, Sayd 13 (no: 3225).

⁵⁵⁵ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 32 (no: 17); Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 450 (no: 8411); Ahmed, *Müsned*, XIII, 480 (no: 8130), XV, 497 (no: 9801); Buhârî, Bed‘ül-Halk 16 (no: 3319); Müslim, Âdâb 149 (no: 2241), Âdâb 150 (no: 2241); Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5265); Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10069).

⁵⁵⁶ Ahmed, *Müsned*, XV, 125, 126 (no: 9229); Buhârî, Cihâd 151 (no: 3019); Müslim, Âdâb 148 (no: 2241); Ebû Dâvûd, Edeb 163 (no: 5266); Nesâî, Sayd 38 (no: 4358); İbn Mâce, Sayd 13 (no: 3225); Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 227 (no: 5848), X, 233 (no: 5851); İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 430 (no: 5614); Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10068).

(فَهَلَّا تَمْلَأُ وَاحِدَةً) Allah ona: O tek bir karınca değil miydi! diye vahyetti⁵⁵⁷ daha öz bir şekilde ifade edildiği görülmektedir.

Değerlendirme

Kıssada bahsedilen peygamberin Üzeyr⁵⁵⁸ veya Musa (a.s.)⁵⁵⁹ olduğu ifade edilmiştir. Rivâyetten hareketle âlimler, buradaki mezkûr peygamberin şeriatında karıncaların öldürülmesi ve yakılmasına izin verildiğinin anlaşıldığını dile getirmişlerdir.⁵⁶⁰

İbn Hacer, söz konusu rivâyetin eziyet veren hayvanları ateşle yakmaya cevaz vardır, demiştir. Bu görüşü “şer‘u men kablena” ilkesi çerçevesinde değerlendirmiş ve şu bilgilere yer vermiştir:

“Şüphesiz ‘şer‘u men kablena’ eğer bizim şeriatımızda kaldırılmamış ve özellikle de şâriin kullanımında onun güzel bulunduğunu hissettiren bir şekilde gelmişse bizim için de bağlayıcıdır. Ancak şeriatımızda ateşle azap etmek yasaklanmıştır.”⁵⁶¹

İbn Hacer akabinde Nevevî’nin şu sözüne yer vermiştir:

“Hadisten anlaşılan Allah bu peygamberi asıl itibarıyla karıncayı öldürmesi ve onu yakması itibarıyla değil, kendisini ısırarak tek bir karınca olmasına karşın bütün bir karınca yuvasını yakması ve onları yok etmesi sebebiyle onu kınamıştır.”⁵⁶²

Ayrıca kıssanın sonunda yer alan “Onlar tesbih eden bir topluluktur” ifadesinden hareketle varlıkların kendilerini bu varlık âlemine getiren Allah’ı kendi lisanınca andığı

⁵⁵⁷ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 32 (no: 17); Abdurrezzak, *Musannef*, IV, 450 (no: 8411); Ahmed, *Müsned*, XIII, 480 (no: 8130), XV, 497 (no: 9801); Buhârî, *Bed’ül-Halk* 16 (no: 3319); Müslim, *Âdâb* 149 (no: 2241), *Âdâb* 150 (no: 2241); Ebû Dâvûd, *Edeb* 163 (no: 5265); Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10069).

⁵⁵⁸ Burada temriz siğası ile ifade edilmiştir. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 431. Kanaatimizce bu ifade, zayıf da olsa böyle bir görüş de vardır, anlamındadır.

⁵⁵⁹ Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasen, *Nevâdiru’l-usûl fî ehâdisi’r-rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru’l-Ciyl, Beyrut ts. s. 407, 408; Kadı ‘İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VII, 176. İbn Hacer Kelâbâzî’nin *Meânî’l-ahbâr* adlı eserinde (ancak rivâyetin yer aldığı mezkûr kaynaktan bu bilgiye rastlamadık) ve Kurtubî’nin *Tefsîr*’inde kesin olarak bunun Musa (a.s.) olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Kirmânî, *Kevâkib*, XIII, 28; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 431; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XIV, 268.

⁵⁶⁰ Kadı ‘İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VII, 176; Kurtubî, *Müfhim*, V, 542; Nevevî, *Minhâc*, XIV, 239; Kirmânî, *Kevâkib*, XIII, 220.

⁵⁶¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 432.

⁵⁶² Nevevî, *Minhâc*, XIV, 239.

anlaşılmaktadır. Bu anlamda Kurtubî Neml sûresinin ilgili âyetini⁵⁶³ delil olarak getirmiş ve karıncanın konuşmasını ve Süleyman'ın (a.s.) da onu anlamasını kendine has bir mucize olarak değerlendirmiştir. Hatta bu meselenin Allah'ın meşietinde olup istediği peygamberine veya velîsine bu imkânı sunacağını ve bunun da yadırganmaması gerektiğini dile getirmiştir.⁵⁶⁴

Kıssayı gerçek, yaşanmış bir hâdisе olarak kabul eden şarihler yanında kıssadaki anlatımın temsilî olduğunu belirten Erul, konuya “suçun şahsiliği” ve “hayvanların yaptıklarından sorumlu olmayacakları” ilkeleri çerçevesinde değerlendirmiştir ki, bu anlam kıssanın anlaşılması açısından önemli görünmektedir.⁵⁶⁵

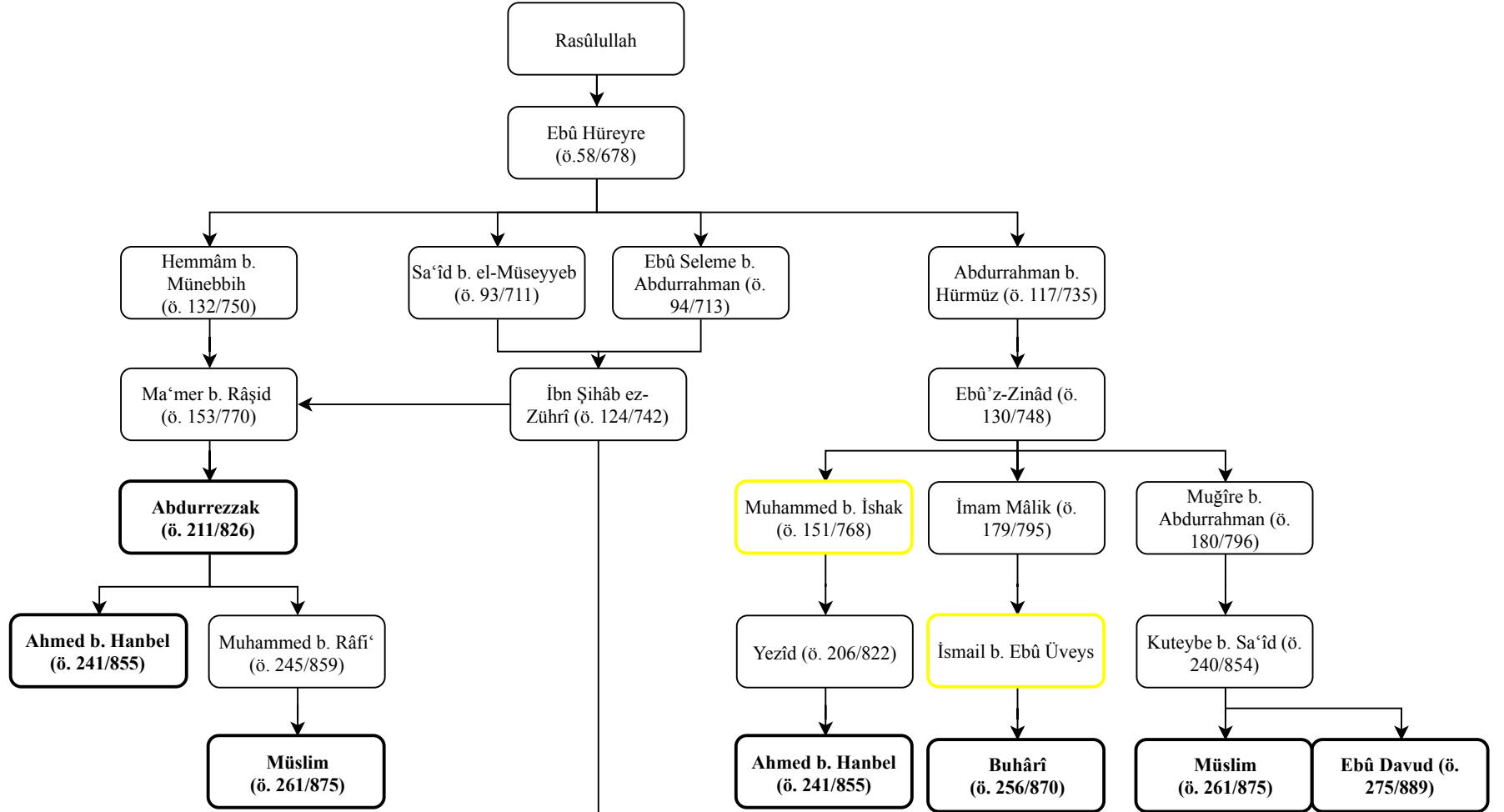
İncelediğimiz bu kıssada bir önceki kıssalarda olduğu üzere “şer‘u men kablena” ilkesine atıfta bulunulmuş; eğer bizim şariatımızda kaldırılmamış ve özellikle de şâriin kullanımında güzel bulunduğunu hissettiren bir şekilde, methedilerek gelmişse bizim için de bağlayıcı olduğu ifade edilmiştir. Ancak şariatımızda ateşle azap etmek yasaklanmıştır.

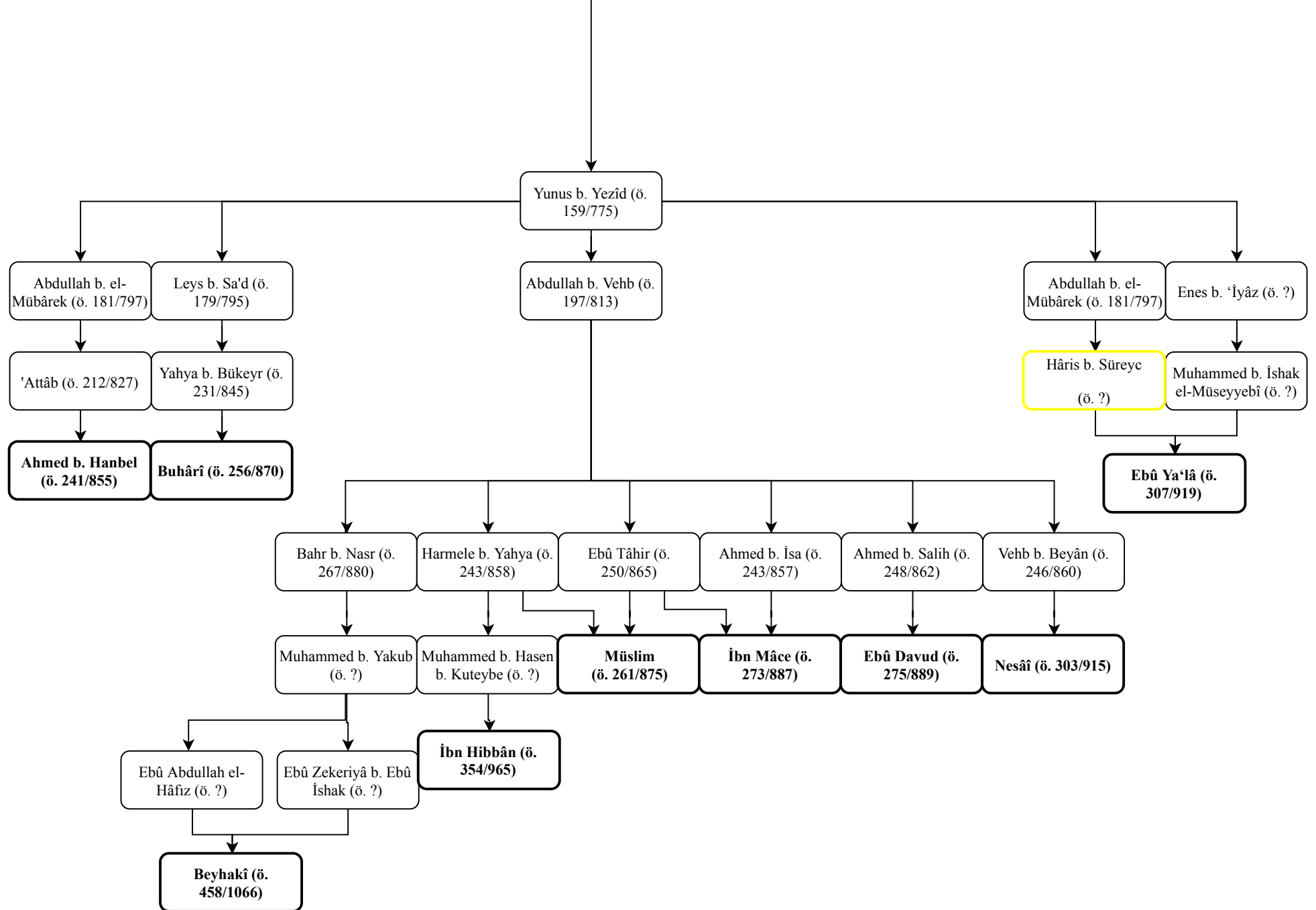
Rivâyetten anlayabildiğimiz kadarıyla Allah bu peygamberini bütün bir karınca yuvasını yakması ve onları yok etmesi sebebiyle kınamıştır. Buna ilave olarak kıssanın sonunda yer alan “*Onlar tesbih eden bir topluluktu*” ifadesi varlıkların Allah'ı kendi lisanınca tesbih ettiğini/andığını göstermektedir.

⁵⁶³ Ordu, karıncalarla dolu vadiye gelince bir karınca şöyle seslendi: “Ey karıncalar! Hemen yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkında olmadan sizi ezip geçmesin!” Neml 27/18.

⁵⁶⁴ Kurtubî, Müfhim, V, 543.

⁵⁶⁵ Erul, Hadislerin Dili, s. 314.





2.13. Hz. Musa'nın Elbiselerini Taşın Kaçırması

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ غُرَاءَ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى سَوْأَةِ بَعْضٍ، وَكَانَ مُوسَى يَغْتَسِلُ وَخَدَهُ فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا إِلَّا أَنَّهُ آذُرٌ. قَالَ: فَذَهَبَ مَرَّةً يَغْتَسِلُ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ فَفَرَّ الْحَجَرُ بِثَوْبِهِ، قَالَ: فَجَمَعَ مُوسَى فِي أَنْفِهِ، يَقُولُ: ثَوْبِي حَجَرٌ، ثَوْبِي حَجَرٌ، حَتَّى نَظَرْتُ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى سَوْأَةِ مُوسَى، فَقَالُوا وَاللَّهِ مَا بِمُوسَى مِنْ بَأْسٍ قَالَ: فَقَامَ الْحَجَرُ بَعْدَ مَا نُظِرَ إِلَيْهِ فَأَخَذَ ثَوْبَهُ وَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَاللَّهِ إِنَّهُ نَدَبَ بِالْحَجَرِ سِتَّةً أَوْ سَبْعَةً مِنْ ضَرْبِ مُوسَى بِالْحَجَرِ"

Sened: Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁶⁶

"İsrâiloğulları çıplak olarak, birbirlerine baka baka yıkanıyorlardı. Hz. Musa ise yalnız yıkanırdı. İsrâiloğulları:

– Allah'a yemin olsun Musa'yı bizimle birlikte yıkanmaktan men eden, ancak onun testisleri şişik/kabarık olmasıdır, derlerdi. Musa (a.s.) bir defa yıkanmaya gitti, elbisesini de bir taşın üstüne koydu. Akabinde taş elbisesini alıp kaçtı. Musa: "Ey taş elbisem, ey taş elbisem!" diyerek, taşın arkasından koştu. Nihayet İsrâiloğulları onu - cırılçıplak- gördüler de: Vallahi Musa'da hiçbir kusur yokmuş, dediler. Musa elbisesini aldı da taşı dövmeye başladı."

Ebû Hüreyre: "Vallahî o taştaki muhakkak altı yâhut yedi vurma izi kalmıştır" dedi.

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁶⁷

2. Ahmed b. Hanbel–Abdurrezzak–Ma'mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁶⁸

3. Ahmed b. Hanbel–Hüseyn b. Muhammed el-Mervezî–Şeybân b. Abdurrahman et-Temîmî–Katâde–Hasen el-Basrî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 44 (no: 60).

⁵⁶⁷ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 44 (no: 60).

⁵⁶⁸ Ahmed, *Müsned*, XIII, 507 (no: 8173).

⁵⁶⁹ Ahmed, *Müsned*, XV, 44 (no: 9091).

- 4a. Ahmed b. Hanbel–Ravh–‘Avf–Hasen el-Basrî–Rasûlullah.⁵⁷⁰
- 4b. Ahmed b. Hanbel–Ravh–‘Avf–Hilâs b. ‘Amr ve Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷¹
5. Ahmed b. Hanbel–Ravh b. ‘Ubâde ve Abdulvahhâb b. ‘Atâ–Sa‘îd b. Ebû ‘Arûbe–Katâde–Hasen el-Basrî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷²
6. Buhârî–İshak b. Nasr–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷³
7. Buhârî–İshak b. Nasr–Ravh b. ‘Ubâde–‘Avf b. Ebû Cemîle–Hilâs b. ‘Amr ve Hasen el-Basrî ve Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷⁴
8. Müslim–Muhammed b. Râfî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷⁵
9. Müslim–Yahya b. Habîb el-Hârisî–Yezîd b. Zürey‘–Halid el-Hazzâ–Abdullah b. Şakîk–Ebû Hüreyre.⁵⁷⁶
10. Tirmizî–‘Abd b. Humeyd–Ravh b. ‘Ubâde–‘Avf b. Ebû Cemîle–Hilâs b. ‘Amr ve Hasen el-Basrî ve Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷⁷
11. İbn Hibbân–Hasen b. Süfyân–Abbâs b. Abdulazîm–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷⁸
12. Beyhakî–Ebû Tâhir–Ebû Ya‘lâ–Muhammed b. Hüseyin–Ahmed b. Yusuf–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁵⁷⁹

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre’den Hilâs b. ‘Amr, Abdullah b. Şakîk, Muhammed b. Sîrîn, Hasen el-Basrî ve Hemmâm b. Münebbih tarikleriyle gelmesi sebebiyle meşhûrdur.

⁵⁷⁰ Ahmed, *Müsned*, XVI, 396 (no: 10678).

⁵⁷¹ Ahmed, *Müsned*, XVI, 396 (no: 10678).

⁵⁷² Ahmed, *Müsned*, XVI, 532 (no: 10914).

⁵⁷³ Buhârî, *Gusûl* 20 (no: 278).

⁵⁷⁴ Buhârî, *Enbiyâ* 28 (no: 3404), *Tefsîr* 248 (no: 4799).

⁵⁷⁵ Müslim, *Hayız* 75 (no: 339), *Fazâil*, 155 (no: 339).

⁵⁷⁶ Müslim, *Fazâil* 156 (no: 339).

⁵⁷⁷ Tirmizî, *Tefsîr* 34 (no: 3221).

⁵⁷⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 94 (no: 6211).

⁵⁷⁹ Beyhakî, *Kübrâ*, I, 306 (no: 959).

Hemmâm'dan Ma'mer, ondan Abdurrezzak rivâyet etmiştir. Abdurrezzak'tan ise Ahmed b. Hanbel, Buhârî hocası İshak b. Nasr, Müslim de Muhammed b. Râfi' tarikini tahrîc etmiştir. Abdurrezzak tarikinın râvileri güvenilirdir. Abdurrezzak rivâyeti Buhârî ve Müslim'in müttefekun aleyh olarak tahrîc ettikleri rivâyettir. Yine el-Arnâvût bu rivâyetin sıhhati ile ilgili: "İsnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir"⁵⁸⁰; İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inin tahkikinde de: "Hadisin isnâdı Müslim'in şartına göre sahihtir. Abbâs el-Anberî dışındaki ricâl, Şeyhayn'ın ricâlidir. Abbâs ise Müslim'in ricâlindendir."⁵⁸¹ demiştir.

Ebû Hüreyre'den gelen diğer rivâyeti Hasen el-Basrî, ondan Katâde rivâyet etmiştir. Katâde'den ise Şeybân ve Sa'îd b. Ebû 'Arûbe rivâyet etmiştir. el-Arnâvût şu bilgilere yer vermiştir: "Hadis sahihtir. Senedin ricâli güvenilirdir ve Şeyhayn'ın ricâlidir. Hasen el-Basrî'nin ise Ebû Hüreyre'den semâi yoktur. Ancak Buhârî ve başka kaynaklarda Muhammed b. Sîrîn'in Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiği mutâbaatı vardır. İbn Sîrîn'in Ebû Hüreyre'den rivâyeti ise sâbittir."⁵⁸² demiştir.

Ebû Hüreyre'den gelen diğer rivâyette ise 'Avf el-A'râbî'nin Hilâs b. 'Amr, Muhammed b. Sîrîn ve Hasen el-Basrî'den rivâyeti vardır. 'Avf'dan Ravh b. 'Ubâde ondan da başkaları rivâyet etmiştir. Kaynaklardan Hilâs b. 'Amr'ın sahabeden, özellikle de Hz. Ali rivâyetlerinde temkinli olmak gerektiği anlaşılmaktadır. Hilâs'ın Ebû Hüreyre'den rivâyeti ile ilgili Ebû Davud'un Ahmed b. Hanbel'den nakledilen "Hilâs Ebû Hüreyre'den hiçbir şey işitmemiştir."⁵⁸³ sözüne Zehebî "Nasıl olur! Onun Ebû Hüreyre'den rivâyeti Buhârî'de vardır." şeklinde itiraz etmiştir. Ancak gerek Ebû Davud'un Ahmed b. Hanbel'den nakli, gerekse Buhârî'nin bu konuda "Onun 'Ammâr

⁵⁸⁰ Ahmed, *Müsned*, XIII, 507.

⁵⁸¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 95.

⁵⁸² Hasen el-Basrî'nin, doğrudan Hz. Peygamber'den veya aradaki râviyi düşürerek bazı sahabeden duymuş gibi naklettiği hadislerin sıhhati konusunda münekkittler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım âlimler, onun güvenilir-zayıf ayırımı yapmaksızın herkesten rivâyette bulunduğu gerekçesiyle bu tür rivâyetlerinin sahih kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Ebû Zûr'a er-Râzî ise onun bu rivâyetlerinden birkaçı hariç diğerlerinin Kur'an ve sahih sünnetle desteklenmesi veya başka tariklerden muttasıl olarak rivâyet edilmesi sebebiyle zayıf olmayacağını söylemişlerdir. Ali b. Medînî de bu tür rivâyetlerden güvenilir râviler tarafından nakledilenlerin çoğunun sahih olduğunu kabul etmiştir. Hadis tenkitçilerinin güvenilirliğinde ittifak ettikleri Hasen el-Basrî'nin, yaşadığı dönem itibariyle isnâdda yer alan râviyi zikretmeyi gerekli görmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun mezkûr rivâyetlerinin başka tariklerden de gelmesi bunların zayıf olmadığı görüşünü destekler mahiyettedir. (Bkz. Yücel, Ahmet, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 303, İstanbul 1997). Nitekim ilgili rivâyet de bu mâhiyette olup Muhammed b. Sîrîn tarikiyle desteklenmektedir.

⁵⁸³ Mizzî, *Tehzîb*, VIII, 366; Zehebî, *Mîzân*, I, 658.

ve Âişe'den semâi vardır, Ebû Hüreyre ve Ali'den rivâyeti ise sahîfe ile dir.”⁵⁸⁴ sözü bu konuda bizi dikkatli olmaya sevk etmektedir.

Hilâs'ın Ebû Hüreyre'den gelen söz konusu rivâyetle ilgili Dârekutnî (ö. 385/995) de şu bilgilere yer vermektedir: “ ‘Avf'ın Hilâs, Hasen ve Muhammed, onların da Ebû Hüreyre'den naklettikleri hadis hususunda ihtilaf edilmiştir. ‘Avf'ın sadece Muhammed'den onun da Ebû Hüreyre'den rivâyeti vardır. Ancak gerek ‘Avf'ın Hilâs'dan onun da Ebû Hüreyre'den gerekse ‘Avf'ın Hasen'den onun da Ebû Hüreyre'den rivâyeti mürseldir.”⁵⁸⁵ Yine Ebû Hüreyre'den Hilâs, İbn Sîrîn ve Hasen el-Basrî'nin rivâyeti ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir:

“Senedde yer alan ‘Avf, İbn Ebû Cemîle el-A'râbî'dir. Ebû Hüreyre'den Hasen, Muhammed ve Hilâs rivâyet etmiştir. Hasen, el-Basrî'dir. Muhammed, İbn Sîrîn'dir ki onun Ebû Hüreyre'den semâi sabittir. Ahmed bu hadisi Ravh'dan, o ‘Avf'tan, o yalnız Muhammed'den o da Ebû Hüreyre tarikiyle tahrîc etmiştir. Hilâs'a gelince, o İbn Ömer el-Basrî'dir.⁵⁸⁶ Buhârî ondan sadece bu rivâyeti tahrîc etmiştir. Hadis hafızları ve cerh-tadil uzmanlarına göre Hasen el-Basrî Ebû Hüreyre'den işitmemiştir. Böyle bir rivâyet mürseldir. Onun Ebû Hüreyre'den işittiğini ileri sürenler ise hata etmiştir.”⁵⁸⁷

Hilâs'a gelince, onun da Ebû Hüreyre'den rivâyetleri mürsel niteliğindedir.

“Hadis tenkitçilerinin güvenilirliğinde ittifak ettikleri Hasan-ı Basrî'nin, insanlar arasında güven duygusunun yaygın olduğu bir dönemde yaşaması sebebiyle isnâdda yer alan râviyi zikretmeyi gerekli görmediği anlaşılmaktadır. Onun tek râvi vasıtasıyla aldığı rivâyetlerde râvi adını zikretmesi, iki veya daha fazla râvi yoluyla aldığı ise hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmesi, ayrıca bu rivâyetlerin başka tariklerden de gelmesi bunların zayıf olmadığı görüşünü desteklemektedir. Hasan-ı Basrî'nin tenkit edilen bir yönü de tedlîs yapmasıdır. Zehebî, onun (حَدَّثَنَا) ‘haddesenâ’ lafzı ile naklettiklerinde güvenilir olduğunu, görüşmediği kimselerden (عَنْ) ‘an’ lafzı ile naklettiği rivâyetlerde ise tedlîs yaptığını ve bunların

⁵⁸⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, I-VIII, Haydarabad ts., III, 227, 228.

⁵⁸⁵ Dârekutnî, *İlelü'l-vâride*, VIII, 299.

⁵⁸⁶ Her ne kadar burada İbn Hacer ‘İbn Ömer el-Basrî’ şeklinde kayıtlasa da ‘İbn ‘Amr’ şeklinde olmalıdır. Zira aynı eserin *Cenâiz* bölümünde ‘Hilâs b. ‘Amr’ şeklinde yer almaktadır. Burada ya matbaa hatası olmuş veya sehven böyle yazılmıştır. Mesela Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 180; *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Ebû'l-Eşbâl Sağîr, Ahmed Şâğîf el-Pâkistânî, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1423, s. 304; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 301; Mübârekfûrî, Ebû'l-'Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Camii't-Tirmizî*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, I-X, Beyrut ts., IX, 86.

⁵⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 530, 531; Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, III, 3207; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, IX, 86.

delil teşkil etmeyeceğini söylemiştir. Ancak edâ sığalarının belirli rivâyet metotlarına delâlet etmek üzere kullanımının yaygınlaşmadığı bir dönemde yaşaması ve hadisi çoğunlukla sahabeden alması sebebiyle Hasan-ı Basrî'nin tedlîslerinin rivâyetlerini olumsuz şekilde etkileyecek durumda olmadığını söylemek mümkündür.”⁵⁸⁸

Bu bilgiler çerçevesinde rivâyetleri mürsel olarak gelen Hasen ve Hilâs tarikinde dikkatli davranmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Zira her ne kadar kaynaklarda mürsel rivâyetler hususunda olumlu görüşler yer alsa da onun bir inkıtâ sebebi olup bu tür rivâyetlerin zayıf olduğunu belirtenler de az değildir.⁵⁸⁹

Şuayb el-Arnâvût râviler hakkında şu ifadelere yer vermiştir:

“ ‘Avf b. Ebû Cemîle el-A‘râbî’nin Hilâs b. ‘Amr el-Hecerî ve Muhammed b. Sîrîn tarikiyle Ebû Hüreyre’den naklettikleri rivâyet İbn Sîrîn tarikinden Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir. Bunun mütâbaatı ise Hilâs tarikidir. Zira onun Ebû Hüreyre’den semâi yoktur.”⁵⁹⁰

Tirmizî de hadisin sıhhati ile ilgili şöyle demiştir:

“Bu hasen sahih bir hadistir”⁵⁹¹ Tirmizî şarihi İbnü’l-‘Arabî de: “Bu hadis, birçok yönden hasen ve sahihtir.”⁵⁹²

Ebû Hüreyre-Abdullah b. Şakîk-Halid el-Hazzâ-Yezîd b. Zürey‘-Yahya b. Habîb tarikin râvilerinin güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rivâyetin bu haliyle mevkûf olduğu görülmektedir. Zira söz Ebû Hüreyre’de kalmakta, Rasûlullah’a ulaşmamaktadır. Bu rivâyeti ise Müslim tahrîc etmiştir.

Sonuç olarak bu rivâyetin Ebû Hüreyre’den meşhûr bir yolla geldiği; Hilâs ‘Amr ve Hasen el-Basrî’nin irsâli nedeniyle bu iki tarikin Mürsel/munkatı‘, Abdullah b. Şakîk tarikin ise mevkûf olduğu görülmektedir. Muhammed b. Sîrîn ve Hemmâm b. Münebbih tarikin ise muttasıl, merfû ve sahih olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁸⁸ Yücel, Ahmet, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, 303, İstanbul 1997.

⁵⁸⁹ Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman el-Bağdâdî, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, thk. Hemmâm Adurrahîm Saîd, Mektebetü’l-Menâr, I-II, Ürdün 1407/1987, I, 536-541.

⁵⁹⁰ Ahmed, *Müsned*, XVI, 397.

⁵⁹¹ Tirmizî, *Tefsîr* 34 (no: 3221). Yani bazı tarikleri itibariyle hasen bazıları itibariyle de sahih olarak gelmiştir, şeklinde anlıyoruz.

⁵⁹² İbnü’l-‘Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî, *‘Aridatü’l-ahvezî bi şerhi Sahîhi’t-Tirmizî*, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, I-XIII, Beyrut trs. XII, 96.

Metin Tahlili

Hemmâm rivâyeti onun *Sahîfe*'si ile Abdurrezzak, İmâm Ahmed, Buhârî, Müslim, İbn Hibbân ve Beyhakî'de yer almaktadır. Burada İsrâiloğulları'nın çıplak yıkandıkları ve birbirlerinin ayıp yerlerine baktıkları, Hz. Musa'nın ise yalnız başına yıkandığı ifade edilmektedir. Rivâyetin sonunda Ebû Hüreyre'nin (وَاللَّهِ إِنَّهُ نَدَبَ بِالْحَجَرِ سِنَّةً أَوْ) (سَبْعَةً مِنْ ضَرْبِ مُوسَى بِالْحَجَرِ) ifadesi bulunmaktadır.

Hilâs, İbn Sîrîn ve Hasen el-Basrî'nin rivâyeti İmâm Ahmed, Buhârî ve Tirmizî'de yer almaktadır. Bu rivâyette (إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا حَيًّا سَتِيرًا، لَا يُرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءً مِنْهُ، فَأَذَاهُ) öncelikle Hz. (مَنْ أَذَاهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالُوا: مَا يَسْتَتِرُ هَذَا التَّسْتُرُ، إِلَّا مِنْ عَيْبٍ يَجْلِدُهُ: إِمَّا بَرَصٌ وَإِمَّا أُذْرَةً: وَإِمَّا آفَةً Musa'nın çok hayâlî olduğu, buna bağlı olarak da neredeyse vücudunun hiçbir yeri görünmeyecek bir tarzda giyindiği ifade edilmiştir. Fakat bu durum İsrailoğulları tarafından “O ancak vücudunda bulunan bir kusur sebebiyle böyle büsbütün örtünüyor ki, bu da ya bir cilt hastalığı, ya husyede şişlik veya bir başka hastalık sebebiyledir” sözü ile eziyet veren bir iftiraya dönüşmüştür. Bu rivâyetin sonunda ise taşa vurulması ile ilgili söz yer almamaktadır.

Abdullah b. Şakîk tariki sadece Müslim'de yer almaktadır. Bu rivâyette (كَانَ مُوسَى) (عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا حَيًّا، قَالَ فَكَانَ لَا يُرَى مُتَجَرِّدًا، قَالَ فَقَالَ: بَنُو إِسْرَائِيلَ: إِنَّهُ أَذُرُ sebeple de örtünmesi vurgulanmıştır. İsrailoğulları ise bu durumu onun husyelerinde şişlik olduğuna bağlamışlardır. Rivâyetin sonunda ise bu kıssa ile ilgili “Ey Müminler! [Peygamberinizin özel hayatı ve eşleri hakkında ileri geri konuşup da] vakti zamanında Musa'ya olmadık eziyetler eden İsrâiloğulları gibi olmayın. Unutmayın ki Allah, Musa'yı onların itham ve iftiralarından aklamıştı. Doğrusu Musa, Allah nazarında çok itibarlı bir şahsiyetti.” âyeti⁵⁹³ indiği ifade edilmiştir.

‘Avf tariki ile gelen İmâm Buhârî, Tirmizî ve Beyhakî'de yer alan rivâyetlerde yukarıdaki âyet yer alırken Hemmâm'ın rivâyetlerinde bu âyet bulunmamaktadır. Aynı şekilde İmâm Müslim'deki Abdullah b. Şakîk rivâyetinde de mezkûr âyetin yer aldığı görülmektedir.

⁵⁹³ Ahzâb 33/69.

‘Avf tarikinde rivâyetin baş kısmında yer alan “Musa (a.s.) çok utangaç ve hayâlî idi. Hayâsından dolayı vücûdunun hiçbir yeri görünmezdi. İsrâiloğulları bu yüzden kendisine eziyet ederler:

– Bunun örtünmesi ya derisinde cilt veya testis iriliği hastalığı ya da başka bir hastalığın varlığı sebebiyledir, derlerdi.” kısmı Hemmâm rivâyetinde yer almamaktadır.

Değerlendirme

Rivâyetlerin yer aldığı kaynaklar ve bunlara bağlı olarak yapılan şerhler dikkatlice incelendiğinde, söz konusu kıssanın iki temel anlamda ele alındığı anlaşılmaktadır.⁵⁹⁴

Bunlardan birincisi, “şer‘u men kablenâ” ilkesi çerçevesinde önceki ümmetlerde çıplak ve tesettüre riâyet ederek yıkanmanın hükümleri, insanın yalnız başına nazarlardan uzak bir durumda çıplak olarak yıkanabileceği hükmü ile ilgili fikhî istinbattır.⁵⁹⁵

İkincisi ise peygamberlerin kavimleri ile ilgili imtihanları ve onların üstün vasıfları olan faziletleri, kavimlerinden gelen eziyetler ve Allah’ın elçileri olan peygamberlerin bunlara sabretmesi meselesidir.⁵⁹⁶

Şarihlerin bir kısmı Hz. Musa’nın (a.s.) kavmi olan İsrâiloğulları’nın avret mahallerinin örtülmesinin vahiyle belirtilen ve Hz. Musa’nın şeriatında gözetilmesi gerekli bir vecibe olmadığını belirtirken; diğer bir kısmı onların Allah’ın ve onun peygamberinin emrine âsî olarak çıplak yıkandıklarını ifade etmiştir.

Şarihlerden birinci kısmı rivâyetlerin başlarında yer alan (إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا حَيًّا),⁵⁹⁷ ve (كَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا حَيًّا، قَالَ فَكَانَ لَا يُرَى مُتَجَرِّدًا) ⁵⁹⁸ أنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ رَجُلًا حَيًّا سَتِيرًا مَا يُرَى مِنْ جُلْدِهِ)

⁵⁹⁴ Buhârî Gusûl ve Ehâdisü'l-Enbiyâ; Müslim ise Hayız ve Fezâil bölümlerinde kıssaya yer vermiştir.

⁵⁹⁵ Bu anlamda Buhârî Gusûl bölümünde (بَابُ مَنْ اغْتَسَلَ غُرْبًا وَخَدَهُ فِي الْخُلُوءِ، وَمَنْ تَسَتَّرَ فَالْتَسَتُّرُ أَفْضَلُ) konu başlığında insanın yalnız başına çıplak olarak yıkanabileceğini örtünmenin ise fazilet olduğunu belirtmiştir. Müslim ise Hayız bölümünde (بَابُ جَوَازِ الْإِغْتِسَالِ غُرْبًا فِي الْخُلُوءِ) konu başlığında ve Beyhakî de Tahâret bölümünde (بَابُ التَّعَرِّيِ إِذَا كَانَ وَخَدَهُ) konu başlığı altında kıssayı serdederek hemen hemen aynı kanaati dile getirmiştir.

⁵⁹⁶ Buhârî Ehâdisü'l-Enbiyâ bölümünde “Ey Müminler! [Peygamberinizin özel hayatı ve eşleri hakkında ileri geri konuşup da] vakti zamanında Musa’ya olmadık eziyetler eden İsrâiloğulları gibi olmayın.” Ahzab Sûresi’nin 69. âyeti ile irtibatlandırarak hem Hz. Musa (a.s.) hem de onun kavmi olan İsrâiloğulları’nın birtakım hususiyetlerine değinerek ilgili kıssaya yer vermiş; Müslim ise söz konusu kıssayı Fezâil bölümünde Musa’nın (a.s.) Fazileti konu başlığı altında zikretmiştir. İbn Hibbân ise Târîh bölümünde İsrâiloğulları’nın Kelîmullah Musa’yı Âdar Hastalığı/Hidrozel/ fıtık ile Ayıplamaları konu başlığı altında zikretmiştir.

⁵⁹⁹ (شَيْءٌ اسْتَحْيَاءٌ مِنْهُ) ifadelerden hareketle İsrâiloğulları şeriatında setr-i avretin olmadığı ve Hz. Musa'nın uygulamasının hayâsı sebebiyle kendine has bir uygulama olduğunu dile getirmiş; diğer bir kısmı ise (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَعْصِلُونَ عُرَاءَهُ يَنْظُرُونَ بَعْضُهُمْ إِلَى سُوءِ بَعْضٍ، وَكَانَ مُوسَى يَعْصِلُ) ve benzer ifadelerden hareketle onların şeriatleri hilafına hareket ederek peygamberlerine karşı geldiklerini, bununla da kalmayıp ona eziyet ettiklerini ifade etmiştir. Aslında rivâyetlerde yer alan âyet de bunu desteklemektedir. Zira bu anlamda Hz. Musa'nın kavmi ile Hz. Muhammed'in ümmeti arasında bir irtibat kurulmuş ve kavminin ona yaptığı gibi bu ümmetin de peygamberlerine eziyet etmemeleri dile getirilmiştir.

Kâdı İyâz (ö. 544/1149) rivâyetlerde Hz. Musa'nın hayâsına vurgu yapan ifadelerden⁶⁰² hareketle setr-i avretin Hz. Musa'nın şeriatında gerekli ve vahiyle bildirilen bir husus olmadığını dile getirmiştir. Hz. Musa'nın onların çıplak yıkanmalarını yadırgamaması ve (حَتَّى نَظَرْتُ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى سُوءِ مُوسَى) ifadeleriyle de Allah'ın Hz. Musa'yı onların sözlerinden temize çıkarmasını da ancak ona/onun avret mahalline bakmalarından hareketle İyâz, söz konusu görüşüne bu gerekçeleri mesned ve delil olarak göstermiştir.⁶⁰³

Kirmânî (ö. 786/1384) her iki durumun da muhtemel olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰⁴

İbn Hacer (ö. 852/1449) Buhârî'de yer alan (لَا يُرَى مِنْ جُلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءٌ مِنْهُ) ifadeden hareketle daha ihtiyatlı bir dille “Onların çıplak olarak yıkanmaları şeriatlerinde kendileri için caiz olan bir durum olduğunu hissettiriyor. Hz. Musa'nın örtünmesi ise ancak hayâsı sebebiyledir.”⁶⁰⁵

Aynî (ö. 855/1451) ise “Hz. Musa onların çıplak yıkanmalarını yadırgamamıştır. Eğer böyle bir durum onlar için haram olmuş olsaydı Musa (a.s.) bu durumu mutlaka yadırgardı.”

⁵⁹⁷ Buhârî, Tefsîr 248 (no: 4799).

⁵⁹⁸ Buhârî, Enbiyâ 28 (no: 3404).

⁵⁹⁹ Tirmizî, Tefsîr 34 (no: 3221).

⁶⁰⁰ Mesela bkz. Müslim, Fazâil 155 (no: 339).

⁶⁰¹ Mesela bkz. Buhârî, Enbiyâ 28 (no: 3404).

⁶⁰² Buhârî, Tefsîr 248 (no: 4799), Buhârî, Enbiyâ 28 (no: 3404); Tirmizî, Tefsîr 34 (no: 3221).

⁶⁰³ Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 350.

⁶⁰⁴ Kirmânî, *Kevâkib*, III, 141.

⁶⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 531.

dedikten sonra “Onun yalnız başına yıkanması ise bir vucûb ifade ettiği için değil, hayâsı sebebiyle böyle yapıyordu.”⁶⁰⁶ demiştir.

Her ne kadar Kirmânî ve İbn Hacer kesin bir kanaat belirtmese de söz konusu birinci görüşte olanlar, örtünmenin Hz. Musa’ya has bir durum olup bunun İsrâiloğulları için bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir. Gerçekten de Kur’ân-ı Kerim’de İsrâiloğulları’nın Allah’ın emir ve yasaklarına, bu tebliği getiren peygamberlere karşı tutum ve davranışlarına genişçe yer verilmiştir. Bütün bunlar düşünüldüğünde ve çıplaklığın yerilen tesettürün ise insanlık için evrensel bir değer olması bu görüşe uygun düşmemektedir. Kanaatimizce bu yorum çok da isabetli görünmemektedir.

Kurtubî (ö. 656/1258) bu konuda diğerlerinden farklı bir görüş ileri sürmüştür. O, rivâyetlerdeki (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ غُرَاهُ، يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى سَوْأَةِ بَعْضٍ. وَكَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَغْتَسِلُ وَخَدَهُ) “Birbirlerinin ayıp yerlerine bakarak yıkanıyorlardı” ve benzer ifadelerden yola çıkarak şu bilgilere yer vermiştir:

“İsrâiloğulları kendi şeriatlerine ve Hz. Musa’ya muhalif olarak böyle yapmışlardır ki, bu da onların azgınlıkları cümlesinden olup Musa (a.s.) şeraitine uyma ve onu örnek alma hususunda ne kadar kayıtsız ve ilgisiz olduklarını göstermektedir. Zira görmez misin ki, Musa (a.s.) yıkanırken setr-i avrete dikkat ediyor. Gerçekten onlar muvafakat ehli ve akıllı kimseler olsalardı; mutlaka ona uyarlar ve onu kendilerine örnek edinirlerdi. Bundan da öte onlar muhalefetle yetinmemiş, işi ona olmadık şeyleri nispet ederek eziyet etmeye kadar vardırmışlardır.”⁶⁰⁷

Bu görüşü ile Kurtubî öncelikle İsrâiloğulları’nın, bizim de yukarıda bir nebze olsun değindiğimiz, karakteristik özelliklerini göz önüne alarak kıssayı yorumlamıştır.

Buraya kadar kıssa ile ilgili yorumları değerlendirirsek; hem Kur’ân âyetleri hem de bu rivâyeti dikkate aldığımızda Kurtubî’nin meseleye bakışının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Kıssanın belki de en dikkat çeken yeri ise Hz. Musa’nın, elbiselerini üzerine koyduğu taşın alıp kaçmasıdır. Şerhlere baktığımızda bu meselenin Allah’ın peygamber olarak gönderdiği kullarına has bir durum yani mucize olarak değerlendirildiği görülmektedir. Âlimler arasında bu hususta herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda Kadı İyâz ve Nevevî şu bilgilere yer vermiştir:

⁶⁰⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, III, 231, XV, 302.

⁶⁰⁷ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 189.

“Burada cansız bir varlık olan taş hakkında hârikulâde bir durum söz konusudur. Bu taş hakkında Musa (a.s.) ile ilgili iki büyük mucize gerçekleşmiştir: Birincisi, taşın onun elbiselerini İsrâiloğulları’nın önde gelenlerinin yanına kadar alıp kaçmasıdır. Diğer de onun asası ile vurduğu taşta asanın izinin kalmasıdır.”⁶⁰⁸

İbn Hacer de “Taşın onun elbiselerini İsrâiloğulları’nın önde gelenlerinin yanına kadar alıp kaçması ancak, ona bu iftirayı atan/atanların orada olması ile bir anlam kazanır. Yoksa söz konusu taşın orada durmasının hiçbir anlamı olmaz.” demiştir. Yine o, yukarıdaki mucize ile ilgili görüşlere muvafakatla birlikte insan tabiatının bedene nasıl galebe çaldığını şu ifadelerle gözler önüne sermektedir:

“Gerçekten insana, tabiatı galip gelir! Nitekim Musa (a.s) bu taşın, elbiselerini ancak Allah’ın bir emri olarak götürdüğünü kesin bildiği halde sanki o akıllıymış gibi hareket ederek ona vurmuştur.”⁶⁰⁹

Böylece hiç arzulanmayan bu durumda Hz. Musa’nın fârik vasfı ve onun belirgin tabiatı olan kızgınlığın nasıl da kendini gösterdiğini açık ve net bir şekilde görebilmekteyiz. Kurtubî ise bu konuda şöyle demiştir:

“Allah Hz. Musa’yı onların söylediklerinden hârikulâde bir yolla berî kılmıştır. Böylece hem onun sadakati hususunda hem de onlar aleyhinde getirilen delillerde mübalağa vardır.”⁶¹⁰

Peygamberler hem yaratılış hem de ahlâk bakımından gayet mükemmel yaratılmış olup her türlü bedenî kusurlar yanında batınî hastalıklardan arındırıldıkları ve ayıplardan da salim oldukları hususunda âlimler hem fikirdirler.⁶¹¹

Merak noktası olan konulardan biri de kıssanın sonunda Ebû Hüreyre’ye ait olduğu görülen (وَاللَّهِ إِنَّهُ نَذَّبَ بِالْحَجَرِ سِنَّةً أَوْ سَبْعَةَ مِنْ ضَرْبِ مُوسَى بِالْحَجَرِ) sözün kaynağı meselesidir. Acaba Ebû Hüreyre bu taşı nerede gördü veya bu bilgiyi nereden aldığı merak konusudur.

Bir diğer ihtimal de bu sözün hadisin son bölümü olup merfû nitelikli olabileceğidir. Zira Ebû Hüreyre’nin böyle bir bilgiye sahip olmasının imkânı yoktur.

⁶⁰⁸ Kadı ‘İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VII, 350; Nevevî, *Minhâc*, XV, 127; Kirmânî, *Kevâkib*, III, 140; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 532; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 302.

⁶⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 532.

⁶¹⁰ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 189.

⁶¹¹ Kadı ‘İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VII, 349; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 189; Nevevî, *Minhâc*, XV, 127; Kirmânî, *Kevâkib*, III, 141; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 532; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 302.

Bu hususta İbn Hacer “Görünen o ki bu kısım hadisın devamıdır.”⁶¹² diyerek bu konudaki görüşünü beyan etmiştir.

Kıssadan gusül, yalnız başına yıkanan kimsenin dikkat edeceği hususiyetler, zarûret hallerinde avret yerlerin açılması vs. durumlardaki kişi ve daha önceki milletlerde çıplak ve tesettüre riâyet ederek yıkanma hakkında birtakım hükümler de söz konusu edilmiştir.⁶¹³

Hz. Musa (a.s.) ile bir kısım İsrâiloğulları arasında geçen bu olayda onların karakterleri, sosyal hayatı ve banyo kültürleri hakkında bilgi verilmektedir.

Allah’ın seçkin elçileri olan nebiler ve rasûller, yaratılış ve ahlâkî hususlarda kusurlardan uzaktır.⁶¹⁴ Bunun da ötesinde Allah onları fizyolojik ve psikolojik olarak mükemmel yaratmış,⁶¹⁵ kendilerine tâbi olanları nefret ettirecek noksanlıklardan ve fizyolojik ayıplardan berî tutmuştur. Bu anlamda insanlık tarihinde Allah’ın a‘mâ, tek gözlü, topal, dilsiz, cilt hastalığı olan, cüzamlı ve benzer bir noksanlık ve eksiklik ifade eden hastalıkla yarattığı hiçbir kimseden nebi ve rasul gönderdiği duyulmamıştır.⁶¹⁶

İnsandaki ar ve hayâ vasfı müminlerin en güzel vasıflarındandır. Bu vasıflar hususunda müminlerin en önde gelenleri de şüphesiz peygamberlerdir. Hz. Musa da bu vasıfta önde gelenlerdendir. Avret mahallinin örtülmesi Hz. Âdem’den kıyamete kadar apaçık bir sünnet/takip edilen yaşam tarzı olmuştur.⁶¹⁷

Sonuç itibariyle incelediğimiz kıssada iki temel mesele dikkat çekmektedir:

Birincisi, peygamberlerin kavimleri ile ilgili imtihanları ve onların üstün vasıfları olan faziletleri, kavimlerinden gelen eziyetler ve Allah’ın elçileri olan peygamberlerin bunlara sabretmesi meselesidir.

İkincisi ise, “şer‘u men kablenâ” ilkesi çerçevesinde önceki ümmetlerde çıplak yıkanma ve/veya tesettüre riâyet etmenin hükümleri, insanın yalnız başına, insanların

⁶¹² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 531.

⁶¹³ Mesela bkz. Kadı ‘İyâz, *İkmâlü’l-Mu‘lim*, VII, 350, 351; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 190, 191; Nevevî, *Minhâc*, XV, 127; Kirmânî, *Kevâkib*, III, 140; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 500-502, VI, 532; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, III, 231, XV, 302.

⁶¹⁴ Kâdî ‘İyâz, *İkmâl*, II, 189; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 191; İbn Melek, *Mebârik*, III, 46; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 532.

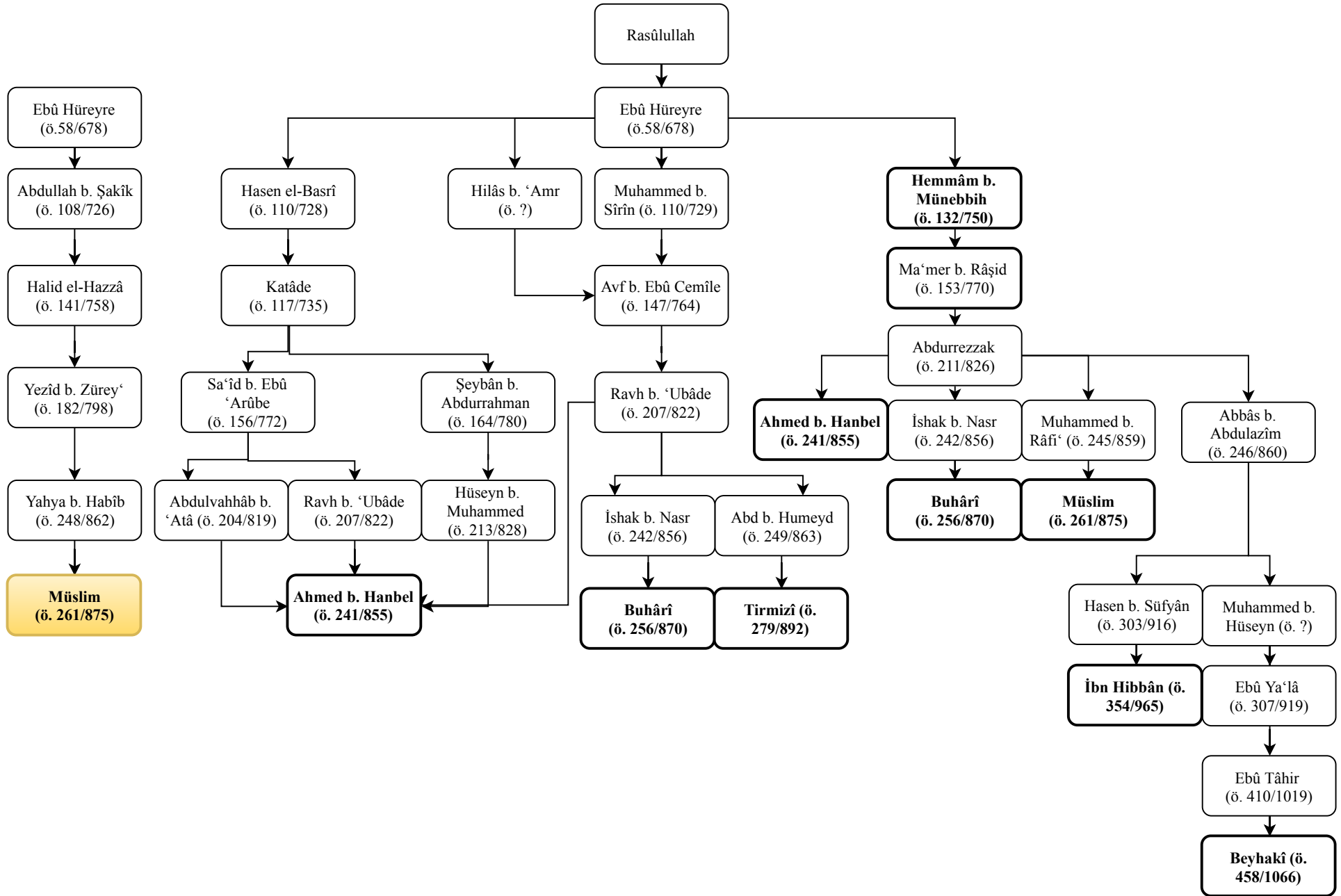
⁶¹⁵ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 189; İbn Hacer, *Feth*, VI, 532; Aynî, *İrşâd*, III, 231.

⁶¹⁶ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 189, 190.

⁶¹⁷ İbnü’l-‘Arabî, *‘Ârida*, XII, 96, 97.

bakışlarından uzak bir durumda çıplak olarak yıkanabilecekleri hükmü ile ilgili fikhî istinbat ve bu çerçevede bazı hükümlerden bahsedilmiştir.





2.14. Hz. Musa ile Hızır'ın Yolcuğu

Übey b. Ka'b tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsne'd*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: ثنا سُفْيَانُ قَالَ: ثنا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ نَوْفًا الْبَكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى صَاحِبَ الْخَضِرِ لَيْسَ مُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّمَا هُوَ مُوسَى آخَرُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ؛ حَدَّثَنَا أَبِي بْنُ كَعْبٍ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "قَامَ مُوسَى خَطِيئًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فُسِيلُ أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟ فَقَالَ: أَنَا أَعْلَمُ، فَعَتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَزِدْ الْعِلْمَ إِلَيْهِ فَقَالَ: إِنَّ لِي عَبْدًا بِمَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ قَالَ مُوسَى أَيُّ رَبِّ فَكَيْفَ لِي بِهِ؟ قَالَ: تَأْخُذُ حَوْتَاً فَتَجْعَلُهُ فِي مِكَتَلٍ ثُمَّ تَنْطَلِقُ، فَخَيْئَمًا فَقَدْتَ الْحَوْتَ فَهُوَ ثُمَّ فَأَخَذَ حَوْتَاً فَجَعَلَهُ فِي مِكَتَلٍ ثُمَّ انْطَلَقَ وَانْطَلَقَ مَعَهُ فَتَاهُ يُوشَعَ بْنُ نُونٍ حَتَّى إِذَا انْتَهَى إِلَى الصَّخْرَةِ وَضَعَا رُءُوسَهُمَا فَتَأَمَّا وَاضْطَرَبَ الْحَوْتُ فِي الْمِكَتَلِ فَخَرَجَ مِنْهُ فَسَقَطَ فِي الْبَحْرِ {فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا} وَأَمْسَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الْحَوْتَ حَزَنَةَ الْمَاءِ فَصَارَ عَلَيْهِ مِثْلُ الطَّاقِ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ مُوسَى نَسِيَ صَاحِبَهُ أَنْ يُخْبِرَهُ بِالْحَوْتَ فَانْطَلَقَا بَقِيَّةَ يَوْمِهِمَا وَلَيْلَتِهِمَا حَتَّى إِذَا كَانَ مِنَ الْعَدَا قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ {أَتَيْنَا عِدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا}

قَالَ وَتَمَّ يَجِدُ مُوسَى النَّصَبَ حَتَّى جَاوَزَ الْمَكَانَ الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ فَقَالَ لَهُ فَتَاهُ {أَرَأَيْتَ إِذْ أُوتِينَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ وَمَا أَتْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا} قَالَ وَكَانَ لِلْحَوْتَ سَرَبًا وَلِمُوسَى وَفَتَاهُ عَجَبًا فَقَالَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ {ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَإِذَا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا} قَالَ رَجَعَا يُفَصِّلَانِ آثَارَهُمَا حَتَّى إِذَا انْتَهَيَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِذَا رَجُلٌ مُسَجًّا نَوْبًا فَسَلَّمَ عَلَيْهِ مُوسَى فَقَالَ الْخَضِرُ وَأَيُّ بِأَرْضِكَ السَّلَامُ قَالَ أَنَا مُوسَى قَالَ مُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ؟ قَالَ: نَعَمْ أَتَيْتُكَ لِتُعَلِّمَنِي بِمَا عُلِّمْتَ رُشْدًا، قَالَ الْخَضِرُ: إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا يَا مُوسَى إِنِّي عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعَلَى عِلْمِيهِ لَا تَعْلَمُهُ، وَأَنْتَ عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعَلَى عِلْمِكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا أَعْلَمُهُ، فَقَالَ لَهُ مُوسَى {سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا} قَالَ الْخَضِرُ {فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِرَكَ} فَتَمَّ مِنْهُ دِكْرًا {فَانْطَلَقَا بِمَشِيَانٍ عَلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ فَمَرَّتْ بِهِمْ سَفِينَةٌ فَكَلَّمُوهُمْ أَنْ يَحْمِلُوهُمْ فَعَرَفُوا الْخَضِرَ فَحَمَلُوهُمْ بِغَيْرِ نَوْلٍ فَلَمَّا رَكِبَا السَّفِينَةَ لَمْ يُفَجِّحْ مُوسَى إِلَّا وَالْخَضِرُ قَدْ قَلَعَ لَوْحًا مِنَ الْوُحَا مِنَ السَّفِينَةِ بِالْقُدُومِ فَقَالَ مُوسَى: قَوْمٌ حَمَلُونَا بِغَيْرِ نَوْلٍ عَمَدَتْ إِلَى سَفِينَتِهِمْ فَخَرَقَتْهَا لِتَغْرِقَ أَهْلَهَا {لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا} قَالَ الْخَضِرُ: {أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا}

قَالَ لَهُ مُوسَى {: لَا تَوَاضِعْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي غَسْرًا} قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَكَانَتْ الْأُولَى مِنْ مُوسَى نِسْيَانًا، قَالَ: وَجَاءَ عُصْفُورٌ فَوَقَعَ عَلَى خَرْفِ السَّفِينَةِ فَفَقَرَ فِي الْبَحْرِ نَفْرَةً فَقَالَ لَهُ الْخَضِرُ: مَا نَقَصَ عِلْمِي وَعِلْمُكَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ إِلَّا بِرَأْسِهِ فَأَقْتَلَعَهُ بِيَدِهِ فَقَتَلَهُ، قَالَ لَهُ مُوسَى: {أَقْتَلْتُ نَفْسًا رَكْبَةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا نُكْرًا} {قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا} وَهَذِهِ أَشَدُّ مِنَ الْأُولَى {قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنَ لَدُنِّي عُذْرًا} قَالَ {فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَتَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ} قَالَ: مَائِلٌ، فَقَالَ الْخَضِرُ بِيَدِهِ هَكَذَا فَأَقَامَهُ، فَقَالَ مُوسَى قَوْمٌ أَتَيْنَاهُمُ

وَمَا يُطْعَمُونَا وَمَا يُصَيِّفُونَا {لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا} {قَالَ: هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا} قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”وَدِدْنَا أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ صَبَرَ حَتَّى يُعْصَى عَلَيْنَا مِنْ خَيْرِهِمَا“

Sened: Humeydî-Süfyân b. ‘Uyeyne-‘Amr b. Dînâr-Sa‘îd b. Cübeyr:⁶¹⁸

– İbn ‘Abbâs’a ‘Nevf el-Bekâlî Hızır’ın arkadaşı olan Musa, İsrâiloğulları’nın Musa’sı değildir; o başka bir Musa’dır’ diye iddia ediyor, dedim. Bunun üzerine İbn Abbâs:

– Allah’ın düşmanı yalan söylemiş, Übey b. Ka‘b Peygamber’i şöyle derken işittiğini bize anlattı:

“Musa, İsrâiloğulları’na bir konuşma yaptı. Kendisine:

– İnsanların en âlimi kimdir? diye soruldu.

– Benim, dedi. Bu hususta ilmi Allah’a isnat etmediğinden dolayı Allah onu uyardı da:

– Evet, iki denizin birleştiği yerde benim bir kulum var, işte o senden daha âlimdir, buyurdu. Musa:

– Rabbim, onu görmeyi bana kim tekeffül eder, ona nasıl yol bulayım? dedi.

Ona:

– Bir balık alır ve onu bir zenbil içinde taşırsın. Onu nerede kaybedersen o kulum işte oradadır, dedi. Musa bir balık aldı ve onu bir zenbil içine koydu. Bundan sonra Musa, hizmetindeki genç Yûşa‘ b. Nûn ile birlikte gitti. Nihayet o kayanın yanına varınca koyup kafayı uyudular. Bu arada balık debelendi ve zenbilden çıkıp denize düştü. ‘Balık da denize dalıp gözden kayboldu.’⁶¹⁹ Allah balığı suyun akışına saldı. (Balık) şöyle kemer halkası gibi oldu” demiştir. Uyandıktan sonra o gecenin kalanı ile bütün gün yürüdüler. Nihayet sabah olunca Musa hizmetçisine:

– Getir artık şu öğlen azığımızı. Zira bu yolculuk bizi gerçekten çok hırpaladı,⁶²⁰ dedi. Hâlbuki Musa, Allah’ın emrettiği o yerin ötesine geçmedikçe yorgunluk duymamıştı. Delikanlı, Musa’ya:

⁶¹⁸ Humeydî, Müsned, I, 363 (no: 375).

⁶¹⁹ Kehf 18/61.

⁶²⁰ Kehf 18/62.

– “Tüh, gördün mü sen!” dedi. “O kayanın yanında mola verdiğimizde balığı unutmuşum. Sana bundan söz etmemi unutturan da şeytandan başkası olmasa gerek. Doğrusu balık, inanılmaz biçimde canlanarak denize dalıp gitti. ⁶²¹ Balığın girmesi için suda bir oyuk meydana geldi. Deniz içinde böyle bir yolun açılması Musa ile hizmetçisince hayret edilecek birşey olmuştu. Bunun üzerine Musa gence:

– “İşte bizim aradığımız yer orası!” dedi. Derhal yola koyulup geldikleri istikameti takip ederek tekrar o kayanın yanına vardılar. ⁶²² Taşın yanına varınca bir de baktılar ki, bir elbiseye bürünmüş bir adam duruyor. Musa ona selâm verdi. O da selâmını aldı ve:

– Senin bulunduğun bu yerde selâm ne zamandan beri verilir? dedi. Musa:

– Ben Musa’yım, dedi. O:

– İsrâiloğulları’nın Musa’sı mı? diye sordu.

– Evet, sana öğretilen rüşd ve hidâyetten bana birşey öğretmen için senin yanına geldim, dedi. Hızır Musa’ya:

– Sen benimle birlikte olup bitecek şeylere tahammül edemezsin. Ben, Allah’ın bana öğrettiği öyle bir ilim üzerindeyim ki, sen onu bilemezsin. Sen de Allah’ın öğrettiği, Allah ilminden öyle bir ilim üzerindesin ki, onu da ben bilemem, cevâbını verdi. Musa ona:

– Doğru olanı kavramam ve hep doğru olan şeyi yapmam için, sana verilen bilgiden bana da öğretir misin? Bunun için sana tâbî olmama izin verir misin? dedi. O da:

– Doğrusu sen benim benimle birlikte olmaya asla sabredemezsin. İçyüzünü kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin!? dedi. O da:

– Allah dilerse beni sabredici bulacaksın, sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim, dedi. O:

– Eğer bu sûretle bana tâbî olacaksan ben sana anıp söyleyinceye kadar sen bana hiçbirşey sorma, dedi.

⁶²¹ Kehf, 18/63.

⁶²² Kehf, 18/63.

‘Bundan sonra deniz kıyısında yürüyerek gittiler. Onların yanlarına bir gemi uğradı. Kendilerini gemiye almaları için gemicilerle konuştular. Gemiciler Hızır’ı tanıdılar ve onları ücretsiz olarak gemiye aldılar. Derken Hızır, eline bir keser aldı da geminin tahtalarından birini söktü.’ Musa ona:

– Sen ne yaptın! Adamlar bizi ücretsiz olarak gemilerine almışlarken sen gemilerine kastedip içindekileri batırmak için mi deliyorsun!? Andolsun, sen büyük bir iş yaptın, dedi. Hızır:

– Sana beraberimde asla sabredemezsin demedim mi? dedi. Musa:

– Unuttuğum şeyden dolayı beni muâhaze etme, şu arkadaşlığımızda bana güçlük çıkarma, dedi. Rasûlullah: ‘Hakikaten bu, Musa’nın ilk unutmasıydı.’ dedi. Bir serçe geldi, geminin kenarına kondu. Denizden bir iki gaga su aldı. Hızır, Musa’ya:

– Musa! Benim ilimle senin ilmin, Allah’ın ilminden bu serçenin gagasıyla denizden aldığı su kadar bile eksiltmez, dedi. Bir süre sonra gemiden indiler. Sahilde bu ikisi yürürken Hızır, arkadaşlarıyla oynayan bir çocuğa baktı ve hemen onun başını tuttu ve boynunu kırarak onu öldürdü.

Musa ona:

– Başka bir cana karşılık [kısasa kısas] olmaksızın mâsûm bir cana kıydın hâ!? Sen çok kötü bir iş yaptın, dedi. Bilge kişi:

– Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydim sana!? dedi. Bu durum öncekinden daha sıkıntılıydı. Musa:

– Eğer bundan böyle sana soru sorarsam benimle arkadaşlık/yoldaşlık etmezsin. Çünkü artık benden işitebileceğin kadar özür işittin, diye karşılık verdi. Yine yola koyuldular. Sonunda bir kasabaya varıp oradaki halktan yiyecek istediler. Fakat halk onlara konukseverlik göstermeye yanaşmadı. Derken, Musa ve bilge kişi o kasabada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Musa:

– Yıkılmaya yüz tutmuş, dedi. Hızır onu eliyle şöyle yaptı ve onu doğrultuverdi. Musa:

– Bunlar, kendilerine geldiğimiz, bizlere yemek yedirmeyen ve bizleri misafir olarak ağırlamayan bir kavimdir. “Eğer isteseydin bu iş karşılında ücret alabilirdin”, dedi. Bilge kişi ise:

– “Artık yollarımızı ayırmanın zamanı geldi.” dedi ve ekledi: Bir türlü sabır ve tahammül gösteremediğin bütün bu olayların iç yüzünü şimdi sana açıklayacağım.” dedi. Hz. Peygamber: “Allah’ın bize o ikisinin haberinden (daha çok şeyler) anlatması için Musa’nın sabretmesini ne kadar isterdik!” buyurdu.⁶²³

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Humeydî–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶²⁴
2. Abdullah–Ahmed–Velîd b. Müslim ve Muhammed b. Mus‘ab–Evzâ‘î–İbn Şihâb ez-Zührî–‘Ubeydullâh b. Abdullah–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶²⁵
3. Abdullah–Ahmed–‘Amr b. Muhammed b. Bükeyr en-Nâkîd–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶²⁶
4. Abdullah–Ahmed–Behz b. Esed–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶²⁷
5. Abdullah–Ahmed–Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe–‘Ubeydullâh b. Musa–İsrâîl–Ebû İshak es-Sebî‘î–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶²⁸
6. Abdullah–Ahmed–Abdullah b. İbrahim–Hişâm b. Yusuf–İbn Cüreyc–Ya‘lâ b. Müslim ve ‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶²⁹

⁶²³ Genelde Hızır, özelde Musa–Hızır meselesi başlı başına bir çalışma konusudur. Başta Tefsir, Hadis, Kelam vd. ilim dalları olmak üzere birçok İslamî ilimle irtibatı bulunan bu mesele pek çok tartışmalara da konu olmuştur. Biz daha çok ilgili rivâyetler ve Hadis ilmi açısından kıssayı ele alacak ve çeşitli yönleriyle incelemeye gayret edeceğiz.

Kur’an’da Musa ile Hızır’ın iki denizin birleştiği yerde (mecmau’l-bahreyn) buluştuğu bildirilmekte ve müfessirler bu yeri Akdeniz’le Atlas Okyanusu’nun birleştiği Cebelitârik Boğazı, Nil’in Akdeniz’e döküldüğü yer, Kızıldeniz’in Hint Okyanusu’na açıldığı Aden Boğazı, Ürdün ırmağının Taberiye gölüne döküldüğü yer, Nil’in iki kolunun birleştiği yer ve İstanbul Boğazı gibi çeşitli coğrafi bölgelerle ilişkilendirmektedir. Coğrafi bakımdan Musa ile Hızır’ın bir araya geldiği yer Sînâ yarımadasının Akabe ve Süveyş körfezlerinin birleştiği alt ucu olmalıdır. Hz. Musa, Sînâ yarımadasının alt ucuna yakın Sînâ dağında ilâhî vahyi aldıktan sonra Kehf Sûresi’nde anlatılan (Kehf 18/60-82) Hızır’la buluşma gerçekleşmiştir. Harman, “Yuşa’ ”, *DİA*, XLIV, 44, İstanbul 2013.

⁶²⁴ Humeydî, *Müsned*, I, 363 (no: 375).

⁶²⁵ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 36 (no: 21109).

⁶²⁶ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21114).

⁶²⁷ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 48 (no: 21117).

⁶²⁸ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 50 (no: 21118).

⁶²⁹ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 53 (no: 21119).

7. Abdullah–Ahmed–Muhammed b. Yakub–Mu‘temir b. Süleyman–Süleyman–Rakabe–Ebû İshak es-Sebî‘î–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³⁰

8. ‘Abd b. ‘Ubeyd–‘Ubeydullâh b. Musa–İsrâîl–Ebû İshak es-Sebî‘î–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³¹

9. Buhârî–Muhammed b. Ğureyr ez-Zührî–Yakub b. İbrahim–İbrahim b. Sa‘d–Salih b. Keysân–İbn Şihâb ez-Zührî–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³²

10. Buhârî–Halid b. Halî–Muhammed b. Harb–Evzâ‘î–İbn Şihâb ez-Zührî–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³³

11. Buhârî–Abdullah b. Muhammed–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³⁴

12. Buhârî–‘Amr b. Muhammed–Yakub b. İbrahim–İbrahim b. Sa‘d–Salih b. Keysân–İbn Şihâb ez-Zührî–Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³⁵

13. Buhârî–Ali b. Abdullah–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³⁶

14. Buhârî–Humeydî–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³⁷

15. Buhârî–İbrahim b. Musa–Hişâm b. Yusuf–İbn Cüreyc–Ya‘lâ b. Müslim ve ‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³⁸

16. Buhârî–Kuteybe b. Sa‘îd–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶³⁹

⁶³⁰ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 58 (no: 21120).

⁶³¹ ‘Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed b. Nasr el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi ‘Abd b. Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Semarrâî, Mektebetü’s-Sünne, Kahire 1408/1988, s. 87 (no: 169).

⁶³² Buhârî, *İlim* 16 (no: 74).

⁶³³ Buhârî, *İlim* 19 (no: 78).

⁶³⁴ Buhârî, *İlim* 44 (no: 122).

⁶³⁵ Buhârî, *Enbiyâ* 27 (no: 3400).

⁶³⁶ Buhârî, *Enbiyâ* 27 (no: 3401).

⁶³⁷ Buhârî, *Tefsîr* 198 (no: 4725).

⁶³⁸ Buhârî, *Tefsîr* 199 (no: 4726).

⁶³⁹ Buhârî, *Tefsîr* 200 (no: 4727).

17. Buhârî–Abdullah b. Muhammed–‘Amr b. Ebû Seleme–Evzâ‘î–İbn Şihâb ez-Zührî–Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴⁰

18. Müslim–‘Amr b. Muhammed en-Nâkıd/İshak b. İbrahim/‘Ubeydullâh b. Sa‘îd/Muhammed b. Ebû Ömer–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴¹

19. Müslim–Harmeile b. Yahya–İbn Vehb–Yunus–İbn Şihâb ez-Zührî–Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴²

20. Müslim–Abdullah b. Mesleme–Mu‘temir b. Süleyman–Süleyman–Rakabe–Ebû İshak es-Sebî‘î–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴³

21. Tirmizî–İbn Ebû Ömer–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴⁴

22. Nesâî–Ahmed b. Süleyman–‘Ubeydullâh b. Musa–İsrâîl–Ebû İshak es-Sebî‘î–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴⁵

23. Nesâî–İbrahim b. el-Müstemir–Salt b. Muhammed–Mesleme b. ‘Alkame–Davud b. Ebû Hind–Abdullah b. ‘Ubeyd–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs.⁶⁴⁶

24. Nesâî–Muhammed b. Abdula‘lâ–Mu‘temir b. Süleyman–Süleyman–Rakabe–Ebû İshak es-Sebî‘î–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴⁷

25. Nesâî–Kuteybe b. Sa‘îd–Süfyân b. ‘Uyeyne–‘Amr b. Dînâr–Sa‘îd b. Cübeyr–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴⁸

26. İbn Hibbân–İbn Kuteybe–Harmeile b. Yahya–İbn Vehb–Yunus–İbn Şihâb ez-Zührî–Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–İbn Abbâs–Übey b. Ka‘b–Rasûlullah.⁶⁴⁹

⁶⁴⁰ Buhârî, *Tevhîd* 31 (no: 7478).

⁶⁴¹ Müslim, *Fazâil* 170 (no: 2380).

⁶⁴² Müslim, *Fazâil* 174 (no: 2380).

⁶⁴³ Müslim, *Kader* 29 (no: 2661).

⁶⁴⁴ Tirmizî, *Tefsîr* 19 (no: 3149).

⁶⁴⁵ Nesâî, *Kübrâ*, V, 360 (no: 5813).

⁶⁴⁶ Nesâî, *Kübrâ*, X, 159 (no: 11243).

⁶⁴⁷ Nesâî, *Kübrâ*, X, 161 (no: 11244).

⁶⁴⁸ Nesâî, *Kübrâ*, X, 163 (no: 11245).

⁶⁴⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, I 304 (no: 102).

27. İbn Hibbân-Ömer b. Muhammed el-Hemedânî-Abdulcebbâr b. el-‘Alâ-Süfyân b. ‘Uyeyne-‘Amr b. Dînâr-Sa‘îd b. Cübeyr-İbn Abbâs-Übey b. Ka‘b-Rasûlullah.⁶⁵⁰

Sened Tahlili

Kıssayı Übey b. Ka‘b’dan yine bir sahabî olan İbn Abbâs, ondan Sa‘îd b. Cübeyr ve ‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe rivâyet etmiştir. Sa‘îd b. Cübeyr tarikinın diğer tarikten çok daha yaygın olarak geldiği görülmektedir.

Sa‘îd b. Cübeyr tariki ‘Amr b. Dînâr, Ebû İshak es-Sebî‘î, Abdullah b. ‘Ubeyd ve Ya‘lâ b. Müslim kanalıyla gelmiştir. Bu tarikleri incelediğimizde nerdeyse bunların tamamına yakınının ‘Amr b. Dînâr, onun da ekserisinin Süfyân b. ‘Uyeyne kanalıyla geldiğini görmekteyiz.

‘Amr b. Dînâr tarikini incelediğimizde Sa‘îd b. Cübeyr’den nakledilen en yaygın tarik ve râvileri hakkında herhangi bir olumsuzluk söz konusu olmayıp onların güvenilir olduğu görülmektedir. Nitekim Buhârî ve Müslim’in ittifakla tahrîc ettiği⁶⁵¹ bu tarik hakkında Tirmizî “Bu, hasen sahih bir hadistir”⁶⁵² hükmünü vermiş ve İbn Hibbân’ın muhakkiki Şuayb el-Arnâvût da “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir. Senedde bulunan Abdulcebbâr b. ‘Alâ Müslim’in ricâli, daha öncekiler ise Şeyhayn’ın ricâlidir.”⁶⁵³ bilgisini vermiştir.

Yine ‘Amr b. Dînâr ile birlikte Sa‘îd b. Cübeyr’den rivâyet eden Ya‘lâ b. Müslim tarikinın râvileri güvenilirdir. Ancak Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in kendisinden rivâyette bulunduğu Abdullah b. İbrahim el-Mervezî⁶⁵⁴ hakkında el-Arnâvût şu bilgilere yer vermiştir: “Elimizde mevcut rical kitaplarında Abdullah b. İbrahim el-Mervezî’yi bulamadık. Ancak bu rivâyetin Buhârî tarafından İbrahim b. Musa tarikiyle gelen mutâbaatı vardır.”⁶⁵⁵

Sa‘îd b. Cübeyr’den Ebû İshak ‘Amr b. Abdullah es-Sebî‘î tarikini incelediğimizde râvilerin güvenilir olduğu görülmektedir. Bu tariki sadece Müslim

⁶⁵⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 104 (no: 6220).

⁶⁵¹ Buhârî, Tefsîr 198 (no: 4725); Müslim, Fazâil 170 (no: 2380).

⁶⁵² Tirmizî, Tefsîr 19 (no: 3149).

⁶⁵³ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 107.

⁶⁵⁴ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمَوْزَنِيُّ، حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ، فِي تَفْسِيرِ ابْنِ جُرَيْجٍ، الَّذِي أَمْلَأَهُ عَلَيْهِمُ: أَخْبَرَنِي يَعْلَى بْنُ مُسْلِمٍ، وَعَمْرُو بْنُ (دِينَارٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ) şeklinde senedde yer almaktadır.

⁶⁵⁵ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XXXV, 57. İlgili rivâyetin mutâbaatı için bkz. Buhârî, Tefsîr 199 (no: 4726).

tahrîc etmiş;⁶⁵⁶ rivâyetin sıhhati ile ilgili el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhâyn’ın şartına göre sahihtir.”⁶⁵⁷ ve “Hadis sahihtir. Ancak bu isnâd, Muhammed b. Yakub Ebû’l-Heysem el-Basrî sebebiyle hasendir”⁶⁵⁸ bilgisini vermiştir.

Sa’îd b. Cübeyr’den Abdullah b. Ubeyd tarikinin râvilerinden Abdullah b. Ubeyd’in meçhul, Davud b. Ebû Hind’in güvenilir olduğu belirtilmiş; Mesleme b. ‘Alkame hakkında ise ihtilaf edilmiş ve zabtında bazı sıkıntılardan söz edilmiştir. Salt b. Muhammed ve İbrahim b. el-Müstemir’in ise sadûk oldukları kaynaklarda belirtilmiştir.

İbn Abbâs’dan rivâyet eden ‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe tarikinin râvilerinin ise güvenilir oldukları görülmektedir. Nitekim bu tariki Şeyhâyn ittifakla tahrîc etmiştir. Ancak Evzâ’î’den rivâyet eden Muhammed b. Mus‘ab’ın zayıf olduğu görülmektedir. *Müsned*’in tahkikinde el-Arnâvût İmâm Ahmed’in hocaları Muhammed b. Mus‘ab ve Müslim b. Velîd kanalıyla naklettiği rivâyet hakkında: “Müslim b. Velîd tarafından bu hadisin isnâdı Şeyhâyn’ın şartına göre sahihtir. Ancak Muhammed b. Mus‘ab rivâyetine gelince mütebâat ve şahitleriyle hasendir”⁶⁵⁹; başka bir yerde de “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir”⁶⁶⁰ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Musa ile Hızır Kıssası Übey b. Ka‘b’dan İbn Abbâs kanalıyla merfû ve azîz olarak rivâyet edilmiştir.

İbn Abbâs’dan ise Sa’îd b. Cübeyr ve ‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe tarikiyle gelmiştir. ‘Ubeydullâh b. Abdullah tarikinden çok daha yaygın olarak geldiği görülen Sa’îd b. Cübeyr tarikinin merfû, muttasıl, sahih, hasen ve zayıf; ‘Ubeydullâh b. Abdullah tarikinin ise sahih ve hasen olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Musa (a.s.) ile Hızır Kıssası’nın İbn Abbâs’tan Sa’îd b. Cübeyr ve ‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe tarikiyle geldiğini tespit etmekteyiz. Şunu da ifade etmeliyiz ki söz konusu kıssa bazı kaynaklarda oldukça uzun ve kıssa bütünlüğü içinde yer alırken bazı kaynaklarda oldukça kısa ve bazen de sadece kıssanın bir bölümü yer almaktadır.

⁶⁵⁶ Müslim, Kader 29 (no: 2661).

⁶⁵⁷ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 52.

⁶⁵⁸ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 59.

⁶⁵⁹ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 37.

⁶⁶⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 305.

Sa'îd b. Cübeyr rivâyetinin ise 'Amr b. Dînâr, Ebû İshâk es-Sebî'î, Ya'lâ b. Müslim ve Abdullah b. 'Ubeyd⁶⁶¹ tarikleri ile geldiği görülmektedir. Bu tarikleri incelediğimizde bunların yarısından fazlasının Süfyân b. 'Uyeyne kanalıyla 'Amr b. Dînâr tarikiyle geldiğini görmekteyiz. Bu sebeple öncelikle Süfyân b. 'Uyeyne'nin rivâyetleri incelenecek, daha sonra da diğerleri bunlarla karşılaştırılacaktır.

Süfyân tarikinın başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok kaynakta yer aldığını görmekteyiz.⁶⁶² Rivâyetin başında (فُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّ نَوْفًا الْبَكَّالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى لَيْسَ بِمُوسَى بَنِي) ⁶⁶³ Sa'îd b. Cübeyr'in İbn Abbâs'a Nevf el-Bikâlî'nin "Hızır'ın arkadaşı Musa'nın İsrâiloğulları'nın Musa'sı değildir." iddiasını ifade etmesi üzerine İbn Abbâs onu yalanlamış ve Übey b. Ka'b'ın Rasûlullah'tan naklettiği hadisi haber vermiştir. Bu kıssa rivâyetlerin genelinde (قَامَ مُوسَى خَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فُسِّيلَ أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟) *"Musa (a.s.) İsrâiloğulları arasında bir konuşma yaptı da ona insanların en bilgini kimdir, diye soruldu."* ifadesi ile başlarken İmâm Ahmed ve Bûhârî'deki rivâyetlerden biri (إِنَّ مُوسَى قَامَ) ⁶⁶⁴ şeklinde başlamıştır. İmâm Ahmed'deki iki rivâyetten biri⁶⁶⁴ hariç diğer kaynaklarda *"İnsanların en bilgilisi kimdir?"* sorusuna Hz. Musa'nın benim, diye cevap vermesi üzerine (فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَزِدْ الْعِلْمَ إِلَيْهِ) Allah onu uyarmış/kınamış ve ondan daha bilgili bir kulu olduğunu haber vermiştir.⁶⁶⁵ Onu iki denizin birleştiği yerde ve yanına nişane olarak aldığı -tuzlanmış- balığın kaybolduğu noktada bulacağını haber⁶⁶⁶ vermiştir.

⁶⁶¹ Bu ravi meçhul olduğu için bu tarik değerlendirmeye tâbî tutulmayacaktır.

⁶⁶² Buhârî'nin *Tefsîr* bölümünde rivâyetleri mukayeseli olarak değerlendiren İbn Hacer, Sa'îd b. Cübeyr rivâyetlerinde İbn 'Uyeyne'nin rivâyetini esas almıştır. Bunun gerekçesi olarak da "O 'Amr b. Dînâr'dan rivâyette insanların en sağlamıdır" görüşünü dile getirmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 525.

⁶⁶³ Nevf b. Fadâle el-Bikâlî el-Himyerî. Onun nisbesi Bikâlî ve Bekkâlî şeklinde harekelenmiş ve birincisi tercih edilmiştir. Bu şahıs hakkında "Ka'b'ın üvey oğludur. Onun kardeşinin oğludur veya Dımaşk ehlinin âlimi, hakîmi, kadısı ve imamı olan başka birisidir." şeklinde görüşler söz konusudur. Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, XXXV, 47 (Muhakkikin taliki); Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 364; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 289.

⁶⁶⁴ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21114).

⁶⁶⁵ Rivâyetlerde ittifakla Hz. Musa'nın kavmine bir konuşma yaptığı esnada sorulan *"İnsanların en bilgilisi kimdir?"* sorusu ile onun ilk defa Hızır'dan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Onların bu sorusuna benim, diye cevap vermesi üzerine Allah ona iki denizin birleştiği yerde kendisinden daha bilgin bir kulunun olduğunu haber vermiştir.

⁶⁶⁶ Bu haber vermenin mahiyetinin rivâyetlerde (فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ) ifadesi ile vahiyle olduğu belirtilmiştir. Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21114); Buhârî, *Tefsir* 198 (no: 4725); Müslim, *Fazâil* 170 (no: 2380).

Musa (a.s.) bir sepete⁶⁶⁷ bir balık koyar ve genç yardımcısını⁶⁶⁸ da yanına alarak yola koyulur ve sahilden büyük bir kayaya⁶⁶⁹ varıncaya kadar yolculuklarına devam ederler. Yorulan iki yolcu yatıp uyurlar. Bu esnada sepetin içindeki balık çırpınmaya başlar ve denize düşer.

Rivâyetin bu bölümünde Kehf Sûresi'nin ilgili âyetleri⁶⁷⁰ yer almaktadır. Balığın denize düşüp kaybolmasından genç yardımcının haberi olur ancak bunu Hz. Musa'ya söylemeyi unuttur. Onlar yollarına devam ederler. Bir süre sonra acıkırlar, Musa (a.s.) yardımcısından azığı getirmesini ister. Ancak o, balığın garip bir şekilde denize düşüp kaybolduğunu haber verince geldikleri izleri üzere, aradıkları yerin nişanesi olan balığın kaybolduğu kayanın yanına dönerler.⁶⁷¹ Döndüklerinde elbisesine bürünmüş bir adam görürler ve selamlaşıp tanışır. ⁶⁷² Musa (a.s.) geliş sebebini (أَتَيْتَكَ لِتُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا) cümlesiyle ifade eder. Hızır ise onun bu işe güç yetiremeyeceğini (إِنِّي عَلَىٰ عِلْمٍ مِّنْ عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَّمَنِيهِ لَا تَعْلَمُهُ، وَأَنْتَ عَلَىٰ عِلْمٍ مِّنْ عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَّمَكُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا أَعْلَمُهُ) Allah tarafından kendisine ve Hz. Musa'ya farklı mahiyette ilimler verdiğini ifade eder. Musa (a.s.) Hızır'a Allah tarafından öğretileni öğrenmek için kendisine tâbi olacağını bildirir. Hızır da yaptığı

⁶⁶⁷ Genellikle “zembil” anlamı verilen (مَكْبَلٌ) kelimesinin Türkçemizdeki kullanımı Türk Dil Kurumu sözlüğünde “hasırdan örülmüş saplı torba” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bkz. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5938f82e23b526.4.8715877 (08.06.2017)

⁶⁶⁸ Rivâyetlerin genelinde “genç arkadaş, yardımcı” anlamındaki (فَتَا) kelimesinin hemen akabinde onun Yûşa‘ b. Nûn olduğu ifade edilmiştir. Bunun istisnası ise İbn Hibbân'da yer alan rivâyettir. Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 104 (no: 6220). İbn Hanbel rivâyetinde ise (صَاحِبُهُ) kelimesi yer almaktadır ki bu iki kelimenin müradif olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Krş. Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21114) ve Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21117).

⁶⁶⁹ Buhârî'nin *Tefsîr* bölümündeki rivâyette râvi Süfyân'ın (قَالَ: وَفِي أَصْلِ الصَّخْرَةِ عَيْنٌ يُقَالُ لَهَا: الْحَيَاةُ لَا يُصِيبُ مِنْ مَائِهَا شَيْءٌ) şeklindeki açıklaması vardır. Bkz. Buhârî, *Tefsir* 198 (no: 4725).

⁶⁷⁰ Kehf 18/61-64.

⁶⁷¹ Behz b. Esed'in Süfyân'dan rivâyetinde hadisin metni burada bitmiş ve (فَذَكَرَ الْحَدِيثَ) ifadesiyle hadisin devamının yukarıdaki rivâyet gibi olduğu bildirilmiştir. Bkz. (Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21117)).

⁶⁷² Daha önce rivâyetin baş tarafında (عَبْدًا مِّنْ عِبَادِي) ifadesiyle yer alan *kullarımızdan bir kul*, rivâyette ilk defa (الْحَاضِرُ) *el-Hadırı* şekliyle burada geçmektedir. Bu kelime Türkçemizde *Hızır* diye teleffuz edilmektedir. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5938f83b185987.7.5830277 (08.06.2017).

işlerde hiçbir şey sormamak şartıyla onun isteğini kabul eder ve aralarında Kehf Sûresi'nin 68-73. âyetlerindeki⁶⁷³ konuşmalar cereyan eder.

Bulundukları yerden ayrılarak sahil boyu yürürler, bu arada bir gemi denk gelir ve gemi sahipleri Hızır'ı tanıdıkları için herhangi bir karşılık/ücret almaksızın o ikisini gemiye alırlar. Musa (a.s.) gemiye henüz binmiştir ki bir de ne görsün! Hızır elindeki keserle geminin tahtalarını söküyor. Musa (a.s.) dayanamaz ve:

– Onlar bizi ücretsiz olarak taşısınlar; sen de onların gemilerine kastedip gemidekiler boğulsun diye gemiyi del! Burada Kehf Sûresi'nin 71-73. âyetleri zikredilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) bunun Hz. Musa'nın ilk unutmaya başladığını hatırlatmıştır.

Bir-iki gaga su alarak geminin güvertesine konan serçeyi gösteren Hızır Hz. Musa'ya:

– Benim bildiklerim ile senin bildiklerinin toplamı Allah'ın ilminden bu serçenin denizden aldığı su kadar bile eksiltmez,⁶⁷⁴ der.

Gemiden inerek sahilde yollarına, yolculuklarına devam ettiler. Burada Kehf Sûresi'nin 74-82. âyetleri zikredilmiştir. Hızır arkadaşlarının arasında oynayan bir çocuk gördü. Onu başından tuttu ve boynunu kırarak⁶⁷⁵ öldürdü. Bunun üzerine Musa (a.s.):

– *Başka bir cana karşılık [kısasa kısas] olmaksızın mâsûm bir cana kıydın hâ? Sen çok kötü bir iş yaptın, dedi. Bilge kişi:*

– *Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydin sana?! dedi. Bu durum öncekinden daha sıkıntılıydı. Hz. Musa:*

⁶⁷³ Bu âyetlerin meallerini daha önce verdiğimiz için hem tekrardan kaçınmak hem de çalışmanın hacmini artırmamak için tekrar vermiyoruz.

⁶⁷⁴ Rivâyetlerde yer alan Hz. Musa'nın Hızır'a gemiyi delmesi hakkındaki sözü ile Hızır'ın Allah'ın ilmi hakkındaki temsilinde takdim-tehir olduğu görülmektedir. Bazı kaynaklarda Hz. Musa'nın sözü önce geçerken; (mesela bkz. Humeyd, *Müsne'd*, I, 363 (no: 375); Ahmed, *Müsne'd*, XXXV, 43 (no: 21114); Buhârî, Tefsir 198 (no: 4725) diğer bir kısmında Allah'ın ilmi hakkındaki Hızır'ın sözü önce geçmektedir. Mesela bkz. Buhârî, Tefsir 200 (no: 4727); Nesâî, *Kübrâ*, X, 163 (no: 11245). Diğer bir kısım kaynakta ise bu söz rivâyetin sonunda yer almaktadır. Bkz. Müslim, Fazâil 170 (no: 2380); Tirmizî, Tefsir 19 (no: 3149.)

⁶⁷⁵ Rivâyetlerde çoğunlukla “sökmek, yerinden çıkarmak, kökünden koparmak ve kapıp almak” anlamında (فَقَطَعَهُ) ve (فَقَطَعَهُ) fiili kullanılmıştır. Bununla birlikte aynı anlamı ifade eden (فَقَطَعَهُ) ve (فَقَطَعَهُ) fiileri de kullanılmıştır ki buradan Hızır'ın çocuğun başını gövdesinden ayırdığı anlaşılmaktadır.

– *Eğer bundan böyle sana soru sorarsam benimle arkadaşlık/yoldaşlık etmezsin. Çünkü artık benden işitebileceğin kadar özür işittin, diye karşılık verdi.*

Yine yola koyuldular. Sonunda bir kasabaya varıp oradaki halktan yiyecek istediler. Fakat halk onlara konukseverlik göstermeye yanaşmadı. Derken, Musa ve bilge kişi o kasabada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Hz. Musa (a.s.):

– *Yıkılmaya yüz tutmuş, dedi. Hızır onu eliyle şöyle yaptı ve onu doğrultuverdi.*
Hz. Musa:

– *Bunlar kendilerine geldiğimiz, bizlere yemek yedirmeyen ve bizleri misafir olarak ağırlamayan bir kavimdir. “Eğer isteseydin bu iş karşılında ücret alabilirdin”, dedi. Bilge kişi ise:*

– *“Artık yollarımızı ayırmanın zamanı geldi. Bir türlü sabır ve tahammül gösteremediğin bütün bu olayların iç yüzünü şimdi sana açıklayacağım.” dedi.*

Rivâyetlerin sonunda Hz. Peygamber (s.a.) Hz. Musa ile Hızır’ın yolculuğu hakkında genellikle (وَدِدْنَا أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ صَبَرَ حَتَّى يَقْضَى عَلَيْنَا مِنْ خَيْرِهَا) *Ne olurdu Musa sabretseydi de Allah o ikisinin aralarında geçeni bize anlataydı!* demiştir. Sa’îd b. Cübeyr de İbn Abbâs’ın Kehf Sûresi’nin 79-82. âyetlerini okuduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁶

Yukarıdaki ifade bazı kaynaklarda ise (يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَى لَوَدِدْنَا أَنَّهُ كَانَ صَبَرَ حَتَّى يَقْضَى عَلَيْنَا مِنْ) (أَخْبَارُهَا) *Allah Musa’ya rahmet etsin! O sabretseydi de Allah aralarında geçenlerin tamamını bize anlatsaydı!*⁶⁷⁷ şeklinde yer almaktadır ki, bu farkın anlama etkisi bulunmadığı görülmektedir.

Sa’îd b. Cübeyr’den rivâyet eden Ebû İshâk es-Sebî’î tariki İmâm Ahmed, ‘Abd b. Humeyd, Müslim ve Nesâî’de yer almaktadır. Rivâyetin baş kısmında Sa’îd b. Cübeyr ile İbn Abbâs’ın konuşması bulunmaktadır.⁶⁷⁸ Rivâyet (إِنَّ مُوسَى بَيْنَا هُوَ يَخْطُبُ قَوْمَهُ ذَاتَ) *“Musa (a.s.) birgün halkına konuşma yaparken onlara: Yeryüzünde benden daha bilgini yoktur.”* ifadesiyle başlamaktadır.

⁶⁷⁶ Humeydî, *Müsned*, I, 363 (no: 375); Buhârî, *Enbiyâ* 27 (no: 3401), Buhârî, *Tefsir* 198 (no: 4725), *Tefsir* 200 (no: 4727); Müslim, *Fazâil* 170 (no: 2380); Nesâî, *Kübrâ*, X, 163 (no: 11245); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 104 (no: 6220).

⁶⁷⁷ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 43 (no: 21114); Buhârî, *İlim* 44 (no: 122); Tirmizî, *Tefsir* 19 (no: 3149).

⁶⁷⁸ Ahmed, *Müsned*, XXXV, 50 (no: 21118); ‘Abd b. Humeyd, *Müntehab*, s. 87 (no: 169); Nesâî, *Kübrâ*, X, 161 (no: 11244). Diğer kaynaklarda ise yer almamaktadır.

Ya'lâ b. Müslim ve 'Amr b. Dînâr'ın Sa'îd b. Cübeyr'den birlikte rivâyet ettikleri tarik İmâm Ahmed ve Buhârî'de yer almakta olup birbirinin aynıdır. Buhârî'de *Tefsir* bölümünde yer alan rivâyette Sa'îd b. Cübeyr İbn Abbâs'a Nevf'i "Kûfe'de kıssa anlatan bir adam" diye takdim etmektedir. Rivâyet (إِنَّ مُوسَى رَسُولَ اللَّهِ ذَكَرَ النَّاسَ يَوْمًا حَقِّي، إِذَا فَاضَتْ) *"Allah'ın elçisi Musa (a.s.) (الْعُيُونُ، وَرَقَّتِ الْقُلُوبُ، وَلَّى فَأَذْرَكَ رَجُلًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ فِي الْأَرْضِ أَحَدٌ أَعْلَمُ مِنْكَ؟) birgün insanlara o kadar öğüt verdi ki gözler sel olup aktı, kalpler inceldi, yumuşadı. Buna şahit olan bir adam: Ey Allah'ın elçisi! Yeryüzünde senden daha bilgini var mı, dedi."* ifadesi ile başlamıştır ki İbn Hacer (إِذَا فَاضَتْ الْعُيُونُ، وَرَقَّتِ الْقُلُوبُ) lafzının Ya'lâ b. Müslim'in 'Amr b. Dînâr rivâyetine ziyadesidir, demiştir. Ayrıca o ikisinin rivâyet farklarını ifade edenin İbn Cübeyr olduğunu da belirtmiştir.⁶⁷⁹ Burada Musa (a.s.) kendisinden daha bilgili kimse olmadığını söylemesi üzerine Allah, (إِنَّ لِي عَبْدًا أَعْلَمُ مِنْكَ) ondan daha bilgili bir kulu olduğunu bildirmiştir. Bu rivâyet Süfyân b. 'Uyeyne rivâyetine benzemektedir. Ancak sıklıkla ravi Ya'lâ ve 'Amr'ın lafız farklarına işaret edilmiştir. Örneğin 'Amr (يُفَارِقُكَ الْحَوْتُ) derken Ya'lâ (حَيْثُ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ) demiştir. Yine Süfyân tarikinde olmayan bazı farklar burada söz konusudur ki Hızır'ın Hz. Musa'ya söylediği (فَأَضْحَعُهُ، ثُمَّ دَجَّهُ بِالسَّكِينِ) ve (أَمَّا يَكْفِيكَ أَنَّ أُنْبَاءَ التَّوْرَةِ بِيَدِكَ، وَأَنَّ الْوَحْيَ يَأْتِيكَ، يَا مُوسَى) sözleri diğer rivâyetlerde yoktur. Gemidekiler ise onu tanımış ve (عَبْدُ اللَّهِ الصَّالِحُ:، فَقُلْنَا لِسَعِيدٍ) Allah'ın salih kulu, diye seslenmişlerdir. Bunun üzerine raviler: "Biz Sa'îd'e bu Hızır mıydı", diye sorduk; o da evet dedi, dediler. Rivâyetin sonunda İbn Abbâs Kehf Sûresi'nin ilgili âyetlerini okumuştur.

'Ubeydullâh b. Abdullah b. 'Utbe tariki Buhârî ve Müslim başta olmak üzere İmâm Ahmed ve İbn Hibbân'da yer almaktadır. Bu tarikte İbn Abbâs Hurr b. Kays b. Hısn ile Hz. Musa'nın yoldaşı hakkında tartışır. İbn Abbâs onun Hızır olduğunu ifade eder. Bu arada yanlarından Übey geçer. İbn Abbâs onu çağırır ve konu ile ilgili Hz. Peygamber'den bir şey işitip işitmediğini sorar. Bunun üzerine Übey Hz. Peygamber'den söz konusu kıssayı nakleder. Rivâyetler (بَيْنَمَا مُوسَى فِي مَاءٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِذْ قَامَ إِلَيْهِ) *"Musa (a.s.) İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri arasındayken bir adam ona yöneldi ve 'Senden daha bilgili birisini tanıyor musun?' dedi."* ifadesiyle başlamıştır. Burada kendisine sorulan soruya Musa (a.s.) hayır, diye cevap vermiştir.

⁶⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 525, 526.

Hemen akabinde Allah, kendisine nispetle (عَبْدُنَا خَضِرٌ) ‘*kulumuz Hızır*’⁶⁸⁰ diye birinin varlığından bahsetmiştir. Yine Hz. Musa’nın Hızır’ı bulmasıyla ilgili balığın canlanıp kaybolduğu yerde onu bulacağı ifade edilmiştir. Hz. Musa’nın yanındaki genç yardımcından bahsedilmiş, ancak onun kim olduğu hakkında bilgi verilmemiştir. Yine Kehf Sûresi’nin 62-64. âyetlerine yer verilmiştir. Rivâyetin sonunda (فَكَانَ مِنْ شَأْنَيْهِمَا مَا قَصَّ اللَّهُ) “*Bu ikisinin durumu Allah’ın kitabında anlattığı gibiydi.*” ifadesi yer almıştır. (في كتابه

Değerlendirme

Kıssanın *Hızır Aleyhisselâm’ın Faziletleri* veya *Musa ile Hızır’ın Yolculuğu* Kıssası başlığı altında incelendiğini görmekteyiz. Kıssa, içerisinde önemli pek çok meseleyi barındırmaktadır ki bunlara sırasıyla ve miktarınca değinmeye çalışacağız.⁶⁸¹

Sa’îd b. Cübeyr rivâyetinde İbn Abbâs’a Nevf el-Bikâlî’nin (أَنَّ مُوسَى صَاحِبَ الْخَضِرِ لَيْسَ) Hızır’a yolculukta arkadaşlık eden Musa’nın İsrâiloğulları’nın peygamberi Musa b. İmrân değil de Hz. Yusuf’un torunu Musa b. Mişa olduğu iddiasını soran Sa’îd b. Cübeyr’dir. İbn Abbâs (r.a.) da “doğru değil” anlamında ve mübalağa ifade eden mecazî bir kullanımla “Allah düşmanı yalan söyledi” demiş ve onun İsrâiloğulları’nın peygamberi Hz. Musa’dan başkası olmadığını ifade etmiştir⁶⁸² ki bu konuda herhangi bir ihtilaf görülmemektedir.⁶⁸³ ‘Ubeydullâh b.

⁶⁸⁰ İmâm Ahmed ve Buhârî’deki rivâyetlerde (عَبْدُنَا خَضِرٌ) şeklinde (ال) lââm-ı tarifsiz gelmişken; Müslim ve İbn Hibbân’da (عَبْدُنَا الْخَضِرِ) şeklinde (ال) lââm-ı tarifle gelmiştir.

⁶⁸¹ Önemine ve içinde barındırdığı meselelere binaen Buhârî söz konusu kıssaya 11 konu başlığı altında 13 rivâyette yer vermiştir. Ancak bunları ilim, Hz. Musa ile Hızır yolculuğu ve Kehf Sûresi’nin tefsiri temel konular olmak üzere özetlemek mümkündür.

⁶⁸² Konu hakkında kaynaklarda görüş birliği olduğu görülmektedir. Mesela bkz. Kadı ‘İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VII, 364; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 193; Nevevî, *Minhâc*, XV, 136, 137; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 289. Bunlara ilave olarak şu bilgiler de son derece dikkat çekicidir: “Hz. Mûsâ İsrâiloğulları’na gönderilen ve kendisine Tevrat indirilen peygamberdir. İsrâiloğulları’nı Firavun’un zulmünden kurtarıp hürriyete kavuşturan bir liderdir. Tevrat’ın hemen hemen tamamı Hz. Mûsâ’nın ve önderliğini yaptığı İsrâiloğulları’nın tarihinden ibarettir. Kitâb-ı Mukaddes’te onun dışında bu adı taşıyan başka bir kimse bulunmamaktadır. Câhiliye döneminde Araplar arasında Mûsâ ismi kullanılmıyordu, bu isim İslâm’ın gelişinden sonra yaygınlaşmıştır.” Harman, “Mûsâ”, *DİA*, XXXI, s. 207, 208.

⁶⁸³ İmâm Şâfi’î söz konusu konuşmayı *Haber-i Vâhidin Delil Olarak Kabul Edilmesi* başlığı altında zikretmiş ve: “Hz. Peygamber’in anlatmasında Musa’nın Hızır’ın arkadaşı olduğuna delalet eden bir şey vardı. Fıkıhına ve takvasına rağmen İbn Abbâs Übey b. Ka’b’ın Hz. Peygamber’den naklettiği haberi sabit görüyor; bu habere istinaden de bir Müslümanı yalanlıyor. Zira Übey b. Ka’b bunu kendisine Hz. Peygamber’den Hz. Musa’nın Hızır’ın arkadaşı olduğunu belirten bir ifadeyle haber vermişti.” diyerek aslında bir kişinin haberi olmasına rağmen İbn Abbâs’ın bu haber karşısındaki tavrına ve haberi kabulüne dikkat çekiyor. Bkz. Şâfi’î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. ve thc. Abdullatîf Hümeym, Mâhir Yâsin el-Fahl, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 388.

Abdullah rivâyetinde ise (فِي صَاحِبِ مُوسَى) tartışması İbn Abbâs ile Hurr b. Kays arasında geçmiş ve İbn Abbâs Musa'nın arkadaşının Hızır olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁴

Rivâyetlerde bazen temriz siğası (فَسِيلَ) fiili ile bazen de nekra ifade ile (رَجُلٌ) *bir adam* tarafından Hz. Musa'ya soru sorulduğu anlaşılmaktadır.

İbn Hacer (ö. 852/1449) rivâyetleri değerlendirdikten sonra konuşmasının akabinde Hz. Musa (a.s.) (بَيْنَمَا مُوسَى فِي مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَاءَهُ رَجُلٌ) *Henüz İsrâiloğulları'nın arasından ayrılmadan bir adam kendisine soru sordu* ifadesinde yer alan bu adam hakkında bir bilgiye ulaşamadım,⁶⁸⁵ demiştir.

Hz. Musa'ya sorulan (هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْكَ؟) sorusuna Musa (a.s.) *hayır*; (أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟) ve (هَلْ فِي الْأَرْضِ أَحَدٌ أَعْلَمُ مِنْكَ؟) sorularına ise *evet* diye cevap vermiştir ki burada bir ihtilaf ve teâruz gözlemlenmektedir. Âlimler bu ihtilaf ve teâruz hakkında şu bilgilere yer vermiştir:

Kadı İyâz (ö. 544/1149) “Birinci soruya verdiği cevap hususunda Hz. Musa için bir kınama/uyarma söz konusu değildir. Zira ona “*Senden daha bilgili birini tanıyor musun?*” diye sorulmuş; o da tanımadığını ifade etmiştir. İkinci gruptaki sorulara ise evet, diye cevap vermiştir ki burada da bir peygamber için yalan söz konusu olamaz. Öyleyse evet, bana göre halin gerektirdiği, bildiğim benden daha bilgini yoktur, demiştir. Bu sözün akabinde ise vahiyle kendisine daha bilgili birinin varlığı haber verilmiştir.”⁶⁸⁶

Kurtubî (ö. 656/1258) de yukarıdaki rivâyet farklılıklarına değinmiş ve birinci rivâyet hususunda Kâdı İyâz ile hem fikir olduğunu ifade etmiştir. Ancak ikinci rivâyet hakkında: “Buradaki itâb, ilmi Allah'a değil de kendisine nisbeti sebebiyledir. Uygun ve evlâ olan Hz. Musa'nın bu durumda ilmi Allah'a havale etmesiydi. Ancak buradaki itâb onların kıymetlerine göredir. Zira kimine göre hasenât konumundaki bir iş bir başkasına göre seyyiât konumunda olabilir. Burada da Musa (a.s.) için durum evlânın terkidir”⁶⁸⁷ demiştir. Kanaatimizce onun bu görüşlerinde şüphesiz hemşehrisi İbn Battâl'dan istifade ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Kirmânî, *Kevâkib*, XIV, 50.

⁶⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 525.

⁶⁸⁶ Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 364, 365.

⁶⁸⁷ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 194.

⁶⁸⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahihu'l-Buhârî*, I, 198.

Nevevî (ö. 676/1277) de ikinci grup sorular hakkında Hz. Musa'nın “*Bana göre böyledir, ben böyle biliyorum*” demiştir; yoksa hadiste Hızır'ın ondan daha bilgili olduğu ifade edilmiştir⁶⁸⁹ sözlerine yer vermiştir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) rivâyetin bütün tariklerini göz önüne alarak, “Kanımca bu sorular ve Hz. Musa'nın onlara verdiği cevaplar hakkında herhangi bir ihtilaf ve teâruz söz konusu değildir; zira *senden daha bilgili birini biliyor musun*, sorusuna verilen *hayır* cevabı ile ikinci grupta yer alan *insanların en bilgilisi kimdir* veya *yeryüzünde senden daha âlimi var mı* sorularına verilen *hayır* cevabı birbirine mutabıktır.” demiştir.

Daha sonra İbn Battâl'ın “Hz. Musa için evlâ olan bu soruya cevap vermemesiydi” görüşünü İbnü'l-Münîr'in eleştirdiğini ve durumun ise onun dediği gibi olmadığını nakletmiştir.

Peki, o zaman Hz. Musa'nın uyarılması/kınanmasının anlamı nedir, sorusu akla gelmektedir. İbn Hacer buradaki itâbın, insanlar arasında kullanılan örfî anlamda olmayıp Allah'ın layık olduğu şekliyle onu övmek anlamında olduğunu ifade etmiştir⁶⁹⁰ ki bu anlam vakiya çok da uygun düşmemekte ve makul gözükmemektedir. Muhtemeldir ki İbn Hacer Musa (a.s.) gibi büyük bir peygamber için bu durumun uygun olmadığını düşünmektedir. Ayrıca ‘Ubeydullâh b. Abdullah tariki ile gelen rivâyetlerde ve Sa‘îd b. Cübeyr rivâyetinin bazı tariklerinde onun itâbı hakkında herhangi bir bilginin olmaması da bu durumun mana ile rivâyetten kaynaklanabileceğini akla getirmektedir. Ancak kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Âlimlerin hem Hızır'ın kimliği hem de onun peygamber olup olmadığı hakkında karar vermekte oldukça zorlandıkları görülmektedir. Hz. Musa'ya kendisinden daha bilgili kulunu bildirirken Sa‘îd b. Cübeyr rivâyetindeki (إِنَّ لِي عَبْدًا) ve (أَنَّ عَبْدًا مِنْ عِبَادِي) ifadelerden hareketle Allah'ın kendisine nisbetle ve (رَحْلًا) şeklinde nekre olarak; ‘Ubeydullâh b. Abdullah rivâyetinde ise (عَبْدًا خَصِيرًا) *kulumuz Hızır* şeklinde ifade edildiği görülmüştür. Burada *Hızır* bazılarınca isim bazılarınca ise lakab olarak kabul edilmiştir. Hızır'ın ismi ve nesebi hakkında farklı görüşler belirtilse⁶⁹¹ de sanki bu daha çok onun lakabı gibidir. Ancak bu şekilde bir lakapla anılması hakkında da farklı görüşler söz

⁶⁸⁹ Nevevî, *Minhâc*, XV, 136.

⁶⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu 'l-bârî*, I, 289, 290.

⁶⁹¹ Mesela bkz. Kurtubî, *Müfhim*, VI, 195; Nevevî, *Minhâc*, XV, 136; İbn Hacer, *Fethu 'l-bârî*, VI, 526, 527.

konusudur. Nitekim Ebû Hüreyre'nin Rasûlullah'tan rivâyetinde “*Ona Hızır adının verilmesi onun kuru bir yere⁶⁹² oturup kalktığında oradaki otların yeşerip hareketlenmeye başlaması*”⁶⁹³ sebebiyle “Hızır” diye isimlendirildiği ifade edilmiştir.

Onun peygamber olup olmaması hakkındaki ihtimaller üzerinde duran âlimler şu bilgilere yer vermiştir:

Kadı İyâz “Onlardan bir kısmı onun peygamber olduğu görüşünde olup görüşlerine ‘*Kısaca, bütün bu yaptığım işleri kendiliğimden yapmış değilim*’⁶⁹⁴ âyetini delil olarak getirmiş; diğer bir kısmı ise onun nebî olmadığını ifade etmişlerdir. Bir velînin Musa (a.s.) gibi bir peygamberden daha bilgili olması uzak bir görüştür, diyen⁶⁹⁵ Kadı İyâz onu peygamber kabul ettiği kanaatini hissettirmektedir. Aynı zamanda o, Hz. Musa’nın en iyi bilen benim sözüyle peygamberlik vazifeleri, şeriatın işleri ve ümmetin idaresiyle ilgili hususları ifade ederken; *Hızır’ın ondan daha bilgili olmasını* ise Allah’ın bildirmesi dışında hiç kimsenin bilemeyeceği -yaptıkları yolculukta her üç durumun iç yüzünü bilmesi gibi- bir takım başka işleri bilmesi olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bütüncül bakma ve genel işlerde Musa (a.s.) daha bilgili iken gaybî konular, kader alanları ve Allah’ın bildirmesi hariç peygamberlerin dahi bilemeyeceği birtakım işler hususunda Hızır’ın daha bilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hızır’ın Hz. Musa’ya “*Ben Allah’ın bana öğrettiği bir ilim üzereyim ki onu sen bilmezsin. Sen de Allah’ın sana öğrettiği bir ilim üzeresin ki onu da ben bilmem*” demesi bunu göstermektedir.⁶⁹⁶

Nevevî (ö. 676/1277) ise Mâverdî’den “O ya peygamberdir, ya velîdir veya meleklerdendir, şeklinde bu konuda üç görüş vardır.” sözünü naklettikten sonra bunu yadırgamış ve batıl saymıştır. Akabinde “Âlimler onun peygamber veya velî olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Onun peygamber olduğu görüşünde olanlara ‘*Bunu kendiliğimden yapmıyorum*’⁶⁹⁷ âyetini delil getirmişlerdir. Hem bu durum hem de onun Hz. Musa’dan daha bilgili olması onun velî değil, Allah’ın kendisine vahyettiği bir peygamber olmasını

⁶⁹² Bkz. İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, II, 367. Rivâyette yer alan (الْمَوْءِدَة) kelimesine verilen anlamlar için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 526.

⁶⁹³ Buhârî, *Enbiyâ* 27 (no: 3402); Tirmizî, *Tefsir* 19 (no: 3151).

⁶⁹⁴ Kehf 18/82.

⁶⁹⁵ Kadı İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VII, 365; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 193.

⁶⁹⁶ Kadı İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VII, 365, 366; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 195, 196.

⁶⁹⁷ Kehf 18/82.

gerektirmektedir.” şeklindeki Mâzerî’nin (ö. 536/1141) görüşünü⁶⁹⁸ naklederek Hızır ile ilgili diğer bir takım görüşlere değinmiştir.⁶⁹⁹

Hızır hakkında “Açık olan onun nebî hatta rasûl olduğudur” diyen İbn Hacer, Zemahşerî’nin konu ile ilgili görüşünü ve İbnü’l-Münîr’in İbn Battâl’a itirazlarını değerlendirdikten sonra şu ihtimallere yer vermiştir:

“Buradaki daha çok bilme birtakım hususî işler anlamında mutlakın takyit edilmesi, mukayyet kılınmasıdır. Zira Hz. Musa’ya Hızır’ın “*Ben Allah’ın bana öğrettiği bir ilim üzereyim ki onu sen bilmezsin. Sen de Allah’ın sana öğrettiği bir ilim üzeresin ki onu da ben bilmem*” demesi bunun açık bir delilidir. Bir peygamberin kendi zamanındakilerin en bilgini olmasına gelince bu kendisine peygamber olarak gönderilenler için geçerlidir. Hâlbuki Musa (a.s.) ile Hızır arasında böyle bir irtibat söz konusu değildir. -Öyleyse birinci ihtimalde- Hızır’ın nebî mürsel olduğunu kabul etsek o zaman bu, Musa (a.s.) için bir noksanlık meydana getirmez. Yok, eğer Hızır’ı nebî veya velî kabul etsek o zaman da onun Hz. Musa’dan bir takım hususi işleri daha iyi bildiği anlaşılır ki bu da onun için bir eksiklik ifade etmez. Hızır’ın nübüvvetine delalet eden delillerin en açığı ise hiç şüphesiz ‘*Kısaca, bütün bu yaptığım işleri kendiliğimden yapmış değilim*’⁷⁰⁰ âyetidir.”

Kaynaklarda Hızır’la ilgili peygamber, velî ve melek olabileceği şeklinde üç görüş dile getirilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun melek olduğunu bildiren Mâverdî’nin görüşüne pek iltifat edilmemiştir. Onun peygamber olmasına gelince, bir peygamber olan Musa (a.s.) ile kendisinin farklı mahiyette bilgilere sahip olduğunu bildirmesi ve kendisine tâbi bir ümmetin olmaması da bizce onun peygamber olmadığını göstermektedir. Kanaatimizce o, Allah’ın kendisine olayların iç yüzünü gösterdiği ve bazı tasarruf hakkı tanıdığı seçkin bir kul olabilir.

Kıssada Hz. Musa’nın Hızır’a itirazlarını görmekteyiz.

“ ‘Şeriatte akılla itirazda bulunmak caiz değildir’ şeklinde bir istidlalde bulunmak da hatadır. Zira Musa (a.s.) mücerret akılla değil, şeriatın zahiri ile Hızır’a itiraz etmiştir. Bu

⁶⁹⁸ Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer, *el-Mu’lim bi fevâidi’l-Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî, Beytü’l-Hikme, I-III, Tunus 1991, III, 474.

⁶⁹⁹ Nevevî, *Minhâc*, XV, 136. Ayrıca konumuzun sınırlarını aşması sebebiyle bu kadarla yetiniyoruz. Hızır konusunun müstakil bir doktora konusu olarak muhtelif yönleriyle çalışılabilecek bir genişliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁰⁰ Kehf 18/82.

durumda işin içyüzü her ne kadar doğru da olsa caiz olmayan meselelere şeriat ile itiraz etmenin uygun olacağı hakkında bir delil söz konusudur.”⁷⁰¹

Hızır’ın hangi zaman diliminde yaşadığı ve hayatı hakkında şerhlerde uzun mütalaalar yer almaktadır.⁷⁰²

Musa ile Hızır kıssası Kur’an’da ve hadislerde yer alırken Kitâb-ı Mukaddes’te bulunmamaktadır.⁷⁰³

Hiz. Musa’nın yolculuğa çıkacağında yanına aldığı bir genç var ki, tüm rivâyetlerde (نُؤ) lafzıyla geçmektedir. Süfyân tarikinde bunun sarahatle Yûşâ‘ b. Nûn olduğu ifade edilmiştir.⁷⁰⁴

Musa (a.s.) ile Hızır’ın buluşmasında balığın kaybolması/canlanıp denize gitmesi bir nişane ve Hızır’ın bulunduğu yer için bir alâmet olarak belirtilmiştir. Buhârî’nin *Tefsir* bölümündeki Süfyân’ın ‘Amr’dan başkasından rivâyetinde (قَالَ سُفْيَانُ: وَفِي حَدِيثِ عَمْرِو، قَالَ: وَفِي أَصْلِ الصَّخْرَةِ عَيْنٌ يُقَالُ لَهَا: الْحَيَاةُ لَا يُصِيبُ مِنْ مَائِهَا شَيْءٌ إِلَّا حَيِيَ، فَأَصَابَ الْخَوْتُ مِنْ مَاءِ تِلْكَ الْعَيْنِ - قَالَ: فَتَحَرَّكَ وَأَنْسَلَ مِنَ الْمَكْتَلِ، فَدَخَلَ الْبَحْرَ)⁷⁰⁵ kısmıyla ilgili İbn Hacer şu bilgilere yer vermiştir:

“Kanaatimce Süfyân bunu Katâde’den rivâyet etmiştir. Bu ziyade ‘Amr’ın hadisine Süfyân’ın müdrecidir.”⁷⁰⁶

Bunun dışında rivâyetlerde söz konusu kayanın dibindeki gözden/pınardan ve âb-ı hayattan bahsedilmemektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449) bu idrac edilen kısımla ilgili çeşitli görüşleri zikrettikten sonra bu görüşler çerçevesinde meseleyi mütalaa etmiş ve konu hakkındaki kanaatini şöylece dile getirmiştir:

“Burada balığın girdiği suyun pınarın suyu olduğu zannedilmiştir. Hâlbuki durum böyle değildir. Aksine bu konudaki haberler mezkûr pınarın denizde değil, kayanın yanında olduğunu bildirmektedir. Sanki burada balığa isabet eden damla bu sudandır. Eğer bu konudaki nakil sabitse belki de bu pınar -âb-ı hayat- Hızır’ın hayat pınarından içip ebedî yaşama kavuştuğunu

⁷⁰¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 290.

⁷⁰² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 526-529.

⁷⁰³ Harman, “Mûsâ”, *DİA*, XXXI, 212. Ayrıca kıssayı çeşitli mitolojik olaylarla irtibatlı olarak ele alanlar olmuştur. Mesela Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 567, 568; Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 187.

⁷⁰⁴ Yûşâ‘ b. Nûn hakkında *Ganimet Malına Hıyanet* Kıssası’na bakınız.

⁷⁰⁵ Buhârî, *Tefsir* 200 (no: 4727); Nesâî, *Kübrâ*, X, 163 (no: 11245).

⁷⁰⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VIII, 527, 528.

iddia eden kimsenin dayanağıdır. İşte bu da kendisinden isrâiliyâtın naklolunduğu kimselerden Vehb b. Münebbih ve ondan başka birinden zikredilmiştir.”⁷⁰⁷

İbn Hacer’in verdiği bu bilgiler çerçevesinde söz konusu idracın isrâiliyât türü bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰⁸

Hz. Musa ile Hızır Kıssası dâhil olmak üzere Hızır meselesinin gerek kültürümüzde gerekse diğer kültürlerde oldukça değişik yansımaları sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰⁹

İncelediğimiz kıssanın Übey b. Ka‘b tarafından Hz. Peygamber’den naklen rivâyet edilmesi, Nevf el-Bikâlî’nin Hızır’ın arkadaşı olan Musa’nın İsrâiloğulları’na peygamber olarak gönderilen Hz. Musa olmadığı iddiasını Sa‘îd b. Cübeyr’in İbn Abbâs’a sorması üzerine anlattığı anlaşılmaktadır. Bununla ilgili Nevf el-Bikâlî’nin iddiasının kaynağı hakkında hiçbir bilgi verilmemiştir. Hem İbn Abbâs’ın Übey b. Ka‘b vasıtasıyla Hz. Peygamber’den naklettiği haberi sabit görüp bu habere istinaden Nevf’i yalanlaması/hatalı bulması hem de Kitâb-ı Mukaddes’te onun dışında bu adı taşıyan başka bir kimsenin bulunmadığı bilgisi bizi bu konuda dikkatli davranmaya sevketmektedir.⁷¹⁰ Bütün bunları değerlendirdiğimizde rivâyetlerde Hz. Musa ile ilgili herhangi bir ihtilafın söz konusu olmayıp onun İsrâiloğulları’na gönderilen ve Kur’ân’da en çok ismi geçen peygamber olduğunu ifade etmek kanaatimizce yanlış olmasa gerektir.

⁷⁰⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VIII, 527, 528.

⁷⁰⁸ Konuyla ilgili değişik görüşlerle ilgili bakınız. Ocak, Ahmet Yaşar, “Âb-ı Hayât”, *DİA*, I, 1, İstanbul 1988.

⁷⁰⁹ “Hızır” hakkında farklı bakış açıları, değişik yansımalar, daha fazla bilgi ve konunun kaynakları için mesela bkz. Çelebi, İlyas, “HIZIR”, *DİA*, XVII, ss. 406-409, İstanbul 1998; Uludağ, Süleyman, “Hızır”, *DİA*, XVII, ss. 409-411, İstanbul 1998; Kurnaz, Cemal, “Hızır”, *DİA*, XVII, ss. 411-412, İstanbul 1998; Akseki, Ahmet Hamdi, “Hızır Aleyhisselam”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. XXXI ss. 235-254, İstanbul 2013; Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 181-217. Ayrıca “Hızır rivâyetleri ve İslâm dünyasındaki yansımaları” şeklinde yapılacak bir mahiyet çalışmasının bu konudaki kapalı alanları ve soru işaretlerini gidereceği kanaatindeyiz.

⁷¹⁰ Bu konuda Hamidullah: “Bir sûrede (Enbiyâ 21/48) Mûsâ ve diğer birçok peygamber ele alınırken, onların hitap ettikleri çağdaş insanların itaatsizlikleri başlarına gelen felâketlerden bahsedilmekte...” bilgilerine yer vermiş; surelerin birbiriyle irtibatını ele almış ve Kehf suresiyle ilgili birçok kıssanın anlatıldığını ve bu anlamda bu kıssayı dile getirmiştir. Burada o “Peygamber Mûsâ olup olmadığı için önemli olmayan Mûsâ adında biri, ilim ve hikmetin nitelik ve niceliğini öğrenmek maksadıyla yola çıkar.” demiştir. Bu ifadeden anlayabildiğimiz kadarıyla ona göre Mûsâ tarihi bir kişilik değildir; aynı zamanda bu çok da önemli değildir. Ancak bu durum onun yukarıda verdiği ayetle (Enbiyâ 21/48) çelişmektedir. Zira bu ayette (Musa ve Harun) diye ifade edilmiştir. Bkz. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 567, 568.

Kıssa ile ilgili değinilmesi gerekli önemli noktalardan biri de kanaatimizce “âb-ı hayat” meselesidir. Süfyân’ın ‘Amr’den başkasından rivâyeti diye belirtilen ve (قَالَ سُفْيَانُ:) وَفِي حَدِيثٍ غَيْرِ عَمْرٍو، قَالَ: وَفِي أَصْلِ الصَّخْرَةِ عَيْنٌ يُقَالُ لَهَا: الْحَيَاةُ لَا يُصِيبُ مِنْ مَائِهَا شَيْءٌ إِلَّا حَيِيَ، فَأَصَابَ الْخَوْتُ مِنْ مَاءِ تِلْكَ الْعَيْنِ 711 kısmıyla ilgili “Süfyân bunu Katâde’den rivâyet etmiş olabilir” denilmek sûretiyle bu ifadenin ‘Amr’ın hadisine Süfyân’ın müdreci olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla İbn Hacer’in de belirttiği üzere söz konusu kısım isrâiliyât türü bir bilgi olup Hz. Peygamber’in kıssa ile ilgili böyle bir bilgi vermediği kanaatindeyiz. Bu anlamda farklı kültürlerde çok geniş bir yeri olan “âb-ı hayat” meselesi ve buna bağlı olarak ölümsüz bir Hızır telakkisi ve bu minvalde üretilen mitolojik tasavvurların da Sünnetten bir aslı olmadığı anlaşılmaktadır.

Kıssanın günümüze hitabını “Bu kıssa’dan çıkarılacak hisse, kimsenin herşeyi bilmediğidir; hatta en âlim kimselerin bile kendi tetkik alanına girmedği için bilmediği bazı şeyler vardır.” şeklinde değerlendiren Hamidullah, bu tür kıssaların muhakkak tarihî gerçek kıssalar olmasının gerekmeyeceğini de belirtmiştir. Konu hakkındaki ihtimalleri tartıştıktan sonra da bunların Musa’nın Peygamber Musa olduğunu reddetmek için tek başına bir delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.⁷¹²

Sonuç olarak bu kıssada varlık âleminin verileri ile gayb âleminin bilgilerine ulaşma imkânımız olmadığı; bunun ancak Allâmu'l-guyûb olan Allah'ın bildiği ve onun bildirmesi ile kendilerini bu bilgilere muttali kıldığı kimselerin bilebileceği anlaşılmaktadır. Burada hemen ifade etmeliyiz ki, Hz. Peygamber'in özellikle gaybî meselelerle ilgili Kur'ân dışında bir vahiy almadığını/alamayacağını iddia edenlere de bu mesele güzel bir örnektir. Zira Kur'ân dışında herhangi bir bilgi almadığını kabul edersek, burada Kur'ân'ın dışında herhangi bir açıklama ve ziyade yapmasının imkanı yoktur. Halbuki Kehf Sûresi'ndeki anlatımda müphem olarak yer alan yardımcının Yuşa b. Nûn, buradaki bilge veya salih kulun Hızır olduğu, Hz. Musa'nın Hızır'ı bulacağı yerin nişanesi olarak kurutulmuş bir balık aldığı vb. ifadeleri bulamamaktayız.

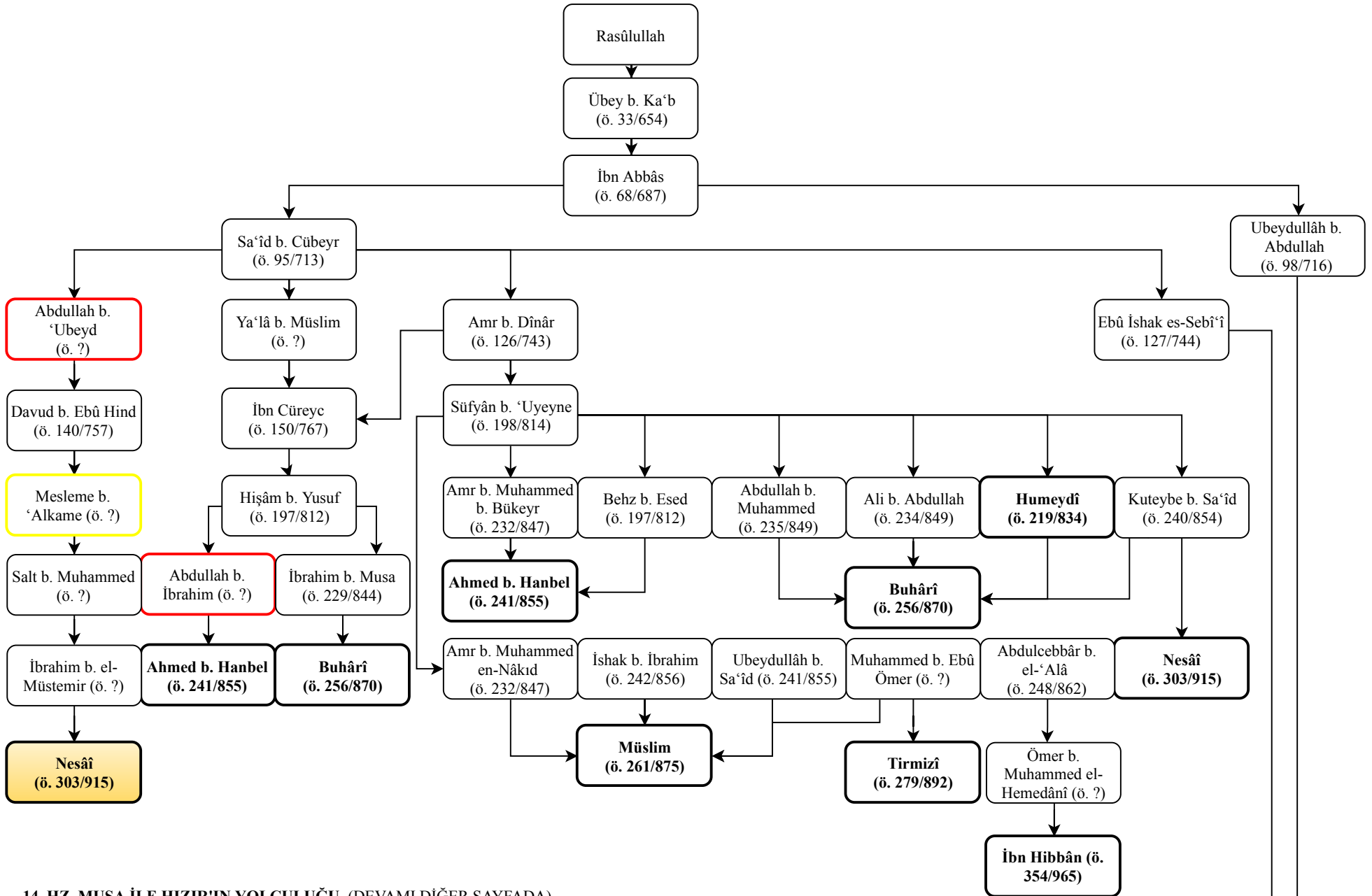
Hız. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerin büyük oranda Kehf Sûresi'nde anlatılanlarla mutabık olduğu görülmektedir ki bu oldukça önemlidir. Şu farkla ki âyette bu yolculuğun neden yapıldığı, yolculukta Hız. Musa'ya kimin arkadaşlık ettiği ve balığın söz konusu kul veya Hızır'la buluşma noktası için bir alâmet kılındığı vb.

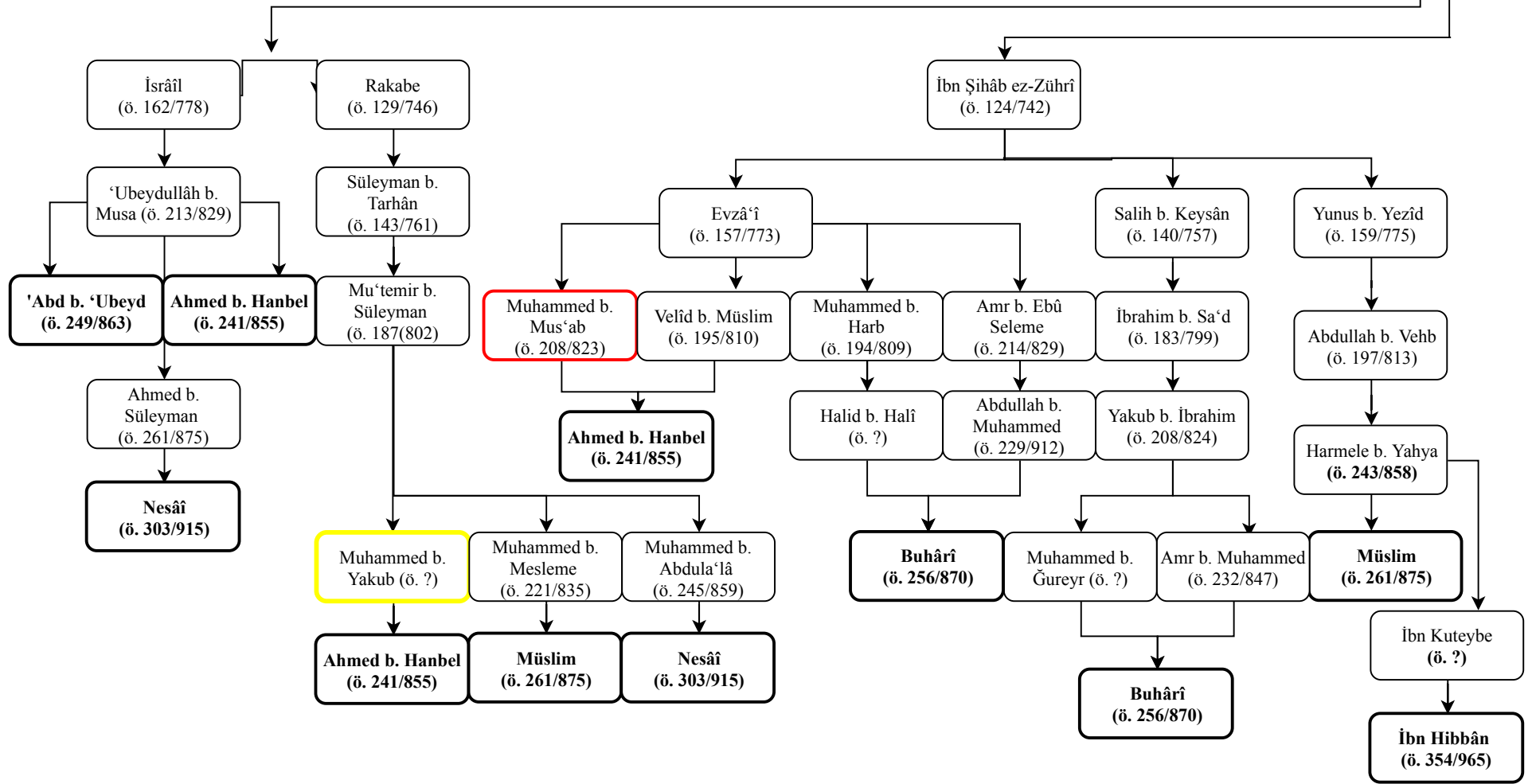
⁷¹¹ Buhârî, Tefsir 200 (no: 4727); Nesâî, *Kübrâ*, X, 163 (no: 11245).

⁷¹² Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 567, 568.

meseler yer almamaktadır. Rivâyet Hz. Peygamberin “*Allah’ın bize o ikisinin haberinden (daha çok şeyler) anlatması için Musa’nın sabretmesini ne kadar isterdik!*” temennisi ile son bulmuştur.







2.15. Hz. Musa ve Ölüm Meleği

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "جَاءَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى فَقَالَ لَهُ: أَجِبْ رَبَّكَ، قَالَ: فَلَطَمَ مُوسَى عَيْنَ مَلَكِ الْمَوْتِ فَقَفَّأَهَا، قَالَ: فَرَجَعَ الْمَلَكُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ: إِنَّكَ أَرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لَكَ لَا يُرِيدُ الْمَوْتَ وَقَدْ قَفَّأَ عَيْنِي، قَالَ: فَرَدَّ اللَّهُ عَيْنَهُ، قَالَ: ارْجِعْ إِلَى عَبْدِي فَقُلْ لَهُ: الْحَيَاةُ تُرِيدُ؟ فَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْحَيَاةَ فَضَعْ يَدَكَ عَلَى مَنْ ثَوْرٍ فَمَا وَارَتْ يَدَكَ مِنْ شَعْرَةٍ، فَإِنَّكَ تَعِيشُ بِهَا سَنَةً، قَالَ: ثُمَّ مَهْ؟ قَالَ: ثُمَّ تَمُوتُ: قَالَ: فَالآنَ مِنْ قَرِيبٍ قَالَ: رَبِّ أَدْنِي مِنَ الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمِيَّةً بِحَجَرٍ. وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ أَنِّي عِنْدَهُ لَأَرْثِيكُمْ قَبْرَهُ إِلَى حَانِبِ الطَّرِيقِ عِنْدَ الْكُتَيْبِ الْأَحْمَرِ"

Sened: Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷¹³

“Ölüm meleği Musa’ya gelerek: Rabbine icabet et! dedi. Bunun üzerine Musa, ölüm meleğinin gözüne bir tokat vurarak onu çıkardı. Melek hemen Allah’a döndü ve:

– Muhakkak beni ölmek istemeyen bir kuluna göndermişsin, o benim gözümlü çıkardı, dedi. Allah da gözünü ona iade etti. Kuluma dön de, hayatı mı istiyorsun, diye sor. Eğer hayatı istersen elini bir öküzün sırtına koy! Elinin kapladığı yerdeki her bir kıl karşılığında bir sene yaşayacaksın! de, dedi. Musa (a.s.):

– Sonra ne olacak, diye sordu. Melek:

– Sonra öleceksin! dedi. Musa:

– O halde şimdi yakınen öleyim. Ya Rabbi! Beni Arz-ı Mukaddese’ye bir taş atımı yakınlaştı (yakınlıkta öldür), dedi.

Rasûlullah (s.a.):

“Eğer orada olsaydım, onun yolun kenarında kırmızı kum tepesinin yanındaki kabrini size gösterirdim.” buyurdu.⁷¹⁴

⁷¹³ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 43 (no: 59).

⁷¹⁴ “120 yaşına gelen Hz. Mûsâ artık onlara liderlik yapamayacağını bildirir ve görevlerini Yeşu’a devreder (Sayılar, 27/16-23; Tesniye, 1/9, 31/1-3, 14, 23). Sonra Musa’ya şöyle dedi: “İbrahim’e, İshak’a, Yakup’a ‘Senin soyuna vereceğim’ diye ant içtiğim ülke budur. Ülkeyi sana gösterdim, ama oraya gitmeyeceksin.” Böylece RAB’bin sözü uyarınca RAB’bin kulu Musa orada, Moav ülkesinde öldü. Rab onu Moav ülkesinde, Beytpeor karşısındaki vadide gömdü. Bugün de mezarının nerde olduğunu kimse bilmiyor. Musa öldüğünde yüz yirmi yaşındaydı; ne gözleri zayıflamış, ne de gücü tükenmişti. İsrâilîoğulları Moab ovasında Musa için otuz gün yas tuttular.” (Yasanın Tekrarı, 34/1-8) Josephus ve Philon’a göre Mûsâ ölümünün yakın olduğunu söylemiş ve yazmıştı. Onun defnedilişine şahit olan yoktur, kabri de bilinmemektedir. Yahudi din âlimleri hiç kimsenin ölümünden sonra Musa kadar yüceltilmediğini, çünkü onun defin işiyle bizzat Tanrı’nın meşgul

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷¹⁵
2. Abdurrezzak–Ma‘mer–Abdullah b. Tâvûs–Tâvûs b. Keysân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷¹⁶
3. Ahmed–Abdurrezzak–Ma‘mer–Abdullah b. Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre.⁷¹⁷
4. Ahmed–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷¹⁸
5. Ahmed–Hasen b. Musa el-Eşyeb–Abdullah b. Lehî‘a–Ebû Yunus Süleym b. Cübeyr–Ebû Hüreyre.⁷¹⁹
6. Ahmed–Ümeyye b. Halid ve Yunusb. Muhammed el-Müeddib–Hammâd b. Seleme–‘Ammâr b. Ebû ‘Ammâr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷²⁰
7. Buhârî–Mahmud–Abdurrezzak–Ma‘mer–Abdullah b. Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre.⁷²¹
8. Buhârî–Yahya b. Musa–Abdurrezzak–Ma‘mer–Abdullah b. Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre.⁷²²

olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Kutsal Kitap, Yasanın Tekrarı, 34. Harman Hz. Musa (a.s.) hakkındaki mitolojik tasavvurları da sıraladıktan sonra “Bütün bunlara rağmen Mûsâ’nın tarihî bir şahsiyet olduğunda şüphe yoktur.” demiştir. Harman, “Mûsâ”, *DİA*, XXXI, 210. Tevrat’ta verilen bu bilgiler yanında İslâmî kaynaklarda şu bilgilere yer verildiği görülmektedir: “Nihayet Mûsâ kavminden kendilerine vaad edilen topraklara girmelerini ister, fakat onlar kabul etmezler; bunun üzerine oraya girmeleri yasaklanır ve kırk yıl çölde yaşamaya mahkûm edilirler (el-Mâide 5/21-26). Hz. Mûsâ’ya karşı çıkan Firavun, Hâmân ve Kârûn helâk edilir (el-Ankebût 29/39). Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ’nın hayatıyla ilgili başka bilgi yoktur. Kendisinden bahseden bazı İslâmî kaynaklarda ise onun Hârûn’dan sonra üç yıl daha yaşadığı kaydedilir. Rivâyete göre Mûsâ, İsrâiloğulları’ndan Tevrat’a uyacaklarına dair söz aldıktan kırk gece veya kırk gün sonra kavminden ayrılmış ve onu bir daha gören olmamıştır. Mezar kazan meleklerle rastlayan Mûsâ kabrin kendisine ait olmasını arzu edince isteği kabul edilmiş ve kabre girdiğinde ruhunu teslim etmiştir. Akabinde de söz konusu rivâyet zikredilmiştir. Harman “Mûsâ”, *DİA*, XXXI, 212.

⁷¹⁵ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 43 (no: 59).

⁷¹⁶ Ma‘mer, *Câmi*, XI, 274 (no: 20530).

⁷¹⁷ Ahmed, *Müsned*, XIII, 84 (no: 7646).

⁷¹⁸ Ahmed, *Müsned*, XIII, 506 (no: 8172).

⁷¹⁹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 264 (no: 8616).

⁷²⁰ Ahmed, *Müsned*, XVI, 525 (no: 10904).

⁷²¹ Buhârî, *Cenâiz* 67 (no: 1339).

⁷²² Buhârî, *Enbiyâ* 30 (no: 3407).

9. Müslim–Muhammed b. Râfi‘ ve ‘Abd b. Humeyd–Abdurrezzak–Ma‘mer–Abdullah b. Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre.⁷²³

10. Müslim–Muhammed b. Râfi‘–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷²⁴

11. Nesâî–Muhammed b. Râfi‘–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre.⁷²⁵

12. İbn Hibbân–Abdullah b. Muhammed el-Ezdî–İshak b. İbrahim–Abdurrezzak–Ma‘mer–Abdullah b. Tâvûs–Tâvûs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷²⁶

13. İbn Hibbân–Muhammed b. Hasen b. Kuteybe–İbn Ebû’s-Serî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷²⁷

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. Ebû Hüreyre’den Tâvûs b. Keysân, Süleym b. Cübeyr, ‘Ammâr b. Ebû ‘Ammâr ve Hemmâm b. Münebbih’in rivâyeti sebebiyle meşhûrdur.

Tâvûs b. Keysân tarikinın râvilerinin güvenilir olduğu ancak Abdurrezzak’ın râvilerinden olan İshak b. İbrahim ed-Deberî’nin hocası Abdurrezzak’ın son dönemlerinde kendisinden rivâyeti sebebiyle münker hadislerinin varlığına dikkat çekilmiştir. Ancak bu rivâyetin Abdurrezzak’tan Ahmed b. Hanbel ve Buhârî’nin hocaları Mahmud b. Ğaylân ve Yahya b. Musa kanalıyla sahih olarak geldiği de görülmektedir. Nitekim İbn Hibbân’da bulunan söz konusu rivâyet hakkında Şuayb el-Arnâvût: “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir.”⁷²⁸ demiştir. Bu tarikin geçtiği ilk yer Ma‘mer’in *Câmi’i* olup ilgili rivâyetin burada merfû olduğu görülmektedir. Ma‘mer’den nakleden Abdurrezzak’ın rivâyetinin gerek İmâm Ahmed gerekse Buhârî’de mevkûf olduğunu tespit etmekteyiz⁷²⁹ ki el-Arnâvût: “İsnadın ricali güvenilir olup Şeyhayn’ın ricalidir. Abdurrezzak’ın rivâyeti mevkuf mudur, merfû mudur, bu

⁷²³ Müslim, Fezâil 157 (no: 2372).

⁷²⁴ Müslim, Fezâil 158 (no: 2372).

⁷²⁵ Nesâî, Cenâiz 121 (no: 2089).

⁷²⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 112 (no: 6223).

⁷²⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 116 (no: 6224).

⁷²⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 113.

⁷²⁹ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 84 (no: 7646); Buhârî, Cenâiz 67 (no: 1339), Buhârî, Enbiyâ 30 (no: 3407).

konuda ihtilaf edilmiştir.”⁷³⁰ demiştir. Ancak Buhârî, Enbiyâ bölümündeki hadisin akabinde Abdurrezzak’dan Hemmâm tarikiyle Ebû Hüreyre rivâyetini merfû olarak getirmiş⁷³¹ ve (نحوه) diyerek de Hemmâm tarikinin Tâvûs tarikiyle lafzen değil, mana itibariyle benzeri olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer de buna işaret etmiş ve şöyle demiştir:

“Buhârî bu rivâyeti Tâvûs tarikiyle mevkuf; akabinde Hemmâm tarikiyle de merfû olarak getirmiştir. Ayrıca Tâvûs tarikini aynı şekilde Muhammed b. Yahya merfû olarak rivâyet etmiştir ki bunu İsmâîlî tahrîc etmiştir.”⁷³²

Netice itibariyle bu tarik İmâm Ahmed ve Buhârî’deki rivâyetlerin mevkûf; Ma‘mer’in *Câmi ‘i*’nde ve İbn Hibbân’ın *Sahîh*’indeki rivâyetlerin merfû ve sahih olarak geldiğini söyleyebiliriz.

Ebû Yunus Süleym b. Cübeyr tarikinin râvilerinden İbn Lehî‘a cumhur tarafından zayıf görülmüştür. Diğer râviler güvenilirdir. İlgili rivâyette Abdullah babası İmâm Ahmed’den naklen bu rivâyetin merfû olmadığını bildirmiştir. Bu tarikle ilgili el-Arnâvût da şöyle demiştir:

“İsnadın ricali İbn Lehî‘a dışında güvenilir olup *Sahih*’in ricalidir. Bu hadis Ebû Hüreyre’den sahih bir tarikle rivâyet edilmiştir.”⁷³³

Dolayısıyla bu tarik zayıf olup ancak itibar için uygun olduğu anlaşılmaktadır. ‘Ammâr b. Ebû ‘Ammâr tarikinin râvilerinin güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Bu rivâyet sadece Ahmed b. Hanbel’de yer almaktadır. Nitekim Şuayb el-Arnâvût bu rivâyetle ilgili şu değerlendirmeye yer vermiştir:

“İsnadın ricali *Sahih*’in ricalidir. Ancak daha önceki hadiste⁷³⁴ olduğu gibi rivâyetin mevkuf veya merfû oluşunda ihtilaf edilmiştir.”⁷³⁵

Fakat söz konusu kaynakta râvi Yunus b. Muhammed el-Müeddib tarafından (قَالَ) *Yunus hadisi Hz. Peygamber’e nispet etti*, diyerek söz

⁷³⁰ Ahmed, *Müsned*, XIII, 84.

⁷³¹ Bkz. Buhârî, Enbiyâ 30 (no: 3407).

⁷³² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 537; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VIII, 148.

⁷³³ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 265.

⁷³⁴ Ahmed, *Müsned*, XIII, 84 (no: 7646).

⁷³⁵ Ahmed, *Müsned*, XVI, 526, 527.

konusu rivâyetin merfû olduğu bildirilmiştir.⁷³⁶ Dolayısıyla bu rivâyetin güvenilir râvilerle merfû ve sahih olarak geldiğini söyleyebiliriz.

Hemmâm b. Münebbih tarikinin râvileri hakkında herhangi bir olumsuzluk görülmemektedir. İmâm Müslim tarafından bu tarik tahrîc edilmiştir. Müslim'in hocalarından 'Abd b. Humeyd ve Muhammed b. Râfi' tarafından rivâyet edilip Müslim⁷³⁷ ve Nesâî'de⁷³⁸ yer alan hadislerin mevkûf; Hemmâm, Ahmed ve İbn Hibbân'dakilerin⁷³⁹ ise merfû nitelikli olduğu görülmektedir. Bu rivâyetin de sika râvilerle merfû ve sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Hüreyre'den rivâyet eden Tâvûs b. Keysân, 'Ammâr b. Ebû 'Ammâr ve Hemmâm b. Münebbih tarikleriyle söz konusu rivâyetin muttasıl, merfû ve sahih; Ebû Yunus Süleym b. Cübeyr tarikiyle de zayıf olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Tâvûs b. Keysân tarikini incelediğimizde İmâm Ahmed'de (صَكَّهُ فَقَعَا عَيْنَهُ) “*Ona vurdu ve onun gözünü çıkardı*” ifadesi ve Rabbine dönünce de (قَرَدَ اللَّهُ عَزَّ وَحَلَّ إِلَيْهِ عَيْنَهُ) “*Allah meleğe gözünü iade etti*” ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeden meleğin Hz. Musa'ya insan sûretinde geldiği ve sonrasında meleğin gözünün iadesi anlaşıyor. İbn Hibbân'da ise meleğin gözünün çıkarılmasından bahsedilirken Allah'ın meleğe gözünü iadesi zikredilmemiştir. Buhârî'de ise ne gözün çıkmasından ne de iadesinden söz edilmektedir. İbn Hibbân'da İmâm Ahmed ve Buhârî'de yer almayan iki fark görülüyor ki, biri (لِيَقْبِضَ رُوحَهُ) meleğin *onun canını almak için* geldiği ifadesi, diğeri ise rivâyetlerde “vurdu” anlamına gelen (صَكَ) fiili yerine “tokat attı” anlamında (لَطَمَ) fiili yer almaktadır. Rivâyetin sonunda Hz. Peygamber'in (لَوْ كُنْتُ نَمَّ لَأَرَبَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى حَنْبِ الطَّرِيقِ تَحْتَ الْكَيْبِ الْأَحْمَرِ) “*Eğer orada olsaydım, onun yolun kenarında kırmızı kum tepesinin altındaki kabrini size gösterirdim.*” sözü bulunmaktadır.

⁷³⁶ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XVI, 525 (no: 10904).

⁷³⁷ Müslim, *Fezâil* 157 (no: 2372).

⁷³⁸ Nesâî, *Cenâiz* 121 (no: 2089).

⁷³⁹ Bkz. Hemmâm, *Sahîfe*, s. 43 (no: 59); Ma'mer, *Câmi'*, XI, 274 (no: 20530); Ahmed, *Müsned*, XIII, 506 (no: 8172); Müslim, *Fezâil* 158 (no: 2372); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 116 (no: 6224).

Ebû Yunus Süleym b. Cübeyr tariki sadece İmâm Ahmed’de yer almaktadır. Burada (لَطَمَ) fiili, meleğin gözünün çıkarılması ve iadesi yer almaktadır. Bununla birlikte rivâyetin sonundaki Hz. Peygamber’in sözü bulunmamaktadır.

‘Ammâr b. Ebû ‘Ammâr tarikinde ise farklılık ve ziyadeler dikkat çekmektedir. Nitekim bu tarikte melek için (يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَيَانًا) *insanlara görününerek gelirdi* ve meleğin (وَلَوْلَا كَرَامَتُهُ عَلَيْكَ لَعَنْتُ بِهِ) *eğer senin yanındaki kıymeti olmasaydı ben ona yapacağımı bilirdim*, cümlesi ve bu cümledeki (لَعَنْتُ بِهِ) *ona sert/katı davranırdım* sözünü (لَشَقَقْتُ عَلَيْهِ) *onu zorlardım* şeklinde râvi Yunus’un yorumlaması, (فَشَمُّهُ شَمَّةً فَقَبِضَ رُوحَهُ) *“ona bir şey koklattı ve ruhunu alıverdi”* ve (فَرَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ عَيْنَهُ) *“Allah onun gözünü iade etti”* cümlesinden sonra da râvi Yunus’un (فَكَانَ يَأْتِي النَّاسَ خَفِيَّةً) *-artık bundan sonra- melek insanlara gizli geliyordu* diye ölüm meleğinin insanlara görünmemesini bu olaya bağlamıştır. Yine burada (لَطَمَ) fiili vardır. Ayrıca rivâyetin sonundaki Hz. Peygamber’in sözü bulunmamaktadır.

Hemmâm b. Münebbih tarikinde de (لَطَمَ) fiili, meleğin gözünün çıkarılması ve iadesi söz konusudur. Rivâyetin sonunda (وَاللَّهُ لَوْ أَنِّي عِنْدَهُ لَأَرِيتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ، عِنْدَ الْكَثِيبِ الْأُمَرِ) *“Vallahi orada olmuş olsam yolun kenarında kımızı kum tepesinin yanındaki kabrini size gösterirdim.”* sözü bulunmaktadır.

Yukarıda tarikler arasında ortaya çıkan farkların râvilerin mana ile rivâyet ve ziyadelerinden kaynaklandığını belirten İbn Hacer, bu faklara ve ziyadelere râvilerle birlikte yer vermiştir.⁷⁴⁰

Değerlendirme

Söz konusu hadis ile ilgili kaynaklar, mülhidlerin/bazı bid‘at fırkalarının alaycı yaklaşımlarının söz konusu olduğu belirtilmiş ve konuya farklı birkaç açıdan şu şekilde cevap verilebileceği ifade edilmiştir:

“Hz. Musa gibi bir peygamber için ölüm meleğinin gözünü çıkarması nasıl mümkün olabilir, nasıl olur da bir meleğin gözü çıkar?” vb. sorularla ve “Belki de bu ölüm meleği İsa’ya geldiğinde diğer gözünü de o çıkarmıştır da o melek a‘ma olmuştur.”⁷⁴¹

⁷⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 537.

Bu konuda hadisin nasıl anlaşıldığı anlamında şu görüşlere yer verildiğini görmekteyiz:

İbn Hibbân (ö. 354/965) “Allah’ın meleği Hz. Musa’ya göndermesi onu imtihan etmek ve denemek içindir; yoksa başka bir şey için değildir.” dedikten sonra Hz. İbrahim ve Rasûlullah’ı örnek vererek; Allah’ın, meleklerini peygamberlerine tanımayacakları bir şekillerde gönderebileceğini belirtmiştir. Tıpkı örneklerde olduğu gibi meleğin Hz. Musa’ya kendisini tanımadığı bir sûrette geldiğini, dolayısıyla evinin içinde yabancı birini gören Hz. Musa’nın vurarak onun gözünü çıkardığını ifade etmiştir. Meleğin gözünün çıkmasını ise, Allah’ın yarattığı orijinal şekli için değil, Hz. Musa’ya geldiği insan şeklinde söz konusu olduğunu belirtmiştir.⁷⁴²

Kâdı İyâz (ö. 544/1149) da meleğin gözünün çıkması ve benzer durumların değerlendirmesine yer verdikten sonra meleğin Hz. Musa’ya kendisini tanımadığı ve canına kasteden bir adam şeklinde geldiği; dolayısıyla ona vurduğunu ve onun da gözünün çıktığını belirtmiştir. Bu durumun ise nefsi müdafaa olup bizim şeriatimizde de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Melek “İkinci defa gelmiş ve onun canını almak istemiştir. Bu da Hz. Musa’nın onu tanıdığını gösterir” diye itiraz edilirse; buna şöyle cevap verilebilir: “İkinci gelişinde meleğin Hz. Musa’nın onu tanıyacak bir alamet ve nişan ile gelmiş olması muhtemeldir. Hâlbuki ilk geldiğinde böyle bir alametle gelmemiştir. Kanaatimizce bu konuda tercihe şayan olan görüş budur.”⁷⁴³

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) de meleğin Hz. Musa’nın tanımadığı bir sûrette geldiği şeklinde İbn Hibbân’ın görüşleri ile örtüşen bilgelere yer vermiştir.⁷⁴⁴

Kurtubî (ö. 656/1258) bu konudaki muhtelif görüşlere yer verip bunların tutarsızlıklarını ifade ettikten sonra İbn Huzeyme’nin görüşünü de isim zikrederek vermiştir. Uzun çaba ve gayretler neticesinde bu konudaki vardığı kanaatini ise şu cümlelerle dile getirmiştir:

“Musa (a.s.) onun ölüm meleği olduğunu ve ruhunu kabzetmek için geldiğini elbette biliyordu. Ancak Musa (a.s.) aynı zamanda Peygamberimizin de haber verdiği üzere ‘Allah

⁷⁴¹ Mesela bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Dimaşk 1419/1999, s. 400; İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 116; Kâdı İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VIII, 351; İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-müşkil*, III, 443, 444; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 220; Nevevî, *Minhâc*, XV, 129; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 537; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VIII, 148, 149.

⁷⁴² İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 114, 115.

⁷⁴³ Kâdı İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VIII, 351, 352.

⁷⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-müşkil*, III, 444.

muhayyer bırakmadıkça hiçbir peygamberin ruhunu kabzetmez’ ilkesini de biliyordu. Durum böyle olunca bu ilkeye ters hareket eden meleğe kızdı ve ona bir tokat yapıştırdı, bir imtihan olarak onun da gözü çıktı. Zira melek onu muhayyer bırakmadı. Rivâyetin devamında Allah’ın meleğe ‘*Onu yaşamakla ölmek arasında muhayyer bırak*’ demesi de bu görüşümüzün sıhhatini göstermektedir.”

Sözüne devamla meleklerin çeşitli şekillere girebileceğinin aklen mümkün olduğu gibi, bunun vakiî olduğunun sübûtunun da naklen geldiğini haber vermiştir.⁷⁴⁵

Nevevî (ö. 676/1277) bu konuda birkaç tercihten bahsederek Hz. Musa’nın meleğin gözünün çıkarılması anlamında şu görüşlere yer vermiştir:

Birincisi, meleği tokatlama konusunda Hz. Musa’nın Allah’tan bir izin ile bu işi yapmış olmasına bir mani yoktur. İkincisi ise burada mecazî bir kullanım söz konusu olup Hz. Musa’nın onu delillerle mağlup ettiğini ifade eder, demiştir ki; rivâyetin devamındaki ‘Allah ona gözünü iade etti’ cümlesi bu yoruma uygun düşmemektedir. Üçüncüsü ise yukarıda ifade ettiğimiz üzere meleğin tanımadığı bir kimse olarak gelmesi, Hz. Musa’nın da ona vurmasıdır ki, bu İbn Huzeyme ve onun dışındaki birkısım mütekaddimûna ait görüştür. Zira Mâzerî ve Kâdî İyâz da bu görüşü tercih etmişlerdir. Bundan sonra Nevevî Hz. Musa’nın meleğin gözünü çıkarmasının kasıtlı olup olmadığı noktasında Kâdî İyâz’ın meleği tanıma hususunda ifade ettiği alamet meselesine atıfta bulunmuştur.⁷⁴⁶

İbn Hacer (ö. 852/1449) daha öncekilerde olduğu gibi İbn Huzeyme’nin görüşüne yer verdikten sonra Hattâbî’nin onun görüşlerini özetlediğini ifade etmiştir. Ardından Nevevî’nin görüşlerini değerlendiren İbn Hacer, bunun imtihan olduğunu belirtmiştir. Meleğin gözünün çıkmasının mecazî/manevî veya hakiki olması hususunda ise Hz. Musa’ya geldiği insan şeklinin bir uzvu olarak değerlendirmiştir.⁷⁴⁷

Aynî (ö. 855/1452) başta İbn Huzeyme olmak üzere Cehmiyye, İbn Tîn, Hattâbî, Nevevî ve İbn Kuteybe’nin görüşlerine yer vermiş,⁷⁴⁸ ancak kendisi bu konuda bir görüş beyan etmemiştir. Dikkatimizi çeken noktalardan biri de neredeyse tüm şerhlerde İbn Huzeyme’nin görüşüne bazen delil getirmek bazen de tenkit etmek için yer verilmiş olmasıdır.

⁷⁴⁵ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 221. 222.

⁷⁴⁶ Nevevî, *Minhâc*, XV, 129, 130.

⁷⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 537.

⁷⁴⁸ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VIII, 148, 149.

Nurettin İtr bu rivâyetle ilgili hadis inkarcılığında müsteşriklerin ve pozivitizmin modern dönemdeki olumsuz rolü üzerinde durmuş ve şu bilgilere yer vermiştir:

“Bu hassas ilmin inceliklerine ve muhaddislerin metoduna vakıf olmayıp müsteşriklerin peşine takılan bir takım kimseler hadisler hakkında şüpheye düşmüş; hatta bir kısmı yukarıda geçen söz konusu kıssaya itiraz etmişlerdir.”⁷⁴⁹

Modern dönemde yapılan bir çalışmada bu kıssa sened ve metin açısından incelenmiş ve bazı sebeplerle isrâiliyat olarak değerlendirilmiş, ancak bu iddiaya şöyle cevap verilmiştir:

“Bu tür rivâyetlere temkinli yaklaşılması gerektiği, zira bizim bilemeyeceğimiz hikmetlerden dolayı Allah Hz. Musa ile ölüm meleşî arasında böyle bir olayın geçmesini istemiş olabileceği dile getirilmiştir. Yine metin tenkidinde ifade edilen hususların ictihadi olup, herkes tarafından kabul edilecek objektif nitelikte olmadığına da dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla rivâyetle ilgili yapılacak tenkitlerin tartışmalara açık olduğu belirtilmiş ve “Sened açısından sahih olduğu görülen bir hadisin metin tenkidi kriterlerine tabii tutularak mutlak sûretle zayıftır, denilemez.”⁷⁵⁰

İncelediğimiz söz konusu rivâyetin sıhhati hakkında öncelikle kaynaklarda, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bir bilgi ve bu konuda bir tartışmaya rastlamadığımızı belirtmeliyiz.

Görebildiğimiz kadarıyla rivâyet hakkındaki tüm tartışma, yorum ve kanaatler rivâyetin senedi sahih kabul edildikten sonraki aşaması olan anlam alanıyla ilgilidir. Bu bağlamda rivâyetin farklı şekillerde anlaşılmaya açık bir mahiyet arz ettiğini ifade etmek isteriz. Bunda da olayın hem bir peygamber hem de bizim yaşadığımız varlık âlemine ait olmayan melek arasında geçmesinin çok büyük katkısı olduğu söylenebilir.

Kıssa ile ilgili birçok değişik, hatta birbirine zıt görünen değerlendirmeler bize metni anlama ve metin tenkidinin kişiye, zamana ve farklı faktörlere göre ictihadî olduğunu göstermektedir. Bu tür meselelerin her zaman herkes tarafından ittifakla kabul edilecek objektif kıstaslarının olmayabileceğini göstermesi açısından konuyu önemli buluyoruz.

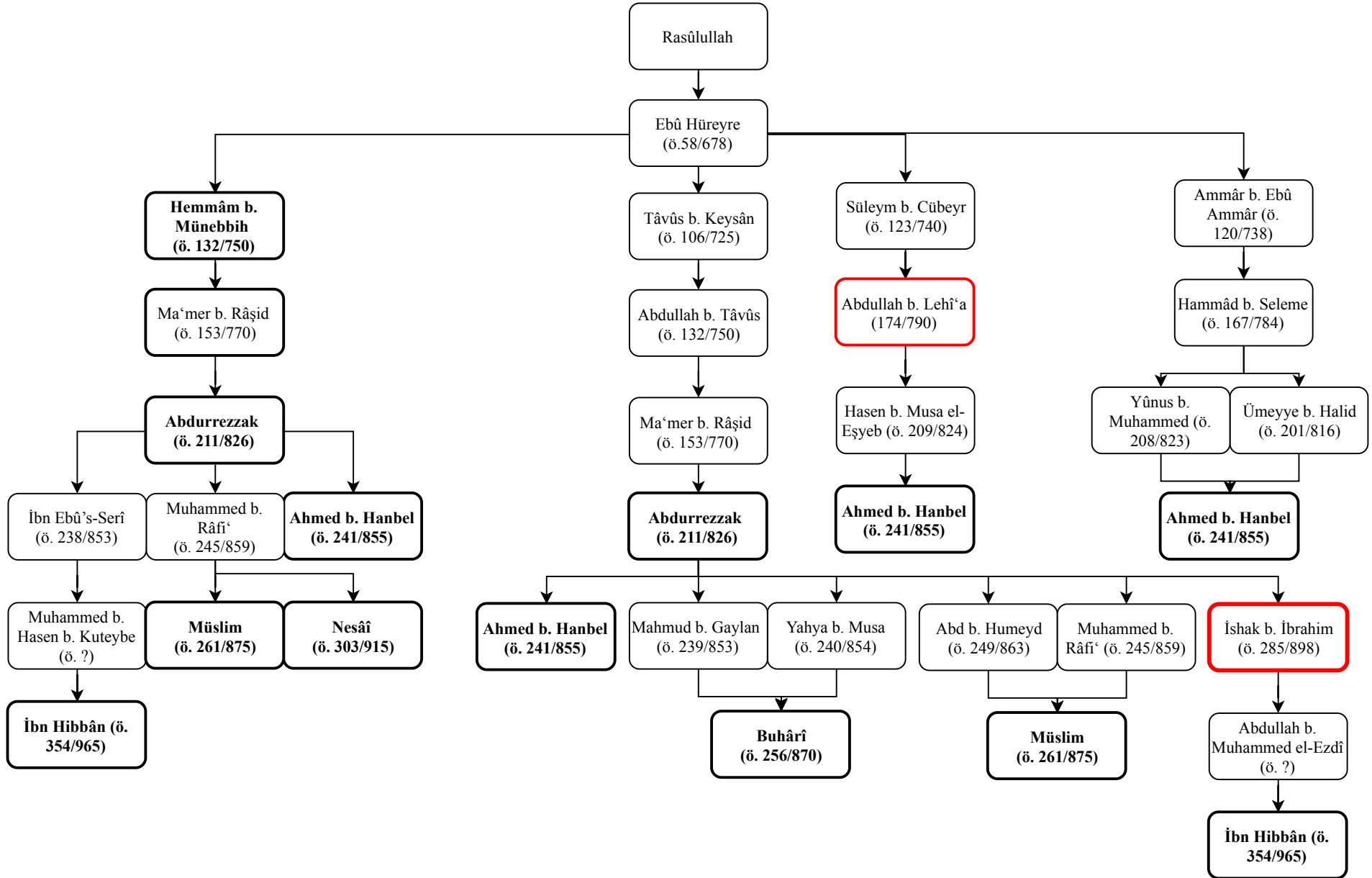
⁷⁴⁹ İtr, Nureddin el-Halebî, “es-Sünnetü’l-mutahhara ve’t-tehaddiyât”, *Mecelletü merkezi buhûsi’s-sünne ve’s-siyer*, ss. 135-185, Katar 1408/1988; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Nebevî Sünnet*, çev. Muammer Bayraktutar, Yasin Yayınevi, İstanbul 2012, s. 129-132.

⁷⁵⁰ Çekiçoğlu, a.g.e., s. 76.

Ayrıca son dönemde yapılan çalışmalardan olan ve konumuzla bazı bölümlerini doğrudan, bazı bölümlerini ise dolaylı olarak alakalı gördüğümüz bir kısım eserlerde⁷⁵¹ bu rivâyetin değerlendirildiğini görmekteyiz.



⁷⁵¹ Mesela bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları, İnsan Yayınları*, İstanbul 2014, s. 123-125. Burada müellif konuyu *Metin Tenkidine Tabi Tutulan Buhârî Hadisleri* başlığı altında incelemiş ve yapılan bütün tenkitlerin yerinde ve isabetli olmadığını vurgulamıştır; en azından söz konusu rivâyet açısından böyle değerlendirdiği görülmektedir. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 581-584. Burada müellif yaptığı çalışmada rivâyetle ilgili vardığı neticeyi “Ne var ki Ebû Hüreyre’nin ümmî olup İbranice ve Süryanice gibi dilleri bilmemesi, bu rivâyetin sadece Ka‘b kanalıyla sözlü olarak ona aktarıldığı ihtimalini hatıra getirir ki, bunu destekleyecek bir bilgi tespit edemedik. Bu sebeple hadisenin, Allah Teâla tarafından Hz. Peygamber’e bir şekilde bildirmiş ve Hz. Peygamber’in de bunu sahabîlere anlatmış olması sonucunu çıkarmamız icap eder.” Burada müellifin konuyla ilgili Hz. Peygamber’in bilgi kaynağı olarak vahye işaret etmesi bizim çalışmamız açısından da son derece önem arz etmektedir.



2.16. Allah'ın Hz. Eyyüb'e Nimeti

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بَيْنَمَا أَيُّوبُ يَغْتَسِلُ غُرْبَانًا خَرَّ عَلَيْهِ رَجُلٌ جَرَادٍ مِنْ ذَهَبٍ، فَجَعَلَ أَيُّوبُ يَخْشِي فِي نَوْبِهِ، قَالَ: فَنَادَاهُ رَبُّهُ: يَا أَيُّوبُ أَلَمْ أَكُنْ أَعْنَيْتُكَ عَمَّا تَرَى؟ قَالَ: بَلَى يَا رَبِّ، وَلَكِنْ لَا غِنَى لِي عَنْ بَرَكَتِكَ"

Sened: Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁵²

Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurdu:

"Eyyüb, çıplak olarak yıkandığı sırada üzerine altından bir çekirge sürüsü düştü. Bunun üzerine Eyyüb bunları avuç avuç elbisesine toplamaya başladı. Rabbi de ona:

– Eyyüb! Ben seni görmekte olduğun şeylerden müstağni kılmadım mı, diye seslendi. Eyyüb de:

– Evet öyle Rabbim! Ancak senin vereceğin berekete her zaman muhtacım, dedi."

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁵³

2. Ebû Davud et-Tayâlisî–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Nadr b. Enes–Beşîr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁵⁴

3. Humeydî–Süfyân b. 'Uyeyne–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁵⁵

4. Ahmed b. Hanbel–Süfyân b. 'Uyeyne–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre.⁷⁵⁶

5. Ahmed b. Hanbel–Ebû Davud et-Tayâlisî–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Nadr b. Enes–Beşîr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁵⁷

⁷⁵² Hemmâm, *Sahîfe*, s. 39 (no: 46).

⁷⁵³ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 39 (no: 46).

⁷⁵⁴ Tayâlisî, *Müsne'd*, IV, 202 (no: 2577).

⁷⁵⁵ Humeydî, *Müsne'd*, II, 241 (no: 1091).

⁷⁵⁶ Ahmed, *Müsne'd*, XII, 260 (no: 7309).

⁷⁵⁷ Ahmed, *Müsne'd*, XIII, 406 (no: 8038), XVI, 233 (no: 10353).

6. Ahmed b. Hanbel–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁵⁸

7. Ahmed b. Hanbel–Abdussamed–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Nadr b. Enes–Beşîr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁵⁹

8. Ahmed b. Hanbel–Ebû Davud et-Tayâlisî ve Abdussamed–Hemmâm b. Yahya–Katâde–Nadr b. Enes–Beşîr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁶⁰

9. Buhârî–İshak b. Nasr–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁶¹

10. Buhârî–Abdullah b. Muhammed el-Cu‘fî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁶²

11. Nesâî–Ahmed b. Hafs–Hafs b. Abdullah–İbrahim b. Tahmân–Musa b. ‘Ukbe–Safvân b. Süleym–‘Atâ b. Yesâr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁶³

12. İbn Hibbân–Hasen b. Süfyân–Abbâs b. Abdul‘azîm–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁶⁴

13. İbn Hibbân–Muhammed b. Abdullah–İshak b. İbrahim–Abdussamed–Hemmâm–Katâde–Nadr b. Enes–Beşîr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁶⁵

14. Beyhakî–Ebû Tâhir ve Ebû Ya‘lâ–Muhammed b. Hüseyin–Ahmed b. Yusuf–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁶⁶

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre tarafından rivâyet edilmiştir.⁷⁶⁷ Ebû Hüreyre’den ‘Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac (ö. 117/735), Hemmâm b.

⁷⁵⁸ Ahmed, *Müsned*, XIII, 496 (no: 8159).

⁷⁵⁹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 238 (no: 8569).

⁷⁶⁰ Ahmed, *Müsned*, XVI, 374 (no: 10638).

⁷⁶¹ Buhârî, *Gusûl* 20 (no: 279).

⁷⁶² Buhârî, *Enbiyâ* 20 (no: 3391), *Tevhîd* 35 (no: 7493).

⁷⁶³ Nesâî, *Gusûl* 7 (no: 409).

⁷⁶⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 120 (no: 6229).

⁷⁶⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 122 (no: 6230).

⁷⁶⁶ Beyhakî, *Kübrâ*, I, 306 (no: 958).

⁷⁶⁷ İbn Abbâs ve Enes tarafından bu konuda rivâyet edilen bir hadisten bahsedilmektedir. Ancak kaynaklarda böyle bir rivâyete rastlamadık. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 510, 511; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 283.

Münebbih (ö. 132/750) ve Beşîr b. Nehk (ö. ?) tarafından rivâyet edilmesi sebebiyle rivâyet meşhûrdur.

‘Atâ b. Yesâr tarikinin râvilerinden Hafs b. Abdullah’ın sadûk, oğlu Ahmed’in sika ve sadûk, diğerlerinin ise güvenilir olduklarını görmekteyiz. Bu tarikin râvileri hakkında herhangi bir olumsuzluk görülmemektedir. Nitekim Elbânî bu rivâyet hakkında sahih hükmünü vermiştir.⁷⁶⁸ Araştırmamız da bizi ‘Atâ b. Yesâr tarikinin sahih olduğu kanaatine ulaştırmaktadır.

Abdurrahman b. Hüzmü el-A‘rac tarikinin ortak râvilerinin Ebû’z-Zinâd ve Süfyân b. ‘Uyeyne olduğu görülmektedir ki, buradaki râviler güvenilirdir. Şuayb el-Arnâvût da “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”⁷⁶⁹ demiştir. Ancak bu tarikin İmâm Ahmed’de mevkûf olarak yer alırken Humeydî’de merfû olduğu görülmektedir.

Hemmâm b. Münnebbih tarikinin ortak râvileri Ma‘mer b. Râşid ve Abdurrezzak’tır ki, bunların güvenilir olduğu görülmektedir. Şuayb el-Arnâvût da bu tarik hakkında “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir.”⁷⁷⁰ demiştir. Abdurrezzak’tan Abbâs b. Abdul‘azîm, Ahmed b. Yusuf, İshak b. Nasr ve Abdullah b. Muhammed el-Cu‘fî rivâyet etmiştir. İshak b. Nasr ve Abdullah b. Muhammed el-Cu‘fî sadûk, diğerlerinin ise güvenilir olduğu görülmektedir. Râviler hakkında herhangi bir olumsuzluk söz konusu değildir. Bu tarikin sıhhati hakkında Beğavî “Bu, sahih bir hadistir”⁷⁷¹, Şuayb el-Arnâvût ise “Bu hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir”⁷⁷² demiştir. Rivâyetin bütün tariklerinin merfû olduğu görülmektedir. Buhârî *Gusûl* bölümünde senedleri ve konularının aynı olması hasebiyle Hz. Musa’nın elbiselerini taşın kaçırmaması ve Hz. Eyyüb ile ilgili hadisi peşpeşe getirmiştir. Birinci hadisin senedini zikretmiş ancak ikincisinin sadece sahabî râvisi Ebû Hüreyre’yi zikretmiştir.⁷⁷³

⁷⁶⁸ Nesâî, *Gusûl* 7, no: 409.

⁷⁶⁹ Ahmed, *Müsned*, XII, 260.

⁷⁷⁰ Ahmed, *Müsned*, XIII, 496.

⁷⁷¹ Beğavî, *Şerhü’s-sünne*, VIII, 7.

⁷⁷² İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 121.

⁷⁷³ Bu durumun Buhârî’nin bir ta‘lîki olup olmadığı hakkında şerhlerde şu bilgilere yer verilmiştir: Buhârî şarihlerinden Kirmânî ilgili durumun ta‘lîk olduğunu belirtmiş ve ilk rivâyette (قال أبو هريرة) şeklinde cezm sigası kullanıldığı halde ikincisinde (عن أبي هريرة) şeklinde temriz sigası ile gelmesini buna delil olarak getirmiştir. (Bkz. Kirmânî, *Kevâkibü’d-derârî*, III, 142). İbn Hacer de bu ikinci (عن أبي هريرة) lafzının isnâdın birincisi üzerine atf olduğunu ve bu konuda Kirmânî’nin yanlış olduğunu ifade etmiştir. O, görüşünü iki temel üzerine oturtmuştur: Birincisi, her iki hadisin de Hemmâm’ın

Beşîr b. Nehîk tarikinın râvilerinin güvenilir olduklarını görmekteyiz. Şuayb el-Arnâvût da bu tarikle ilgili şu bilgilere yer vermiştir: “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir. Ebû Davud et-Tayâlisî dışındakiler de Şeyhayn’ın ricâli olup güvenilirdir. O ise Müslim’in ricâlidir.”⁷⁷⁴ “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir.”⁷⁷⁵ ve “Hadisin isnâdı et-Tayâlisî tariki itibariyle Müslim’in şartına göre sahihtir. Ancak Abdussamed rivâyeti Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir.”⁷⁷⁶

Rivâyetin bütün tariklerinin merfû, muttasıl ve sahih olduğu görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssanın Ebû Hüreyre’den Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac, Hemmâm b. Münebbih, ‘Atâ b. Yesâr ve Beşîr b. Nehîk tarikleri ile merfû, muttasıl ve sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

‘Atâ b. Yesâr tariki sadece Nesâî’de yer almış ve tek isnâdla gelmiş olup Hemmâm rivâyetinin aynıdır.

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tariki Humeydî ve İmâm Ahmed’de tek isnâdla gelmiştir. İlgili rivâyet (أُرْسِلَ عَلَى أَيُّوبَ رَجُلٌ مِنْ جَرَادٍ مِنْ ذَهَبٍ، فَجَعَلَ يَنْشُرُ يَفْقِضُهَا فِي ثَوْبِهِ، فَنُودِيَ يَا أَيُّوبُ، أَلَمْ يَكُنْ مَا أُعْطَيْنَاكَ؟ قَالَ: أَيْ رَبِّ، وَمَنْ يَسْتَعْنِي عَنْ فَضْلِكَ) “Eyyüb’ün üzerine altın çekirge sürüsü gönderildi de o, onları elbisesini yayıp -üzerine- toplamaya başladı. “Eyyüb! Sana verdiklerimiz kâfi değil mi?” diye seslenildi. O da: “Rabbim, senin fazlından kim müstağni kalabilir ki!” dedi şeklindedir. Her iki kaynaktaki hadis metni aynıdır. Sadece

Sahîfe’sinde mezkûr isnâdla sabit olmaları; ikincisi de Buhârî’nin bu rivâyeti aynı isnâdla *Enbiyâ* bölümünde tahrîc etmesidir. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 502). Aynî de bu konuda İbn Hacer’le aynı görüşte olup Kirmânî’nin, İbn Hacer’in belirttiği gibi, konu hakkında kesin kanaat belirtmeyip bu duruma muttalî olamadığını ifade etmiştir. (Bkz. Aynî, *Umdetü’l-kârî* III, 231). Kanaatimizce Buhârî, konuları -çıplak yıkanmak- ve senedleri aynı olması sebebiyle iki hadisi bir arada vermiş ve her iki hadisin de senedi aynı olduğu için birincisinin senedini zikredip ikincisinde sadece sahabî râvisini vermekle yetinmiştir. Yine Buhârî, bu rivâyeti *Enbiyâ* bölümünde ilgili konu başlığı altında senediyle birlikte vermiştir. Bkz. Buhârî, *Enbiyâ* 20 (no: 3391). “Ey Peygamber! Eyyüb’ü de an! Vaktiyle o, ‘Ey rabbim! Bu dert beni çok yıprattı. [Hâlimi görmektesin.] Sen merhametlilerin en merhametlisin!’ diye yakarmıştı.” *Enbiyâ* 21/83 ve “Ey Peygamber! Kulumuz Eyyüb’ü de an! Vaktiyle o, rabbine, ‘Şeytan, hastalıktan çektiğim sıkıntı ve acıyı kullanarak bana vesvese veriyor.’ diye sızlanmıştı. Biz de ona, ‘Şifa bulman için ayağını yere vur. İşte sana yıkanacağın ve içeceğin soğuk bir su!’ buyurmuştuk.” (Sâd 38/42) âyetlerinin yer aldığı bâb başlığı altında Buhârî’nin ilgili kıssayı zikretmesi onun meselelere Kur’ân-Sünnet bütünlüğünde baktığının güzel bir misâlidir ki, bilhassa *Enbiyâ* bölümünde bu durum oldukça dikkat çekicidir.

⁷⁷⁴ Ahmed, *Müsned*, XIII, 407.

⁷⁷⁵ Ahmed, *Müsned*, XIV, 238.

⁷⁷⁶ Ahmed, *Müsned*, XVI, 374.

Humeydî’de yer alan “açıp yaymak” anlamına gelen (يُنْشُرُ) fiili İmâm Ahmed’de bulunmamaktadır. Bunun da anlamı etkilemediği aşikârdır.

Hemmâm b. Münebbih tariki Hemmâm’ın *Sahîfe*’si, İmâm Ahmed, Buhârî, İbn Hibbân ve Beyhakî’de yer almaktadır. Rivâyet (يَتِيمَا أَيُّوبَ يُغْتَسِلُ غُرَابًا) “*Eyyüb çıplak olarak yıkanırken*” ifadesiyle başlamaktadır. Rivâyetler arasında fark yoktur. Sadece Buhârî’de⁷⁷⁷ (قَالَ: بَلَىٰ وَعَرَّتِكَ) evet -rabbim-, izzetine yemin ederim cümlesindeki yemin ifadesi ve diğer rivâyetlerde yer alan (حَرَ عَلَيْهِ جَرَادٌ مِنْ ذَهَبٍ) *onun üzerine altın çekirge düştü* yerine İbn Hibbân’da⁷⁷⁸ (أَمْطَرَ عَلَيْهِ جَرَادٌ مِنْ ذَهَبٍ) *onun üzerine altın çekirge yağdırıldı* ve rivâyetin sonunda (رَحْمَتِكَ) kelimesi yerine (بِرَحْمَتِكَ) kelimesi yer almaktadır. Bunların da rivâyetin anlamını değiştirmedeği görülmektedir.

Beşîr b. Nehîk tariki de tek isnâdla gelmiş ve Ebû Davud et-Tayâlisî, İmâm Ahmed ve İbn Hibbân’da yer almıştır. Ebû Davud rivâyeti (مُطِرَ عَلَىٰ أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَرَادٌ مِنْ ذَهَبٍ, (فَجَعَلَ تَنَاولُ مِنْهُ، فَأَوْجَحِي إِلَيْهِ: يَا أَيُّوبُ، أَلَمْ أُوسِّعْ عَلَيْكَ؟، قَالَ: يَا رَبِّ، وَمَنْ يَشْبَعُ مِنْ رَحْمَتِكَ أَوْ فَضْلِكَ *Eyyüb ’ün (a.s.) üzerine altın çekirge sürüsü yağdırıldı da o, onları almaya -toplamaya- başladı. “Eyyüb! Sana rızkını bol bol vermedim mi?” diye seslenildi. O da: “Rabbim, senin rahmetine veya fazlına karşı kim doyabilir ki!” dedi*” şeklinde gelmiştir. İmâm Ahmed’deki rivâyet⁷⁷⁹ (أُرْسِلَ عَلَىٰ أَيُّوبَ) şeklinde başlamış, diğer bir rivâyet⁷⁸⁰ (أَمْطَرَ -أَوْ تَسَاقَطَ - جَرَادٌ) *“onun üzerine yağdırıldı veya düştü”* şeklinde şek ifadesi ile gelmiştir. Yine (أَلَمْ أُغْنِكَ يَا أَيُّوبُ؟) *“altın çekirge sürüsü”* ifadesi yerine (فَرَأَتْ مِنْ ذَهَبٍ) *“altın kelebek”*; (يَا رَبِّ، وَمَنْ يَشْبَعُ مِنْ رَحْمَتِكَ -أَوْ قَالَ: (بَلَىٰ، وَلَكِنْ لَا غِنَىٰ لِي عَنْ فَضْلِكَ) ve (يَا أَيُّوبُ أَلَمْ أُوسِّعْ عَلَيْكَ؟) ifadesi de (بَلَىٰ وَفَضْلِكَ - قَالَ عَبْدُ الصَّمَدِ: قَالَ: بَلَىٰ وَلَكِنْ لَا غِنَىٰ لِي عَنْ فَضْلِكَ) şeklinde râvinin şüphesi ile yer almıştır.⁷⁸¹ İlgili rivâyetteki bu şüphenin de râvi Abdussamed’e ait olduğu belirtilmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hemmâm rivâyeti en yaygın isnâd ve metin olarak gelmiştir. Tarikler arasında anlamı değiştirecek farkların olmadığı görülmektedir.

⁷⁷⁷ Bkz. Buhârî, Gusûl 20 (no: 279).

⁷⁷⁸ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 120 (no: 6229).

⁷⁷⁹ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIII, 406 (no: 8038), XVI, 233 (no: 10353).

⁷⁸⁰ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 238 (no: 8569).

⁷⁸¹ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XVI, 374 (no: 10638).

Ancak rivâyetlerin çoğunluğunda hadisin kendisiyle başladığı (يَمَّا أُيُوبُ يَغْتَسِلُ غُرْيَانًا) kısmı el-A‘rac ve Beşîr b. Nehîk tarikinde zikredilmemiştir. Mana ile rivâyetin doğal bir sonucu olan bu farkların da râvilerin şüphesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁷⁸² Bu farkların da anlamı değiştirecek mahiyette olmadığı görülmektedir.

Değerlendirme

Buhârî kıssaya *Gusûl*⁷⁸³ ve *Ehâdîsü’l-enbiyâ* bölümlerinde yer vermiştir. Şarihlerden İbn Battâl “Eyyüb ve Musa (a.s.) Allah’ın, insanların kendilerine uyulmasını emrettiği iki peygamberidir. İnsanların bakışlarından uzak olduğu müddetçe Allah onların çıplak olarak yıkanmasını herhangi bir şekilde kınamamıştır. Fakat Allah Eyyüb’ün bütün çekirgeleri toplamasını kınamıştır.”⁷⁸⁴ demiştir.

Peygamberimizin Hz. Eyyüb ile ilgili sözlerinden İbn Battâl gibi bir kısım şarihlerin kınama anlamı çıkardığı görülmektedir. Bizce oldukça ağır bir imtihana tâbi tutulan ve sabrın sembolü olan Hz. Eyyüb için böyle bir değerlendirme oldukça kısır kalmaktadır. Aslında rivâyetlerin tümünü birlikte düşündüğümüzde Allah ile elçisi arasında geçen sadakat ve muhabbet merkezli bir konuşmaya kulak vermekteyiz. Zira bütün sıkıntılara rağmen Allah’ın sınamasını başarıyla geçmiş bir kuluna O’nun önce yerden nasıl su (kaplıca) çıkararak onu sağlığına kavuşturduğunu; sonra da elinden aldığı mallara karşılık gökten cömertçe ikramda bulunduğunu anlamaktayız. Kanaatimizce Allah Eyyüb kuluna imtihan gereği aldıklarından daha hayırlılarını vermiştir.

İbn Battâl’ın erken dönem bir şarih olduğunu düşündüğümüzde kendisinden sonra gelenleri de etkilediği düşünülebilir. Bu konuda her ne kadar genellemelerden kaçınmak gerekse de Eyyüb’ün kınanması meselesinde böyle olabileceği kanaatindeyiz.

Ehâdîsü’l-enbiyâ bölümünde ise Buhârî’nin konu başlığı olarak belirlediği (اِئْتَسَلَ غُرْيَانًا وَحْدَهُ فِي الْخَلْوَةِ، وَمَنْ تَسْتَرُ فَالتَّسْتُرُ أَفْضَلُ) âyetinden hareketle İbn Hacer Katâde’nin “Ayağını yere vur emri üzerine ayağını (يَرْجُلُكَ)

⁷⁸² Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 238 (no: 8569), XVI, 374 (no: 10638).

⁷⁸³ Buhârî bu bölümde (مَنْ اِئْتَسَلَ غُرْيَانًا وَحْدَهُ فِي الْخَلْوَةِ، وَمَنْ تَسْتَرُ فَالتَّسْتُرُ أَفْضَلُ) “İnsanların olmadığı yerde tek başına çıplak olarak ve örtünerek yıkanan kimse ve örtünmek ise daha faziletlidir” başlığı altında hem Eyyüb hem de Musa (a.s.) kıssasını zikretmiştir.

⁷⁸⁴ İbn Battâl, *Şerhu’l-Buhârî*, I, 393. Çıplak ve örtülü yıkanma ile ilgili hükümler için sayfanın devamına bakınız.

vurur vurmaz iki pınar fışkırdı: Birinden içti, diğerinden ise yıkandı”⁷⁸⁵ görüşünü nakletmiştir. İşte bu aşamadan sonra söz konusu olayın meydana geldiği bildirilmiştir.⁷⁸⁶

Hiz. Eyyüb’ün çıplak yıkanmasında bir sıkıntı gözükmemektedir. Onun tek başına ve tenhada yıkandığı anlaşılmaktadır. Zira Buhârî de ilgili rivâyete (مَنْ اغْتَسَلَ عُزَيَّاتًا (وَخَدَّهُ فِي الْحُلُوءِ “İnsanlardan uzak tek başına çıplak olarak yıkanan kimse” konu başlığı altında yer vermiştir.

Kıssanın temsili bir anlatım olduğu da ifade edilmiştir.⁷⁸⁷ Buna gerekçe olarak da çekirgenin sembolik olarak bolluk ve zenginlik anlamına geldiği ifade edilmiştir. Kanaatimizce burada tekellüf/aşırı zorlama bir yorum olduğunu ve kıssayı temsili olarak yorumlamanın yerinde olmadığını düşünüyoruz.

İncelediğimiz söz konusu kıssanın büyük ihtimalle Hiz. Eyyüb’ün imtihan edildiği hastalıkların akabinde Allah’ın kendisine şifa olmak üzere yerden çıkardığı suyla yıkanırken meydana gelmiş olabileceği kanaatindeyiz.

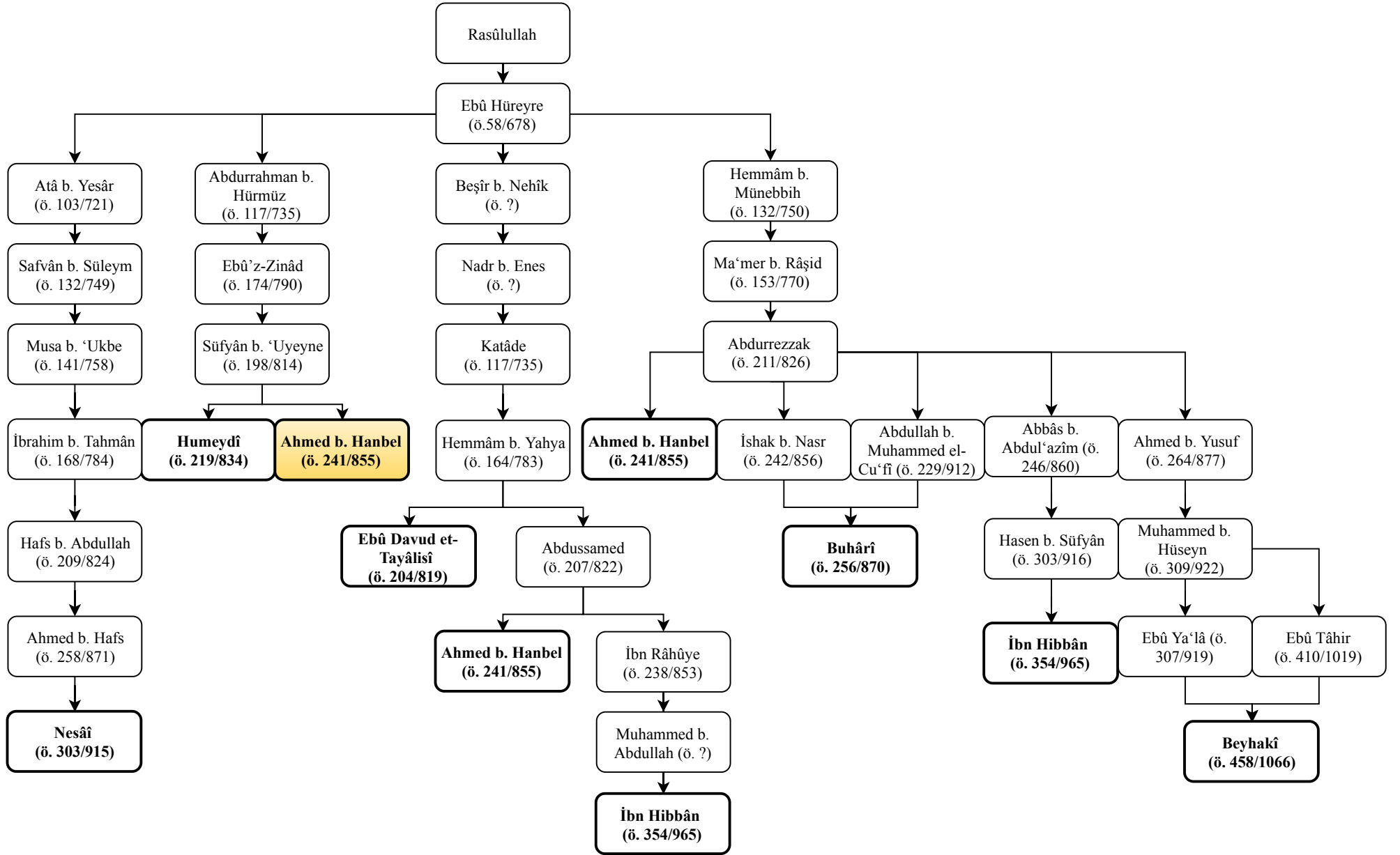
Çocukları ve malları ile sınıandıktan sonra canı (sağlığı) ile imtihana tâbi tutulan Eyyüb (a.s.) bütün bunlardan yüzakı ile çıkmıştır. Kanaatimizce Allah da mükafat olarak onun üzerine gökten harika şekillerde işlenmiş altın çekirgeler yağdırmıştır.

Bu kıssada görebildiğimiz kadarıyla, bir peygamberin örnekliğinde ve onun ağzıyla hiçbir insanın Allah’ın rahmet ve bereketinden müstağni kalamayacağı Allah ile peygamberi/kulu Eyyüb arasındaki konuşmadan anlaşılmaktadır.

⁷⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 510. İbn Hacer kıssanın akabinde Eyyüb (a.s.) ile ilgili sahabe ve tâbiinden gelen bazı rivâyetlerden bahsetmiş; ancak Buhârî’ye göre bu rivâyetler sâbit kabul edilmediği için sadece onun bu kıssa ile yetindiğini ifade etmiştir. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 511.

⁷⁸⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 283.

⁷⁸⁷ Erul, *Hadislerin Dili*, s. 289.



2.17. Hz. İbrahim ve Sâre'nin İmtihanı

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel''in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَفْصٍ، عَنْ وَرْقَاءَ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْزَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ: قَوْلُهُ حِينَ دُعِيَ إِلَى آلِهَتِهِمْ {إِنِّي سَقِيمٌ} وَقَوْلُهُ: {فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} وَقَوْلُهُ لِسَارَةَ: إِنَّهَا أُخْتِي، قَالَ: ”وَدَخَلَ إِبْرَاهِيمُ قَرْيَةً فِيهَا مَلِكٌ مِنَ الْمَلُوكِ، أَوْ جَبَّارٌ مِنَ الْجَبَّارَةِ، فَقِيلَ: دَخَلَ إِبْرَاهِيمُ اللَّيْلَةَ بِامْرَأَةٍ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، قَالَ: فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ الْمَلِكُ أَوْ الْجَبَّارُ مَنْ هَذِهِ مَعَكَ؟ قَالَ: أُخْتِي، قَالَ: أَرْسَلَ بِهَا، قَالَ: فَأَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ، وَقَالَ لَهَا: لَا تُكَذِّبِي قَوْلِي، فَإِنِّي قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّكَ أُخْتِي، إِنْ عَلَى الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرِكَ، قَالَ: فَلَمَّا دَخَلَتْ إِلَيْهِ قَامَ إِلَيْهَا، قَالَ: فَأَقْبَلَتْ تَوَضَّأَتْ، وَتُصَلَّى، وَتَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي آمَنْتُ بِكَ وَبِرَسُولِكَ وَأُحْصَنْتُ فَرْجِي إِلَّا عَلَى رَوْحِي، فَلَا تُسَلِّطْ عَلَيَّ الْكَافِرَ، قَالَ: فَعُطِّ حَتَّى رَكَضَ بِرِجْلِهِ، قَالَ أَبُو الزِّنَادِ: قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنَّهُ إِنْ يَمُتْ يُقَلَّ هِيَ فَتَلْتَهُ، قَالَ: فَأُزِيلُ، ثُمَّ قَامَ إِلَيْهَا فَقَامَتْ تَوَضَّأَتْ، وَتُصَلَّى، وَتَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي آمَنْتُ بِكَ وَبِرَسُولِكَ، وَأُحْصَنْتُ فَرْجِي إِلَّا عَلَى رَوْحِي، فَلَا تُسَلِّطْ عَلَيَّ الْكَافِرَ، قَالَ: فَعُطِّ حَتَّى رَكَضَ بِرِجْلِهِ -قَالَ أَبُو الزِّنَادِ: قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنَّهُ إِنْ يَمُتْ يُقَلَّ هِيَ فَتَلْتَهُ -قَالَ: فَأُزِيلُ، فَقَالَ: فِي الثَّلَاثَةِ أَوْ الرَّابِعَةِ مَا أُرْسَلْتُمْ إِلَيَّ إِلَّا شَيْطَانًا، ارْجِعُوهَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ، وَأَعْطُوهَا حَاجَرَ، قَالَ: فَرَجَعَتْ، فَقَالَتْ لِإِبْرَاهِيمَ: أَشَعَرْتُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَدَّ كَيْدَ الْكَافِرِ، وَأَخَذَمَ وَلِيدَهُ؟

Sened: Ahmed b. Hanbel–Ali b. Hafs–Verkâ–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁸⁸

“İbrahim üç yer dışında yalan söylememiştir. Biri, kavminin ilahlarına çağrıldığında ‘Ben gerçekten hastayım’⁷⁸⁹ demesi; diğeri ‘Ne münasebet! Bence bu işi büyükleri olan şu put yapmış olabilir’⁷⁹⁰ sözü; bir diğeri de Sâre için ‘Gerçekten o benim kız kardeşimdir’ şeklindeki sözleridir.”

“İbrahim, krallardan birinin veya bir zorbanın memleketine uğradı. Krala: ‘İbrahim bu gece yanında insanların en güzellerinden bir kadınla geldi’ denildi. Kral ya da zorba ‘Bu yanındaki kim?’ diye ona bir elçi yolladı. İbrahim ‘Kız kardeşimdir’ dedi. Kral ‘Onu bana getir’ dedi. İbrahim Sâre ile birlikte onun yanına gitti. Sâre’ye ‘Sakın benim sözümü yalanlama, zira ona senin, benim kız kardeşim olduğunu haber verdim. Burada senden ve benden başka mümin yok’ dedi.”

⁷⁸⁸ Ahmed, *Müsned*, XV, 132 (no: 9241).

⁷⁸⁹ Saffât 37/89.

⁷⁹⁰ Enbiyâ 21/63.

Sâre kralın huzuruna girer girmez kral ona yöneldi. Bunun üzerine Sâre hemen abdest aldı ve namaza durdu. Akabinde ‘Allahım! Sadece sana ve elçine iman ettiğimi, iffetimi koruduğumu biliyorsun. Bu inkârcıyı bana musallat etme!’ şeklinde dua ediyordu. Adamın nefesi kesildi; hırıltı çıkarmaya, hatta ayağı ile yere vurup debelenmeye başladı.

Ebû’z-Zinâd Ebû Seleme’den, o da Ebû Hüreyre’den naklen Sâre’nin şöyle dediğini nakletti:

“Allahım! Eğer bu adam ölürse, bunu bu kadın öldürdü’ denilir, dedi. Bunun üzerine o zâlim, salıverildi. Sonra o, Sâre’ye tekrar yeltendi. O da kalkıp abdest alarak namaza durdu. Akabinde ‘Allahım! Sadece sana ve elçine iman ettiğimi, iffetimi koruduğumu biliyorsun. Bu inkârcıyı bana musallat etme!’ şeklinde dua ediyordu. Adamın nefesi kesildi; hırıltı çıkarmaya, hatta ayağı ile yere vurup debelenmeye başladı.”

Yine Ebû’z-Zinâd Ebû Seleme’den o da Ebû Hüreyre’den naklen Sâre’nin şöyle dediğini nakletti:

“Allahım! Eğer bu adam ölürse, bunu o kadın öldürdü’ denilir, dedi. Bunun üzerine o zâlim, salıverildi.”

Râvi bu olayın üç veya dört defa tekrarlandığını belirtmiştir.

“Bunun üzerine kral adamlarına: ‘Vallahi siz bana ancak bir şeytan göndermişsiniz. Siz bu kadını İbrahim’e gönderin. Hâcer’i de Sâre’ye hediye edin!’ dedi. Akabinde Sâre, İbrahim’e döndü ve ona: ‘Gördün mü, Allah kâfirin tuzağını boşa çıkardı ve bir cariyeyi de hizmetçi verdi.’ dedi.”⁷⁹¹

⁷⁹¹ Hz. İbrahim’in soyundan bahsedilen bölümde bizim incelediğimiz söz konusu kıssa Tevrat’ta şu şekilde ifadesini bulmaktadır:

“Terah soyunun öyküsü: Terah Avram, Nahor ve Haran’ın babasıydı. Haran’ın Lut adlı bir oğlu oldu. Haran, babası Terah henüz sağken, doğduğu ülkede, Kildaniler’in Ur kenti’nde öldü. Avram’la Nahor evlendiler. Avram’ın karısının adı Saray, Nahor’unun adı Milka’yı. Milka Yiska’nın babası Haran’ın kızıydı. Saray kısırdı, çocuğu olmuyordu. Terah, oğlu Avram’ı, Haran’ın oğlu olan torunu Lut’u ve Avram’ın karısı olan gelini Saray’ı yanına aldı. Kenan ülkesine gitmek üzere Kildaniler’in Ur kenti’nden ayrıldılar. Harran’a gidip oraya yerleştiler. Terah iki yüz beş yıl yaşadıktan sonra Harran’da öldü. (Yaradılış 11/27-32)... Avram Mısır’da başlığı altında kıssa şöylece anlatılır: Ülkedeki şiddetli kıtlık yüzünden Avram geçici bir süre için Mısır’a gitti. Mısır’a yaklaşıtlarında karısı Saray’a, “Güzel bir kadın olduğumu biliyorum” dedi, “Olur ki Mısırlılar seni görüp, ‘Bu onun karısı’ diyerek beni öldürür, seni sağ bırakırlar. Lütfen, ‘Onun kız kardeşiyim’ de ki, senin hatrın için bana iyi davransınlar, canıma dokunmasınlar.” “Avram Mısır’a girince, Mısırlılar karısının çok güzel olduğunu farkettiler. Kadını gören firavunun adamları, güzelliğini firavuna övdüler. Kadın saraya alındı. Onun hatrın için firavun Avram’a iyi davrandı. Avram davar, sığır, erkek ve dişi eşek, erkek ve kadın köle, deve sahibi oldu. RAB Avram’ın karısı Saray

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Ali b. Hafs–Verkâ’–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹²
2. Buhârî–Ebû’l-Yemân–Şuayb b. Ebû Hamza–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹³
3. Buhârî–Sa‘îd b. Telîd–Abdullah b. Vehb–Cerîr b. Hâzim–Eyyüb–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹⁴
4. Buhârî–Süleyman b. Harb ve Muhammed b. Mahbûb–Hammâd b. Zeyd–Eyyüb–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹⁵
5. Müslim–Ebû Tâhir–Abdullah b. Vehb–Cerîr b. Hâzim–Eyyüb–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹⁶
6. Ebû Davud–Muhammed b. Müsennâ–Abdolvahhâb–Hişâm–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹⁷
7. Tirmizî–Sa‘îd b. Yahya–(babası) Yahya b. Sa‘îd–Muhammed b. İshak–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹⁸
8. Nesâî–İmrân b. Bekkâr–Ali b. Ayyâş–Şuayb–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁷⁹⁹
9. Nesâî–Vâsıl b. Abdula‘lâ–Ebû Üsâme–Hişâm–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁰⁰

yüzünden firavunla ev halkının başına korkunç felaketler getirdi. Firavun Avram’ı çağırarak “Nedir bana bu yaptığın dedi?” “Neden Saray’ın karın olduğunu söylemedin? Niçin ‘Saray kız kardeşimdir’ diyerek onunla evlenmeme izin verdin? Al karını, git!” Firavun Avram için adamlarına buyruk verdi. Böylece Avram’la karısını sahip olduğu herşeyle birlikte gönderdiler.” (Yaradılış 12/10-20).

⁷⁹² Ahmed, *Müsned*, XV, 132 (no: 9241).

⁷⁹³ Buhârî, *Buyû‘* 100 (no: 2217), *Hibe* 33 (no: 2635), *İkrâh* 6 (no: 6950).

⁷⁹⁴ Buhârî, *Enbiyâ* 10 (no: 3357), *Nikâh* 13 (no: 5084).

⁷⁹⁵ Buhârî, *Enbiyâ* 10 (no: 3358), *Nikâh* 13 (no: 5084).

⁷⁹⁶ Müslim, *Fazâil* 154 (no: 2371).

⁷⁹⁷ Ebû Dâvûd, *Talâk* 17 (no: 2212).

⁷⁹⁸ Tirmizî, *Tefsîr* 22 (no: 3166).

⁷⁹⁹ Nesâî, *Kübrâ*, VII, 395 (no: 8315).

⁸⁰⁰ Nesâî, *Kübrâ*, VII, 396 (no: 8316).

10. Nesâî-Süleyman b. Selm-Nadr-İbn ‘Avn-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre.⁸⁰¹

11. Ebû Ya‘lâ-Müslim b. Ebû Müslim-Mahled b. Hüseyin-Hişâm b. Hassân-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁸⁰²

12. İbn Hibbân-Abdullah b. Muhammed el-Ezdî-İshak b. İbrahim el-Hanzalî-Nadr b. Şümeyl-Hişâm b. Hassân-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁸⁰³

13. Taberânî-Ebû Zür‘a-Ebû’l-Yemân-Şuayb-Ebû’z-Zinâd-A‘rac-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁸⁰⁴

14. Beyhakî-Muhammed b. Yakub-Muhammed b. İsmail b. Mihrân-Ebû Tâhir-Abdullah b. Vehb-Cerîr b. Hâzım-Eyyüb-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁸⁰⁵

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. Ondan Muhammed b. Sîrîn ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac olmak üzere iki tarikle gelmiştir.

Muhammed b. Sîrîn’den Eyyüb, Abdullah b. ‘Avn ve Hişâm b. Hassân rivâyet etmiştir ki, bu râvilerin güvenilir olduğunu görmekteyiz.

Eyyüb’den ise Hammâd b. Zeyd ve Cerîr b. Hâzım rivâyet etmiştir. Bu ikisinin ve bunlardan rivâyet eden ricalin güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Eyyüb tarikinın Şeyhayn tarafından tahrîc edildiğini görmekteyiz.

Abdullah b. ‘Avn ve Hişâm b. Hassân’dan Nadr b. Şümeyl rivâyet etmiştir. Bu tarikin râvileri güvenilir olup ilgili tarik hakkında Şuayb el-Arnâvût “İsnadı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”⁸⁰⁶ demiştir.

Hişâm b. Hassân’dan ise Hammâd b. Üsâme, Mahled b. Hüseyin, Nadr b. Şümeyl ve Abdulvahhâb es-Sekafî rivâyet etmiştir. Buradaki râvilerin güvenilir olduklarını görmekteyiz. Bu tarikle ilgili Elbânî “Hadis sahihtir”⁸⁰⁷ derken Ebû

⁸⁰¹ Nesâî, *Kübrâ*, VII, 397 (no: 8317).

⁸⁰² Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 426 (no: 6039).

⁸⁰³ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 45 (no: 5737).

⁸⁰⁴ Taberânî, *Müsnedü Şâmî*, IV, 287 (no: 3318).

⁸⁰⁵ Beyhakî, *Kübrâ*, VII, 599 (no: 15144).

⁸⁰⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 46.

⁸⁰⁷ Ebû Dâvûd, *Talâk* 17 (no: 2212).

Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed “Hadisin isnâdı ceyyid”⁸⁰⁸ demiştir. Kaynaklarda bu tarikle gelen Buhârî⁸⁰⁹ ve Nesâî rivâyetinin mevkûf, diğerlerinin ise merfû olduğu görülmektedir.⁸¹⁰

Abdurrahman b. Hüzmüz el-A‘rac’dan ise Ebû‘z-Zinâd rivâyet etmiştir. Ondan da Verkâ, Şuayb b. Ebû Hamza ve Muhammed b. İshak’ın rivâyet ettiğini görmekteyiz. Bu tarik hakkında el-Arnavût “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir. Ali b. Hafs hariç ricâli Şeyhayn’ın ricali olup güvenilirdir. Ali ise Müslim’in ricalindendir.”⁸¹¹ demiştir. Tirmizî de tahrîc ettiği İbn İshak tariki hakkında hasen-sahih⁸¹²; Şârih İbnü’l-Arabî ise sahih-meşhûr⁸¹³ hükmünü vermiştir. Nesâî’nin tahrîc ettiği Şuayb tarikinın râvilerinin de güvenilir olduğu anlaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Muhammed b. Sîrîn tarikiyle gelen rivâyetin sahih; Abdurrahman b. Hüzmüz el-A‘rac’dan Ebû‘z-Zinâd vasıtasıyla Verkâ ve Şuayb b. Ebû Hamza tariklerinin sahih; Muhammed b. İshak tarikinın ise hasen-sahih⁸¹⁴ olduğu anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Muhammed b. Sîrîn tariki başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Ebû Davud, Nesâî, Ebû Ya‘lâ, İbn Hibbân ve Beyhakî’de yer almaktadır. Bu rivâyetlerin genelinin (مَنْ يَكْذِبُ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ) “*İbrahim aleyhisselâm yalan söylemedi*” ifadesiyle başladığını ancak, Ebû Davud⁸¹⁵ ve Nesâî’de⁸¹⁶ yer alanların (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ مَن يَكْذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ) şeklinde tekid

⁸⁰⁸ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 428.

⁸⁰⁹ Bkz. Buhârî, *Enbiyâ* 10 (no: 3358). Rivâyetle ilgili: “Bu rivâyetin merfû olduğu tasrih edilmemiştir. Buhârî bu rivâyeti *Nikâh* bölümünde Hammâd b. Zeyd’den Süleyman b. Harb kanalıyla merfû olarak tahrîc etmiş ve burada merfû olduğunu belirtmiştir. Ancak burada da hadisin lafzını getirmemiştir. O, hadisin Nesâî, Bezzâr, (burada Bezzâr denmiş ancak bunun bir hata olduğu ve Ebû Ya‘lâ -Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 426 (no: 6039)- olması gerektiği kanaatindeyiz) ve İbn Hibbân’da Cerîr b. Hâzım ve Hişâm b. Hassân’ın İbn Sîrîn’den rivâyetlerinde yer aldığı gibi aslında merfû olduğunu bildirmiştir. Ancak İbn Sîrîn birçok hadisinde bu rivâyetin merfû olduğunu tasrih etmemiştir. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 472; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 248.

⁸¹⁰ Bkz. Nesâî, *Kübrâ*, VII, 397 (no: 8317). Nesâî, Abdullah b. ‘Avn’ın hadisi mevkûf olarak rivâyet ettiğini kaydetmiştir. Bkz. Nesâî, *Kübrâ*, VII, 397.

⁸¹¹ Ahmed, *Müsned*, XV, 133.

⁸¹² Tirmizî, *Tefsîr* 22.

⁸¹³ İbnü’l-Arabî, *Âridatü’l-Ahvezî*, XII, 24.

⁸¹⁴ Hadislerin sıhhati hakkındaki değerlendirmenin bir ictihad meselesi olduğu, dolayısıyla bir kısım âlimlerin sahih olarak değerlendirdiklerini diğer bir kısmı hasen olarak değerlendirebilmektedir.

⁸¹⁵ Bkz. Ebû Dâvûd, *Talâk* 17 (no: 2212).

⁸¹⁶ Bkz. Nesâî, *Kübrâ*, VII, 396 (no: 8316).

edatı ile başlamış olduğunu görmekteyiz. Buhârî'deki rivâyetlerin bir kısmı⁸¹⁷ da muhtasar olarak (لَمْ يَكْذِبْ إِلَّا ثَلَاثًا) “İbrahim ancak üç (yerde) yalan söyledi” ve (لَمْ يَكْذِبْ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ: بَيْنَمَا إِبْرَاهِيمُ مَرَّ بِجَبَّارٍ وَمَعَهُ سَارَةُ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ، فَأَعْطَاهَا هَاجَرَ، قَالَتْ: كَفَّ اللَّهُ يَدَ الْكَافِرِ وَأَخَذَ مِنِّي آخَرَ) “İbrahim ancak üç (yerde) yalan söyledi. Yanında Sâre olduğu halde bir zorbaya rastgeldiği zaman” hadisin devamını zikretti, o -zorba Sâre’ye- Hâcer’i verdi. Sâre: “Allah kâfiri alıkoydu ve Âcer’i bana hizmetçi verdi” cümleleriyle yer almaktadır. Yine rivâyetlerin sonunda Ebû Hüreyre’nin (يَا بَنِي آدَمَ إِنَّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ) “Ey zembemin oğulları! İşte -bu kadın/Hâcer- sizin annenizdir” sözü bulunmaktadır ki, Ebû Ya’lâ’daki rivâyetin⁸¹⁸ sonunda İbn Sîrîn Ebû Hüreyre’nin bu hitabında “Ey gökyüzü suyunun oğulları!” diye seslendiklerinin Araplar olduğunu ifade etmiştir.

Buhârî’de yer alan rivâyette bahsedilen üç durumdan ikisinin (يُنْتَقَيْنَ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ) Allah’ın zatı hakkında (وَجَلَّ، قَوْلُهُ {إِنِّي سَقِيمٌ} [الصافات: 89] وَقَوْلُهُ: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} [الأنبياء: 63] فِي ذَاتِ) olduğu ifade edilmiştir. Mâzerî bu ifadenin bazı nüshalarda (فِي كِتَابِ اللَّهِ) şeklinde geldiğini ifade etmiştir ki, arkadan söz konusu iki âyetin zikredilmesi de bu durumu destekler mahiyettedir. Sâre ile ilgili durum ise Kur’ân’da yer almayıp sadece hadislerde geçmektedir. Ancak kaynaklarda diğer ikisinin hilafına bu durumun da Allah için olduğu; bununla birlikte Hz. İbrahim için bu durumda bir pay ve faydanın söz konusu olduğu ifade edilmiştir.⁸¹⁹

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tariki ise İmâm Ahmed, Buhârî, Tirmizî, Nesâî ve Taberânî’de yer almaktadır. Rivâyetlerin geneli Ebû’z-Zinâd’ın Şuayb tariki olup (هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِسَارَةَ) “İbrahim Sâre ile hicret etti” ifadesi ile başlarken, Ahmed⁸²⁰ Verkâ; Tirmizî de⁸²¹ İbn İshak tarikinde (لَمْ يَكْذِبْ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ) “İbrahim üç yalan dışında yalan söylemedi” ifadesiyle başlamaktadır.

⁸¹⁷ Bkz. Buhârî, Enbiyâ 10 (no: 3357), Nikâh 13 (no: 5084).

⁸¹⁸ Bkz. Ebû Ya’lâ, Müsned, X, 428.

⁸¹⁹ İbn Hacer, Fethu’l-bârî, VI, 473.

⁸²⁰ Bkz. Ahmed, Müsned, XV, 132 (no: 9241).

⁸²¹ Bkz. Tirmizî, Tefsîr 22 (no: 3166).

Buhârî'deki bazı rivâyetler⁸²² (هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ بِسَارَةَ، فَأَعْطَوْهَا آخَرَ، فَرَجَعَتْ، فَقَالَتْ: أَشَعَرْتُ أَنَّ اللَّهَ كَذَبَ) (الكافِرَ وَأَخَذَ وَلِيدَهُ) “İbrahim Sâre’yle göç etti. Ona Hâcer’i verdiler. Nihayet döndü ve - İbrahim’e- “Gördün mü, Allah kâfiri engelledi ve -o kâfir de- genç hizmetkârı -bana-verdi” dedi” şeklinde ilk ve son cümle; (هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ بِسَارَةَ، دَخَلَ بِهَا قَرْيَةً فِيهَا مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ، أَوْ جَبَّارٌ مِنْ) الْجَبَابِرَةِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ: أَنْ أَرْسَلَ إِلَيَّ بِهَا، فَأَرْسَلَ بِهَا، فَقَامَ إِلَيْهَا، فَقَامَتْ تَوَضُّأً وَتُصَلَّى، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ آمَنْتُ بِكَ وَبِرَسُولِكَ، فَلَا (لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: قَوْلِهِ: {إِنِّي سَقِيمٌ} وَمَنْ يَكُنْ سَقِيمًا، وَقَوْلُهُ: لِسَارَةَ أَخِي، وَقَوْلُهُ: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا}) şeklinde kısaca olayı özetlemiştir. Tirmizî rivâyetinde⁸²³ ise “Üç şey hariç ki, -bunlar- hasta olmadığı halde “Ben hastayım”; Sâre için kız kardeşimdir ve “Bence bu işi onların en büyükleri, yani şu en büyük put yapmış olabilir.” sözü hariç İbrahim hiçbir konuda asla yalan söylememiştir” şeklinde muhtasar olarak yer almıştır. Ancak İbrahim, Sâre ve zorba melik arasında geçen olaylardan bahsedilmemiştir. Bu tarikte dikkat çeken hususlardan biri de Ebû’z-Zinâd’dan Şuayb’ın rivâyetlerinde hadisin başındaki (لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ) kısmının bulunmamasıdır.

Bu iki tariki karşılaştırdığımızda anlamı değiştirecek bir farklılığın söz konusu olmadığını görmekteyiz.

Değerlendirme

Burada gerek İsrâiloğulları gerekse Araplardan birçok peygamberin kendi zürriyetinden geldiği haber verilen İbrahim (a.s.) için “üç yalan” meselesinde âlimler birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır:

Bu üç yalandan ikisinin Allah’ın zatı, diğerinin ise Sâre hakkında olduğu ifade edilmiştir.⁸²⁴ Yukarıda nüshalarda (فِي ذَاتِ اللَّهِ) “Allah’ın zatı hakkında” lafzının (فِي كِتَابِ اللَّهِ) “Allah’ın kitabında” şeklinde geldiğini ifade etmiştik ki, arkadan söz konusu iki âyetin zikredilmesi de bu durumu destekler mahiyettedir. Yine mezkûr ifadeyi “risaletinin

⁸²² Buhârî, Hibe 33 (no: 2635), İkrâh 6 (no: 6950).

⁸²³ Bkz. Tirmizî, Tefsîr 22 (no: 3166).

⁸²⁴ Kâdî ‘İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VII, 344; Kurtubî, *Müfhim*, VI, 184; Nevevî, *Minhâc*, XV, 123, İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 473, 474.

tebliği ve inkârcılarla mücadelesi”⁸²⁵ anlamında yorumlayanlar olduğu gibi, bu ifadeyi (ﷲ) “Allah için” manasında kabul edenler de olmuştur.

Mâzerî (ö. 536/1141) hadisin şerhi sadedinde şu ifadelere yer vermiştir:

“Allah’tan gelen bir hükmü tebliğ hususunda bütün peygamberler yalan söylemekten korunmuştur. Zira mucize, bu konuda onların doğruluklarına delalet eder. Bu husustaki yalanın azı da çoğu da birdir. Bununla birlikte tebliğ kabîlinden olmayıp sıfatlardan sayılan dünya işleriyle ilgili ufak bir yalanın vukuu mümkün müdür, değil midir, hususunda selefe ve halefe ait olmak üzere iki meşhur görüş nakledilmiştir.”⁸²⁶

Kâdî ‘Îyâz (ö. 544/1149) da şunları söylemiştir:

“Tebliğe konu olan hususlarda peygamberlerin yalan söylemesi düşünülmemez. Küçük günahları onlara caiz görelim veya görmeyelim, keza söylenen yalan az veya çok olsun, her halükarda hüküm budur. Çünkü peygamberlik makamının yalana tahammülü yoktur. Yalanı caiz görmek, peygamberlerin sözlerine itimadı ortadan kaldırır. Sahih olan görüş de budur, demişlerdir. Bununla birlikte yalan ancak Allah için terkedilir. Durum böyle olup -yalan olan durum- Allah için yapıldığında dinimizde varit olduğu üzere birtakım yerlerde yapılan bu durumun hükmü değişir, artık bu durum yalan olarak değerlendirilmez. Burada böyle bir kayıtlamaya gitmekten maksat, peygamberler arasında böylesi bir kıymete haiz olan İbrahim (a.s.) hakkında yalanın meydana getireceği zemmedilmeyi bertaraf etmektir. Bir kısım insanlar da bunları yalan olmaktan çıkarmak için tevil yoluna gitmişlerdir. Burada eğer niçin yalan diye isimlendirilmiştir, dense; bu durum kelimenin zahir ve mutlak kullanımı ve bizim kelimeyi hakiki manasında kullanmamız sebebiyledir. Zira bu durum sözün siyakında İbrahim (a.s.) eşi Sâre için ‘Ona, senin benim kardeşim olduğunu söyle; zira sen İslâm’da benim kardeşimsin’ ifadesinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslâm kardeşliğini kastederek onu Müslüman kardeşi olarak isimlendirmesi yalan olmazken, mutlak olarak nesepte bir olan kız kardeşlik, yalan olarak değerlendirilmektedir. Buna göre dinde kardeşlik mecâzi bir kullanım iken, dilsel anlamda yalan ise hakiki anlamında kullanılmaktadır.”⁸²⁷

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) Hz. İbrahim’in eşi Sâre için “*Bu benim kız kardeşimdir*” demesi hakkında ise şu bilgilere yer vermiştir:

“Hz. İbrahim’in eşine kız kardeşim şeklinde tevriyede bulunmasının anlamı nedir, diye bu mesele her daim içimi kemirmeye devam etti. Hatta bu durumda onun zevceliğinin

⁸²⁵ Kâdî ‘Îyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VII, 346.

⁸²⁶ Bkz. Mâzerî, *el-Mu’lim fi fevâidi’l-Müslim*, III, 228.

⁸²⁷ Kâdî ‘Îyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VII, 344, 345.

zikredilmesi Sâre için daha uygundu. Zira ‘*Bu benim kız kardeşimdir*’ dediğinde -o zalim- ‘Beni onunla evlendir’ diyebilir; ancak ‘O benim kadınımdır/eşimdir’ dese susar; zira bu durum kralın şeriatle amel etmesi halinde böyledir. Yok, eğer onun zulmü ve Sâre’ye haksız yere yeltenmesine gelince, bu durumda söz konusu zalim ne onun zevceliğine ne de kız kardeşliğine aldırış eder. Böyle olunca bu meseleyi araştırmaya ve soruşturmaya devam ettim. Ancak bu hususta sadra şifa bir cevap bulamadım. Nihayet bu zalim melikin kavminin Mecusi dinine tâbi olup bu dinde erkek kardeşin kız kardeşe kendisinin dışındaki herkesten zevcliğe daha layık olduğunu öğreninceye kadar içimin daralması devam etti. Dolayısıyla sanki İbrahim (a.s.) bu zorbanın tâbi olduğu şeriatı zikretmekle ismetini bu zorba kraldan korumak istedi. İşte bu durumda da zorba işin dini tarafına riâyet etmeyince Allah, dostu İbrahim’i (a.s.) gözetmiş ve facirin elini -onun üzerinden- çekmiştir. Ancak burada da akla şöyle bir itiraz gelebilir: Zerdüş’tün Mecusilik⁸²⁸ öğretileri Hz. İbrahim döneminden çok sonradır? Buna da her topluluğun yürüdüğü yol kendilerinden önceki birtakım eski prensipler üzerine bina edilmiştir, şeklinde cevap verilebilir.”⁸²⁹

Kurtubî (ö. 656/1258) ise üç yalan konusunda şunları ifade eder:

“ ‘*Bence bu işi onların en büyükleri, yani şu en büyük put yapmış olabilir.*’⁸³⁰ sözüyle onların ilah olarak tapındıklarının gerçekte ilahlar olmadığı, Hz. İbrahim’in bu durum hakkındaki istidlaline hazırlık olmak üzere böyle bir ifade kullandığını belirtmiştir. Zira müteakiben gelen âyetler buna işaret etmektedir. Hasta olmadığı halde ‘*Ben hastayım*’⁸³¹ demesi de ta’riz olarak değerlendirilmiştir. Sâre ile ilgili meseleye gelince; İbrahim (a.s.) ona (فَإِنْ سَأَلْكَ) ‘Eğer sana sorarlarsa senin benim kardeşim olduğunu haber ver. Zira sen İslâm’da benim kardeşimsin’ demiştir. Bu ise doğru bir söz olup, yalan namına herhangi birşey ifade etmez.”⁸³²

⁸²⁸ Modern çalışmalar Zerdüş’tün yaşadığı zaman konusunda iki farklı varsayım üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilkinde göre Zerdüş milâttan önce 1600-1400 yılları arasında yaşamış olmalıdır. Bu görüşün temel dayanağı, ona atfedilen Gathalar’daki ifadelerle Hinduizm’in kutsal kitaplarından olan Vedalar arasındaki benzerliklerdir. Daha çok itibar edilen ikinci görüş ise Zerdüş’tün milâttan önce VII-VI. yüzyıllarda yaşamış olduğu yönündedir. Bunun en önemli desteği Zerdüş’tün hayatına ilişkin yaygın İran geleneğidir. Buna göre Zerdüş, Büyük İskender’in İran seferinden (M.Ö. 330) 258 yıl önce yaşamıştır. Şu halde Zerdüş M.Ö. 588 yıllarında hayatta olmalıdır. Bu tarih ise milâttan önce VI. yüzyıldaki Ahameniler dönemine tekabül etmektedir. Avesta’ya ve Yunan kaynaklarına göre Zerdüş Doğu İran’da yaşamıştır. Nitekim Kral Viştaspa’nın (M.Ö. VI. yüzyıl) saltanat sürdüğü Horasan bölgesi de buradadır. Bazı kaynaklar ise Zerdüş’tün İran’ın kuzeybatısında yer alan Mâverâünnehir bölgesinde hayvancılıkla uğraşan yarı göçebe kabilelere mensup olduğunu, Doğu İran’a daha sonradan gidip yerleştiğini ileri sürmektedir. Gündüz, Şinasi, “Mecûsîlik”, *DİA*, XXIII, 279, Ankara 2003.

⁸²⁹ İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-müşkil*, III, 483, 484.

⁸³⁰ Enbiya 21/63.

⁸³¹ Saffât 37/89.

⁸³² Kurtubî, *Müfhim*, I, 432, 433, VI, 184.

Nevevî (ö. 676/1277) söz konusu yalanlar hakkında kanaatini şu şekilde dile getirmektedir:

“Buradaki yalanlar meselesine gelince, bu tamamen muhatabın anlayışı ve işitene göre bir isimlendirmedir. İşin aslına gelince iki açıdan bu zemmedilen bir yalan değildir. Bunlardan birincisini, İbrahim (a.s.) ‘Sâre’nin İslâm’da kardeşi olduğunu’ ifade etmiştir ki, bu işin iç yüzü anlamında doğrudur. İkincisi ise, bu söz kendisinde tevriye olmayan bir yalan olsa bile zalimlerin def edilmesinde caiz olan bir durumdur. Fukuha bu konuda ittifak etmiştir.”⁸³³

İbn Hacer (ö. 852/1449) de bu anlamda Ebû Hüreyre’den gelen uzunca şefaât hadisini dile getirerek, burada Hz. İbrahim’in de kendisi için bu -yalan- ifadeyi kullandığını belirtmiştir.⁸³⁴ “Üç yalan” meselesine gelince; kendinden öncekilerin görüşlerine yer vermiş ve onları değerlendirmiş; bu anlamda bu kelimenin gerçek anlamda kullanılmasının söz konusu olmadığını dile getirmiştir. İbrahim’in (a.s.) kullandığı ifadelerin ancak tariz yollu sarfedilen ifadeler olduğunu vurgulamıştır. Kisâ’î’nin âyetin kıraatindeki vakıf ve ibtida yerleriyle alakalı yorumunu ise tekellüf/zorlama olarak değerlendirmiştir.

Kirmânî (ö. 786/1384)⁸³⁵ kıssa ile ilgili detaya yer vermemiş; ancak İbn Hacer,⁸³⁶ Aynî (ö. 855/1451)⁸³⁷ ve Kastallânî’de (ö. 923/1517)⁸³⁸ detaylar yer almakta olup bu bilgiler birbiriyle neredeyse aynı mahiyettedir.

Netice itibarıyla şarihler her ne kadar hadisin baş kısmında yer alan “Üç yalan” meselesini yorumlasalar ve bu konuda çeşitli açıklamalar ve yorumlara yer verseler de insan zihninde bu durumların “yalan” olarak isimlendirilmesi oldukça dikkat çekicidir. Üstelik bunu bir peygamber başka bir peygamber hakkında ifade etmiştir. Bu konu hakkında kaynaklarda sadra şifa bir bilgiye rastlamadık. Ancak Müslim şarihi Kurtubî konu hakkındaki açıklama, yorum, tevil ve kanaatten sonra calib-i dikkat olan şu bilgiye yer vermiştir:

⁸³³ Nevevî, *Menhec*, XV, 124.

⁸³⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 472, 473.

⁸³⁵ Kirmânî, *Kevâkib*, XIV, 16, 17.

⁸³⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 472, 473.

⁸³⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XV, 248, 249.

⁸³⁸ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, V, 347-349.

“Peygamber (s.a.) bunları mutlak olarak yalan diye isimlendirmiştir. Çünkü Allah Teâla ona -bu şekilde- bildirmiştir. Nitekim *Kitabü'l-İmân*'daki⁸³⁹ kıyamet günü şefaât meselesiyle ilgili uzunca hadiste İbrahim (a.s.) kendisi için aynı ifadeyi kullanmıştır.”⁸⁴⁰

Kurtubî'nin verdiği bu bilgi Hz. Peygamber'in anlattığı kıssanın vahiy mahsulü olduğunu hissettirmektedir. Bununla birlikte, bu durumun Allah'ın Hz. Peygamber'e bildirdiği hakkında açık ve net bir delil görülmemektedir. Ancak kanaatimizce Kurtubî'nin ifadesini, konu hakkındaki en makul yorumlardan biri olarak değerlendirmek mümkündür.

Müslim şarihlerinden Kadı İyâz, Kurtubî ve Nevevî kıssadaki söz konusu zorba kral hakkında herhangi bir bilgiye yer vermezken; Buhârî şarihlerinden Kirmânî kıssada bahsedilen zorbanın Harran meliki⁸⁴¹ olduğunu haber vermiştir.

İbn Hacer bu konuda iki ihtimalden bahseder: Birincisi, söz konusu zorbanın ismi ‘Amr b. İmriü'l-Kays b. Sebe’ olup Mısır kralıdır. İbn Hişâm'ın da zikrettiği ikinci görüşe göre ismi Sâdûk'tur. İbn Kuteybe de onun Ürdün kralı olduğunu bildirmiştir.⁸⁴²

Aynî de İbn Hacer'le aynı fikirleri paylaşmıştır. Ancak buna ilave olarak Hz. İbrahim'in eşi Sâre ile olan bu yolculuğun Şam'daki bir kıtlık sebebiyle onların Şam'dan Mısır'a hicret ettikleri bilgisine yer vermiştir. Ayrıca burada zikri geçen kralın Mısır'daki firavunların ilki olduğunu ve uzun bir süre yaşadığını ifade etmiştir.⁸⁴³ Kastallânî de aynı bilgilere yer vermiştir.⁸⁴⁴

Kıssadaki zorba hakkında verilen bilgileri değerlendirdiğimizde; birinci görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Zira hem İbn Hacer'in verdiği bilgilere ilave olarak Aynî'nin bu bilgileri destekleyen ilave açıklamaları hem de bu konudaki diğer kaynaklar⁸⁴⁵ onun Mısır firavnu olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

⁸³⁹ Müslim, İmân 194 (no: 327); Kurtubî, *Müfhim*, I, 431, 432.

⁸⁴⁰ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 186.

⁸⁴¹ Kirmânî, *Kevâkib*, XIV, 16.

⁸⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 474.

⁸⁴³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 249.

⁸⁴⁴ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V, 349.

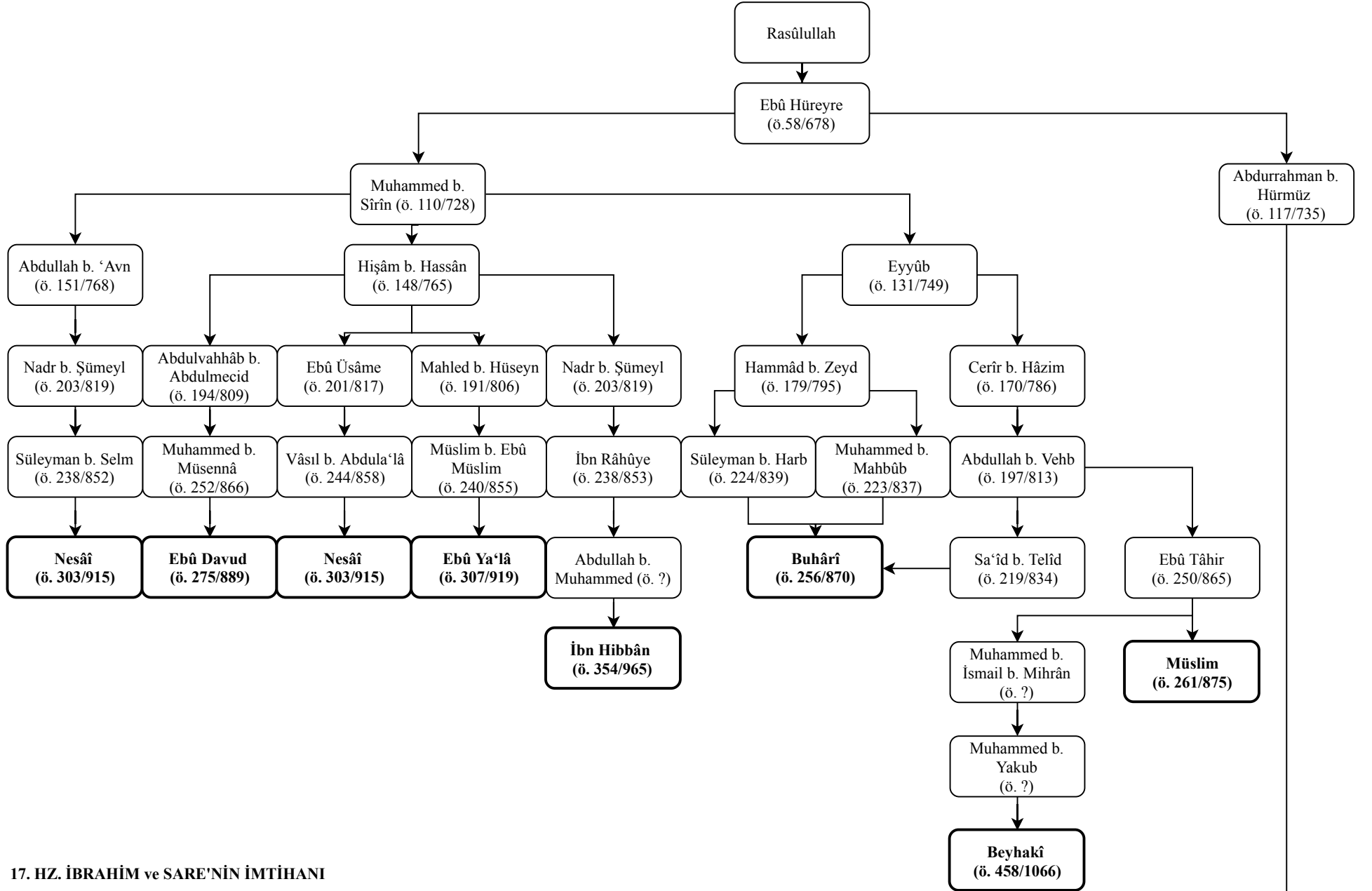
⁸⁴⁵ Muhammed Hamidullah konu hakkında şu bilgilere yer vermiştir: “Kitâb-ı Mukaddes şerhinde, Tekvîn'in şerhi sadedinde şu ifade yer alır: Hacer Firavun'un kızıydı. Firavun Sâra lehinde husûle gelen bir kısım mucizeleri görünce: “Kızımın bu evde (Hz. İbrahim'in evinde) hizmetçi olması bir başka evde efendi olmasından daha iyidir.” dedi.” Bkz. Hamidullah, Muhammed, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler”, çev. İbrahim Canan, *İİFD*, III, sy. 2, ss. 295-318, İzmir 1977; Harman, “İbrahim”, *DİA*, XXI, 267; Sââtî'nin de bu kıssayı “Mısır Meliki ile Halil Aleyhisselâm'ın Zevcesinin Kıssası” başlığı altında zikretmesi, onun da mezkûr zorbanın Mısır kralı

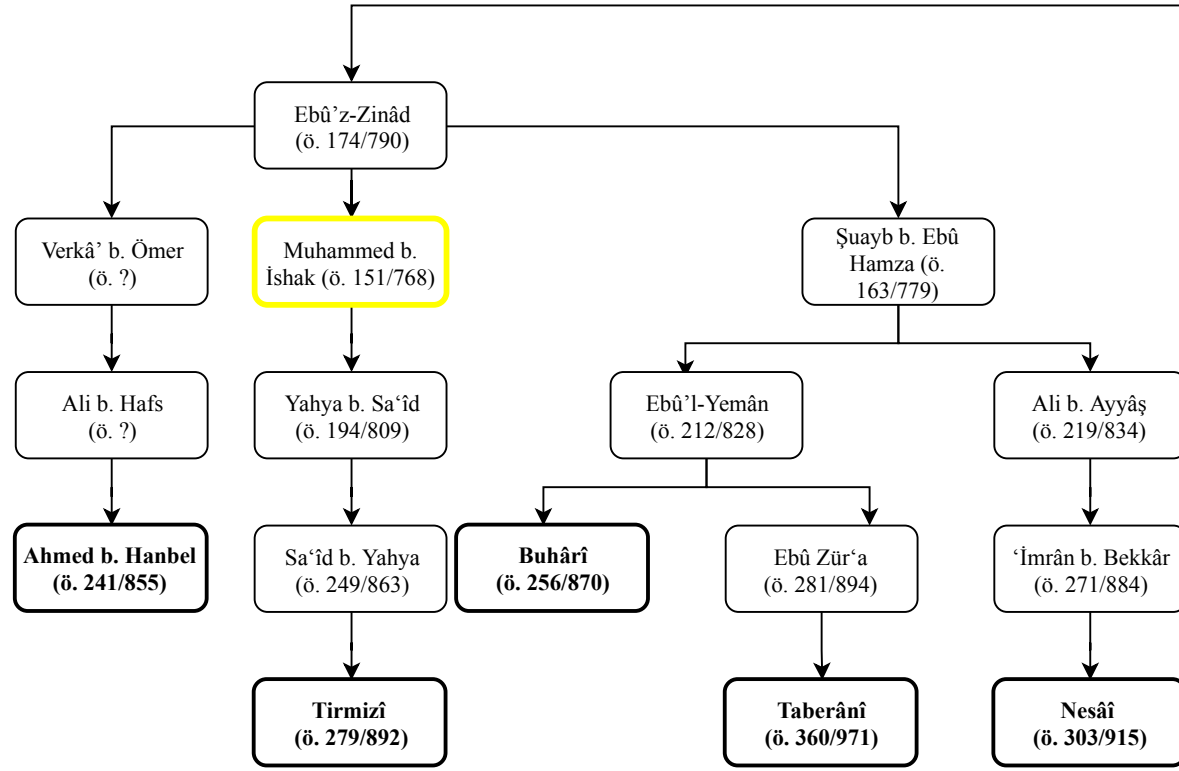
İncelediğimiz söz konusu kıssanın girişinde “Üç yalan” meselesi dikkat çekmektedir ki, bunun ikisi Kur’ân’da zikredilmektedir. Diğeri ise Hz. İbrahim’in eşi Sâre için “*O benim kız kardeşimdir*” demesidir. Bu konudaki genel kanaat, bu sözlerin tariz olarak söylenmiş olduğudur. Ancak en dikkat çekici bilgi Kurtubî’den gelmiştir ki o, Peygamber’in (s.a.) bunları mutlak olarak yalan diye isimlendirmesini Allah’ın kendisine bu şekilde bildirmesine bağlamıştır.

Kıssadan pekçok hüküm çıkarılmıştır ki bunlardan biri eski şeriatlerde abdest ve namazın mevcut olduğudur. Ayrıca hükümdarın Hacer’i Sâre’ye hediye etmesi ve onun da kabul etmesinden, Müslüman olmayan bir harbîden hibe kabul etmenin cevâzı çıkarılmıştır. Buna kıyâsen diğerkazandırıcı akidler de sahih olacaktır. Nitekim İmam Buhârî bu hadîsi, hibe bölümünde tahrîc etmiştir.

Kıssada sonuç olarak; Allah’ın, peygamberlerini ve kendisine iman edenleri bazen hârikulâde bir şekilde koruduğu gözlemlenmektedir. Bu durum da mucize olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Hz. İbrahim’in (a.s.) Allah’ın peygamberi olmakla birlikte kendisi ve eşiyle ilgili her türlü tedbiri aldığı da gözden uzak tutulmaması gereken bir durumdur.

olduğunu göstermektedir. Bkz. Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ, *el-Fethu’r-Rabbânî li-tertîbi Müsnedi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî ve maahû Kitâb Bulûgu’l-emânî min esrari’l-Fethi’r-Rabbânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Mısır ts., I-XXV, II, 1256, 3362. Ayrıca burada verilen bilgilerden Hacer’in bir câriye değil, Firavun’un kendi kızı olduğu anlaşılmaktadır.





17. HZ. İBRAHİM ve SARE'NİN İMTİHANI

2.18. Kavmi Tarafından Ezîyet Edilen Peygamber

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsne'd*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْجِي نَبِيًّا ضَرْبَهُ قَوْمُهُ، فَهُوَ يَمْسُحُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ، وَيَقُولُ رَبِّ اغْفِرْ لِقَوْمِي، فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Sened: Ahmed b. Hanbel–Ebû Muâviye–A‘meş–Şakîk–Abdullah (b. Mes'ûd)–Rasûlullah.⁸⁴⁶

Şimdi sanki ben Hz. Peygamber'i görür gibiyim: “O, kavminin kendisini dövüp de kanlar içinde bıraktığı bir peygamberi anlatıyordu ki o, hem yüzündeki kanı siliyor, hem de:

– Allahım! Kavmimi bağışla, zira onlar bilmiyorlar, diyordu.”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Ebû Muâviye–A‘meş–Şakîk–Abdullah b. Mes'ûd–Rasûlullah.⁸⁴⁷

2. Ahmed b. Hanbel–Vekî' ve Ebû Muâviye–A‘meş–Şakîk–Abdullah b. Mes'ûd–Rasûlullah.⁸⁴⁸

3. Ahmed b. Hanbel–Behz–Hammâd b. Zeyd–Âsım b. Behdele–Ebû Vâil Şakîk–Abdullah b. Mes'ûd–Rasûlullah.⁸⁴⁹

4. Ahmed b. Hanbel–Muhammed b. Cafer–Şu'be b. el-Haccâc–A‘meş–Şakîk–Abdullah b. Mes'ûd–Rasûlullah.⁸⁵⁰

5. Ahmed b. Hanbel–Yunus b. Muhammed b. Müslim–Hammâd b. Zeyd–Âsım b. Behdele–Ebû Vâil Şakîk–Abdullah b. Mes'ûd–Rasûlullah.⁸⁵¹

⁸⁴⁶ Ahmed, *Müsne'd*, VI, 103 (no: 3611).

⁸⁴⁷ Ahmed, *Müsne'd*, VI, 103 (no: 3611).

⁸⁴⁸ Ahmed, *Müsne'd*, VII, 181 (no: 4107).

⁸⁴⁹ Ahmed, *Müsne'd*, VII, 146 (no: 4057).

⁸⁵⁰ Ahmed, *Müsne'd*, VII, 256 (no: 4203).

⁸⁵¹ Ahmed, *Müsne'd*, VII, 376 (no: 4366).

6. Buhârî-Ömer b. Hafs-Hafs b. Gıyâs-A‘meş-Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd-Rasûlullah.⁸⁵²

7. Müslim-Muhammed b. Abdullah b. Numeyr-Vekî‘-A‘meş-Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd-Rasûlullah.⁸⁵³

8. İbn Mâce-Muhammed b. Abdullah b. Numeyr-Vekî‘-A‘meş-Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd-Rasûlullah.⁸⁵⁴

9. Bezzâr-Muhammed b. Abdullah b. Numeyr-Ebû Muâviye-A‘meş-Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd-Rasûlullah.⁸⁵⁵

10. Ebû Ya‘lâ-Ubeydullâh b. Ömer el-Kavârîrî-Hammâd b. Zeyd-Âsım b. Behdele-Ebû Vâil Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd-Rasûlullah.⁸⁵⁶

11. Ebû Ya‘lâ-Abdulgaffâr b. Abdullah ez-Zübeyrî-Ali b. Müshir-A‘meş-Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd-Rasûlullah.⁸⁵⁷

12. İbn Hibbân-Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ-Abdulgaffâr b. Abdullah ez-Zübeyrî-Ali b. Müshir-A‘meş-Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd-Rasûlullah.⁸⁵⁸

Sened Tahlili

Kıssayı Abdullah b. Mes‘ûd (r.a.) rivâyet etmiştir. Şakîk b. Seleme el-Esedî Abdullah b. Mes‘ûd’dan teferrüd etmiştir. Ondan ise ‘Âsım b. Behdele ve Süleyman b. Mihrân el-A‘meş tariki ile rivâyet edilmiştir.

Âsım b. Behdele tarikinın râvileri, kendisi hariç güvenilir görünmektedir. Âsım b. Behdele de haddizatında güvenilir kabul edilmekle birlikte onun hafızasının zayıflığı dile getirilmiştir. Bu sebeple bu tarikin hasen olduğu görülmektedir. Nitekim el-Arnâvût şöyle demiştir:

⁸⁵² Buhârî, Enbiyâ 55 (no: 3477); İstîtâbe 5 (no: 6929).

⁸⁵³ Müslim, Cihâd 105 (no: 1792).

⁸⁵⁴ İbn Mâce, Fiten 23 (no: 4025).

⁸⁵⁵ Bezzâr, Müsned, V, 106 (no: 1686).

⁸⁵⁶ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, VIII, 409 (no: 4992).

⁸⁵⁷ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, IX, 7 (no: 5072).

⁸⁵⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 537 (no: 6576).

“Hadis sahihtir. Ancak bu isnâd Âsım b. Behdele’den dolayı hasendir. Diğerleri ise Şeyhayn’ın ricali olup güvenilirdir.”⁸⁵⁹ “Hadis sahih ligayrihidir. Ancak bu isnâd hasendir.”⁸⁶⁰

A‘meş tarikinın râvilerinin ise güvenilir olduğu görülmektedir. Buhârî ve Müslim’in ittifakla tahrîc ettiği bu tarikin⁸⁶¹ sıhhati hakkında el-Arnâvût şu bilgilere yer vermiştir:

“Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”⁸⁶² ve “Hadisin isnâdı sahihtir. Abdulgaffâr b. Abdullah ez-Zübeyrî hariç Şeyhayn’ın ricali olup güvenilirdir.”⁸⁶³

Elbânî de “Hadis sahihtir”⁸⁶⁴ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssa Abdullah b. Mes‘ûd (r.a.) tarafından rivâyet edilmesi itibariyle garîbdir. Rivâyetin muttasıl, merfû Âsım b. Behdele tarikiyle hasen, A‘meş tarikinın ise sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

A‘meş tariki Buhârî ve Müslim başta olmak üzere İmâm Ahmed, İbn Mâce, Bezzâr, Ebû Ya‘lâ ve İbn Hibbân’da yer almaktadır. Rivâyetlerin geneli (كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى رَسُولِ) şeklinde, Ebû Muâviye ise (لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى النَّبِيِّ) “*Sanki Rasûlullah’a bakar/onu görür gibiyim*” diye başlamaktadır. Yine Ebû Muâviye ve diğerlerinin (فَهُوَ يَنْضَحُ) “*O yüzündeki kanı siliyordu*” ifadesindeki (يَنْسَحُ) fiili yerine Veki‘ (فَهُوَ يَنْضَحُ) “*O kanı yıkıyor ve gideriyor*” diyerek mezkûr fiili izale manasında kullanmıştır.⁸⁶⁵ Rivâyetlerde (ضَرَبَهُ قَوْمُهُ فَأَذْمَوْهُ) “*Kavmi onu dövdü ve kan revan içinde bıraktı*” cümlesini Şu‘be (كَانَ قَوْمُهُ يَضْرِبُونَهُ حَتَّى يَصْرَعُ) “*Kavmi onu yere yığılıncaya/serilinceye kadar dövdü*” şeklinde ifade etmiştir.

Âsım b. Behdele tarikini İmâm Ahmed hocaları Behz ve Yunus; Ebû Ya‘lâ da Ubeydullâh b. Ömer kanalıyla tahrîc etmiştir ki bu iki kaynaktaki rivâyet birbirinin aynısıdır. Ancak bu rivâyetin başında (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ غَنَائِمَ حُنَيْنٍ بِالْجَعْرَانَةِ، فَأَزْدَحَمُوا عَلَيْهِ)

⁸⁵⁹ Ahmed, *Müsned*, VII, 146.

⁸⁶⁰ Ahmed, *Müsned*, VII, 376.

⁸⁶¹ Beğavî, *Şerhü’s-sünne*, XIII, 334.

⁸⁶² Ahmed, *Müsned*, VI, 104, VII, 182, VII, 256.

⁸⁶³ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 538.

⁸⁶⁴ İbn Mâce, *Fiten* 23 (no: 4025).

⁸⁶⁵ Nevevî, *Minhâc*, XII, 150; İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, II, 755.

(فَقَالَ: إِنَّ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِ اللَّهِ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى قَوْمٍ فَكَذَّبُوهُ وَضَرَبُوهُ وَشَجَّوهُ) *Rasûlullah (s.a.) Cirâne'de Huneyn ganimetlerini pay ettiğinde onun başına üşüştiler. Bunun üzerine o: "Allah'ın kullarından biri ki Allah onu bir topluluğa -peygamber olarak- gönderdi de onlar onu yalanladılar, dövdüler ve yara bere içinde bıraktılar."* dedi cümlesi bulunmaktadır. Diğer rivâyetlerde bu kısım yer almamaktadır.

Değerlendirme

Kadı İyâz (ö. 544/1149) ve Nevevî (ö. 676/1277) bu kıssa ile ilgili Allah'ın elçileri olan peygamberlerin gönderildikleri toplumlara hilimle muamele, sabır gösterme, affetme, şefkat ve merhametle onların hidayetleri için dua etmeleri; kendi aleyhlerinde işledikleri cinayetler için de özür ve bağışlanmalarını isteme hususunda ne kadar seçkin insanlar olduğunu ifade etmiştir. Akabinde Kadı İyâz, bu durumun bazı peygamberler hakkında söylendiğini; Nevevî ise öncelikle bu kıssadaki mezkûr nebinin önceki peygamberlerden olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte gerek Kadı İyâz gerekse Nevevî buna benzer bir durumun Uhud harbinde Rasûlullah (s.a.) için de söz konusu olduğunu bildirmiştir.⁸⁶⁶

Kurtubî (ö. 656/1258) ise burada hem hikâye eden hem de hikâye edilenin Rasûlullah olduğunu söylemiş, bu görüşüne de İmâm Müslim'in söz konusu kıssayı *Cihad* bölümünün *Uhud harbi* konu başlığı altında bu savaşla ilgili rivâyetlerin akabinde getirmesini delil saymış ve bu konuda şu bilgilere yer vermiştir:

"Hem hikâye eden hem de hikâye edilen Rasûlullah'tır. Sanki bu durum ona olayın vukûundan önce vahyedilmiş ve buradaki peygamberin ismi de bildirilmemiştir. Ancak bu olay, Uhud harbi gerçekleşince burada zikredilen peygamberin Rasûlullah olduğu anlaşılmıştır."⁸⁶⁷

İbn Hacer (ö. 852/1449) bu peygamberin ismi hakkında sarahaten bir bilgiye rastlamadığını ancak, İbn İshâk tariki ile gelen bir rivâyete istinâden bunun muhtemelen Nuh (a.s.) olabileceğini belirtmiştir. İlgili rivâyette Nuh'un kavmi onu yakalamış, bayılcaya kadar dövmüş ve nefessiz kalıncaya kadar boğazına çökmüştür. O, kendine geldiğinde ise "Allahım, kavmimi bağışla. Zira onlar bilmiyorlar" demiştir. İbn Hacer "Eğer bu rivâyet sahihse Nuh (a.s.) ile ilgili bu durum onun peygamberliğinin başlarında olmuştur.

⁸⁶⁶ Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 164; Nevevî, *Minhâc*, XII, 150.

⁸⁶⁷ Kurtubî, *Müfhim*, III, 651.

Zira artık onlardan ümidini kesen “Nuh, en sonunda Allah’a şöyle yakardı: Ey Rabbim! Şu memlekette kâfirlerden bir tekini bile sağ bırakma!”⁸⁶⁸ demiştir.

Konu hakkındaki görüşleri değerlendiren İbn Hacer, Kurtubî’nin “Burada bahsedilen peygamber Rasûlullah’tan başka biri değildir” sözünü yadırgayarak onun yukarıda verdiğimiz görüşüne atıfta bulunmuştur. İbn Hacer birkaç yönden onun görüşünün uygun olmadığını belirterek bu görüşe şu şekilde itiraz etmiştir:

“Öncelikle ilgili rivâyetin *İsrâiloğulları* hakkında tercemesinde yer alması, bu peygamberin onların peygamberlerinden birine hamletmeyi gerektirmektedir. Yine İbn Mes’ûd (r.a.) tarafından gelen ve İmâm Ahmed’de yer alan rivâyette Rasûlullah’ın bu hadisi Huneyn harbinde elde ettiği ganimetleri Cîrâne’de dağıtırken yaşanan izdiham esnasında söylediği belirtilmiştir. Bu rivâyette Rasûlullah, Allah’ın bir kavme gönderdiği bir kulundan bahsetmiş ve onun durumunu tasvir etmiştir. Bütün bunlar Kurtubî’nin yukarıda bahsedilen görüşünün uygun olmadığını ortaya koymaktadır.”⁸⁶⁹

Aynî (ö. 855/1451) ise hadisteki (نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) ifadesinden ve Buhârî’nin hadisi *İsrâiloğulları* konu başlığında zikretmesinden bu peygamberin İsrâiloğulları’ndan olduğunun açık bir şekilde anlaşıldığını söylemiştir. Bu sebeple gerek Kurtubî’nin mezkûr görüşünün gerekse İbn Hacer’in bu peygamberi Nuh (a.s.) olarak yorumlamasının uygun olmayacağını, zira Nûh’un İsrâiloğulları’ndan çok önceleri yaşamış olması nedeniyle bu görüşün vakıya uygun düşmediğini beyan etmiştir.⁸⁷⁰

Görebildiğimiz kadarıyla Kurtubî dışındaki şarihler kıssada söz konusu edilen mezkûr peygamberin Rasûlullah’tan önceki bir peygamber olduğunu belirtmekle birlikte onun hangi peygamber olduğu hakkında ihtilaf edilmiştir. Kurtubî ise söz konusu peygamberin Hz. Muhammed (s.a.) olduğunu belirtmiştir.

Kaynaklardan anlayabildiğimiz kadarıyla bu kıssadaki peygamberin kim olduğu belirtilmemiş ve rivâyetlerde onunla ilgili nekre olarak (نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) ifadesi yer almıştır. Şerhlerde yer alan bilgileri değerlendirdiğimizde Buhârî’nin bu peygamberin İsrâiloğulları’ndan olduğunu kabul ettiği ve bu doğrultuda hadisi (مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) konu başlığı altında zikrettiği görülmektedir. Nevevî de onun daha öncekilerden olduğu bilgisine yer vermiştir. Bu bilgilerden yola çıkarak burada söylenebilecek en makul

⁸⁶⁸ Nuh 71/26.

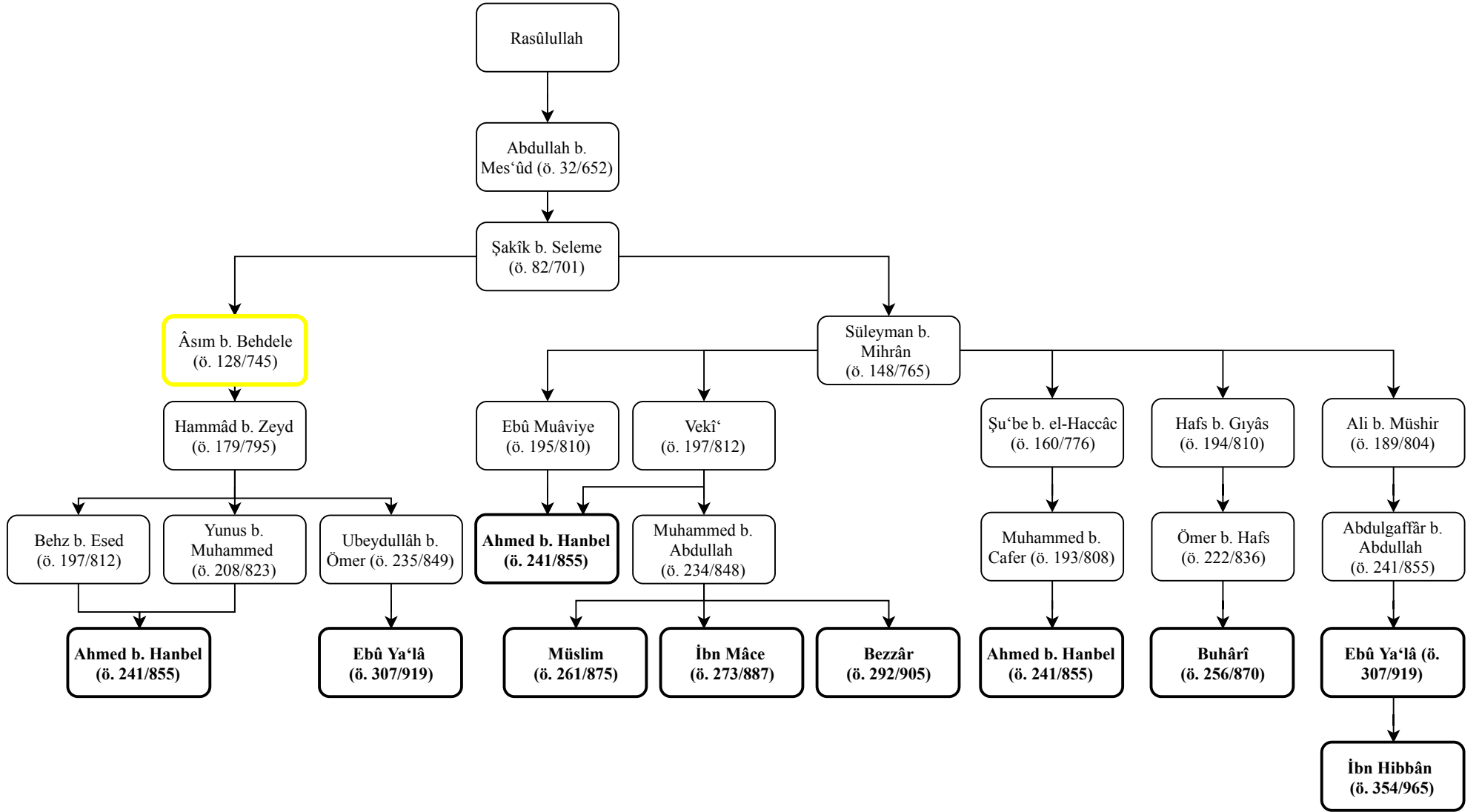
⁸⁶⁹ İbn Hacer, *Mukaddime*, s. 445, *Fethu’l-bârî*, VI, 637, 638.

⁸⁷⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 60.

görüşün onun İsrâiloğulları'na gönderilen bir peygamber olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Kur'ân'da İsrâiloğullarının peygamberlerine neleri reva gördükleri açık bir dille ifade edilmiştir.⁸⁷¹



⁸⁷¹ Mesela bkz. Bakara 2/61, Âl-i İmrân 3/21.



2.19. Bahçeyi Sulayan Bulut

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ebû Davud et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ كَيْسَانَ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ اللَّيْثِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بَيْنَمَا رَجُلٌ بِقَلَاةٍ إِذْ سَمِعَ رَغْدًا فِي سَحَابٍ، فَسَمِعَ فِيهِ كَلَامًا: اسْقِ حَدِيقَةَ فُلَانٍ بِاسْمِهِ، فَجَاءَ ذَلِكَ السَّحَابُ إِلَى حَوَظٍ فَأَفْرَغَ مَا فِيهِ مِنَ الْمَاءِ، ثُمَّ جَاءَ إِلَى ذُنَابٍ شَرِجٍ، فَأَنْتَهَى إِلَى شَرْجَةٍ، فَاسْتَوْعَبَتِ الْمَاءَ، وَمَشَى الرَّجُلُ مَعَ السَّحَابَةِ حَتَّى انْتَهَى إِلَى رَجُلٍ قَائِمٍ فِي حَدِيقَتِهِ يَسْقِيهَا، فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، مَا اسْمُكَ؟ قَالَ: وَلَمْ تَسْأَلْ؟، قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ فِي سَحَابٍ هَذَا مَأْوُةً: اسْقِ حَدِيقَةَ فُلَانٍ بِاسْمِكَ، فَمَا تَصْنَعُ فِيهَا إِذَا صَرُمْتَهَا؟، قَالَ: أَمَا إِذْ قُلْتُ ذَلِكَ، فَإِنِّي أَجْعَلُهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَثْلَافٍ: أَجْعَلُ ثُلُثًا لِي وَلِأَهْلِي، وَأَرَدُ ثُلُثًا فِيهَا، وَأَجْعَلُ ثُلُثًا فِي الْمَسَاكِينِ وَالسَّائِلِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ"

Sened: Yunus–Ebû Davud–Abdulazîz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷²

"Bir adam sahrada bir yerde iken buluttan gelen gök gürlemesinin içinden bir kişinin ismi belirtilerek 'Git falanın bahçesini sula!' dendiğini duydu. Derken bu bulut, yüzeyi taş kaplı bir araziye geldi ve suyunu buraya boşalttı. Sonra bu su, arklardan akararak bir kanalda toplandı. Adam bulutla yürüyerek suyu takip etti. Nihayet su, bahçesini sulayan bir adama ulaştı. Suyu takip eden adam:

– Ey Allah'ın kulu! Adın nedir, dedi. O da:

– Niçin soruyorsun, dedi. Diğeri:

– Ben bir buluttan senin adını söyleyerek, bu onun suyudur; git falancanın bahçesini sula, diye bir ses işittim. Bu bahçenin mahsûlünü ne yapıyorsun, dedi. Bahçe sahibi:

– Madem sordun, söyleyeyim. Bu bahçenin ürününü üçe böler; üçte birini kendim ve ailemin ihtiyacına ayırırım. Üçte birini bahçeye masraf yaparım. Kalan üçte birini de miskinlere, ihtiyaç sahibi olup isteyenlere ve yolda kalmışlara tasadduk ederim, dedi."

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

⁸⁷² Tayâlisî, *Müsned*, IV, 312 (no: 2710).

1. Yunus b. Habîb–Ebû Davud–Abdulaziz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷³

2. Ahmed b. Hanbel–Yezîd b. Harun–Abdulaziz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷⁴

3. Müslim–İbn Ebû Şeybe ve Züheyr b. Harb–Yezîd b. Harun–Abdulaziz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷⁵

4. Müslim–Ahmed b. ‘Abde ed-Dabbî–Ebû Davud–Abdulaziz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷⁶

5. İbn Hibbân–Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ–Ebû Hayseme Züheyr b. Harb–Yezîd b. Harun–Abdulaziz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷⁷

6. Ebû Nu‘aym el-İsfahânî–Abdullah b. Cafer–Yunus b. Habîb–Ebû Davud–Abdulaziz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷⁸

7. Beyhakî–Muhammed b. Hasen b. Fûrek–Abdullah b. Cafer–Yunus b. Habîb–Ebû Davud–Abdulaziz b. Ebû Seleme–Vehb b. Keysân–‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁷⁹

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. ‘Ubeyd b. ‘Umeyr el-Leysî Ebû Hüreyre’den Vehb b. Keysân ‘Ubeyd b. ‘Umeyr’den Abdulaziz b. Ebû Seleme de Vehb b. Keysân’dan teferrüdü sebebiyle isnâd garîb olarak gelmiştir.

Abdulaziz b. Ebû Seleme’den ise Ebû Davud et-Tayâlisî ve Yezîd b. Harun rivâyet etmiştir. Kaynaklardan râvilerin güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Rivâyetin

⁸⁷³ Tayâlisî, *Müsned*, IV, 312 (no: 2710).

⁸⁷⁴ Ahmed, *Müsned*, XIII, 323 (no: 7941).

⁸⁷⁵ Müslim, *Zühd* 45 (no: 2984).

⁸⁷⁶ Müslim, *Zühd* 45 (no: 2984).

⁸⁷⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 142 (no: 3355).

⁸⁷⁸ Ebû Nu‘aym, *Hilye*, III, 275.

⁸⁷⁹ Beyhakî, *Kübrâ*, IV, 224 (no: 7512).

sıhhati hakkında Şuayb el-Arnâvût “Şeyhayn’ın şartına göre bu hadisin isnâdı sahihtir.”⁸⁸⁰, Elbânî de “Hadis sahihtir”⁸⁸¹ ve Ebû Nu‘aym da *Hilye*’de hadisin sonunda “Bu hadis sahih ve sabittir”⁸⁸² demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssa Ebû Hüreyre’den garîb olarak gelmiştir. Ebû Davud et-Tayâlisî ve Yezîd b. Harun tarikiyle de muttasıl, merfû ve sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Ebû Davud et-Tayâlisî tariki Ebû Davud, Müslim, Ebû Nu‘aym ve Beyhakî’de yer almaktadır. Bu rivâyetler arasında anlamı değiştirecek bir fark söz konusu değildir.

Yezîd b. Harun tariki ise İmâm Ahmed, Müslim ve İbn Hibbân’da yer almakta olup incelendiğinde muhtevâ olarak aynı olduğu, metin olarak da manayı değiştirecek bir farklılık olmadığı görülmektedir.

Genel hatları ile farklar; mazi fiil yerine (مَا خَرَجَ مِنْهَا) *oradan çıkan* muzarî fiil (مَا) (يَخْرُجُ مِنْهَا), farklı bablar (فَتَتَّبِعُ الْمَاءَ) *suyu takip etti* yerine (فَتَتَّبِعُ الْمَاءَ) *suyu çapası* ile yönlendiriyor (فَتَتَّبِعُ الْمَاءَ بِمَسْحَاتِهِ); (فَأَصْدَقُ بِثُلَاثِهِ) *üçte birini tasadduk ediyorum* ve müradif kullanımlar (فَتَتَّبِعُ) fiili yerine (فَجَاءَ); (أُرِدُّ) fiili yerine (أَعِيدُ) fiillerinin kullanıldığı görülmektedir.

Söz konusu iki tariki karşılaştırdığımızda; Ebû Davud rivâyetinin sonu (فَإِنِّي أَجْعَلُهَا) (عَلَى ثَلَاثَةِ أَثْلَافٍ: أَجْعَلُ ثُلَاثًا لِي وَلِأَهْلِي، وَأُرِدُّ ثُلَاثًا فِيهَا، وَأَجْعَلُ ثُلَاثًا فِي الْمَسْكِينِ وَالسَّائِلِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ) *Onu üçe bölerim: Üçte birini kendime ve aileme, üçte birini bahçeye, üçte birini de miskinlere, ihtiyaç sahibi olup isteyenlere ve yolda kalmışlara -tasadduk ederim.- dedi;* Yezîd b. Harun rivâyetinin sonu ise (فَإِنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَا يَخْرُجُ مِنْهَا، فَأَتَصَدَّقُ بِثُلَاثِهِ، وَأَكُلُ أَنَا وَعِيَالِي ثُلَاثًا، وَأُرِدُّ فِيهَا ثُلَاثًا) *Oradan çıkan -ürüne- bakarım, onun üçte birini dağıtır, üçte birini kendime ve aileme yiyecek olarak ayırır, üçte birini de bahçeye -masraf- olarak harcarım* şeklinde son bulmaktadır.

⁸⁸⁰ Ahmed, *Müsned*, XIII, 324; İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 142.

⁸⁸¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 142.

⁸⁸² Ebû Nu‘aym, *Hilye*, III, 275.

Değerlendirme

Rivâyette yer alan ve (فَلَاةٌ مِنَ الْأَرْضِ) şeklinde ifade edilen yerin, yerleşim merkezinden uzak, susuz ve çorak bir arazi;⁸⁸³ (حَدْبَقَةٌ) kelimesinin ise ağaçlı ve etrafı çevrili her türlü bahçeye verilen isim⁸⁸⁴ olduğu anlaşılmaktadır.

Bir kısım şarihler bu hadisten muradın mezkûr bahçenin hurmalık⁸⁸⁵ olduğunu belirtmiştir. Rivâyette bu anlama dair açık bir bilgi yoktur. Kanaatimizce bu görüşe sahip olanların, kelimenin sözlük anlamından hareket etmeleri muhtemeldir.

Rivâyette (الحرة) hâ'nın kesri ile siyah taşlı arazi veya taşlık araziye⁸⁸⁶ verilen isimdir.⁸⁸⁷ “Hirra” denilen taşlık arazide (شَرْجَةٌ) şîn'in fethasıyla “şerce” denilen ki çoğulu (شراج) ve (شروح) gelen⁸⁸⁸ kelimenin küçük su arkları olduğu bildirilmiştir. Anlaşılan bu arkların ağızları da kıssada belirtilen adamın bahçesine akmaktadır. Dolayısıyla bulutun bu su kanallarına boşalttığı sular kanallar vasıtasıyla adamın bahçesine ulaşır. Zira bir adam elinde çapası gelen suyu bahçesinin ihtiyacına göre yönlendirmekte ve bahçesini sulamaktadır.

Bütün olanları hayretler içerisinde izleyen adam ile bahçe sahibi arasında şu konuşma geçer:

“Arkadaş sen kimsin, burada ne yapıyorsun? (Sen ne yapıyorsun da böyle bir ikramı elde ediyorsun)” diye sorar. O da “Ben falancayım” diyerek, muhatabının buluttan duyduğu ismi söyler. Sonra da bahçeden elde ettiği kazancını üçe ayırdığını; bunlardan birincisini kendisi ve ailesi için, ikincisini tekrardan bahçenin ihtiyaçlarına, üçüncüsünü de fakirlere, ihtiyacını belirtip isteyenler ve yolda kalmışlara harcadığını ifade eder.”

⁸⁸³ Kurtubî, *Müfhim*, VII, 137; Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, II, 1256;

⁸⁸⁴ Kâdî 'İyâz, *İkmâl*, VIII, 534; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 137; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 114; Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, I, 1256; Mübârekfûrî Safiyyurrahmân, *Minnetü'l-mün'im fî şerhi Sahîhi Müslim*, Dâru's-Selâm, I-IV, Riyâd 1420/1999, IV, 402.

⁸⁸⁵ Kâdî 'İyâz, *İkmâl*, VIII, 534.

⁸⁸⁶ Rivâyetten anlayabildiğimiz kadarıyla bu taşlar toprağın üstündeki küçük, yer değiştiren taşlar değil, sabit ve Anadolu'da “say” diye bilinen köklü taşlardır.

⁸⁸⁷ Kâdî 'İyâz, *İkmâl*, VIII, 534; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 137; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 114; Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, II, 1256; Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mün'im*, IV, 402.

⁸⁸⁸ Kâdî 'İyâz, *İkmâl*, VIII, 534; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 137; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 114; Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, II, 1256; Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mün'im*, IV, 402.

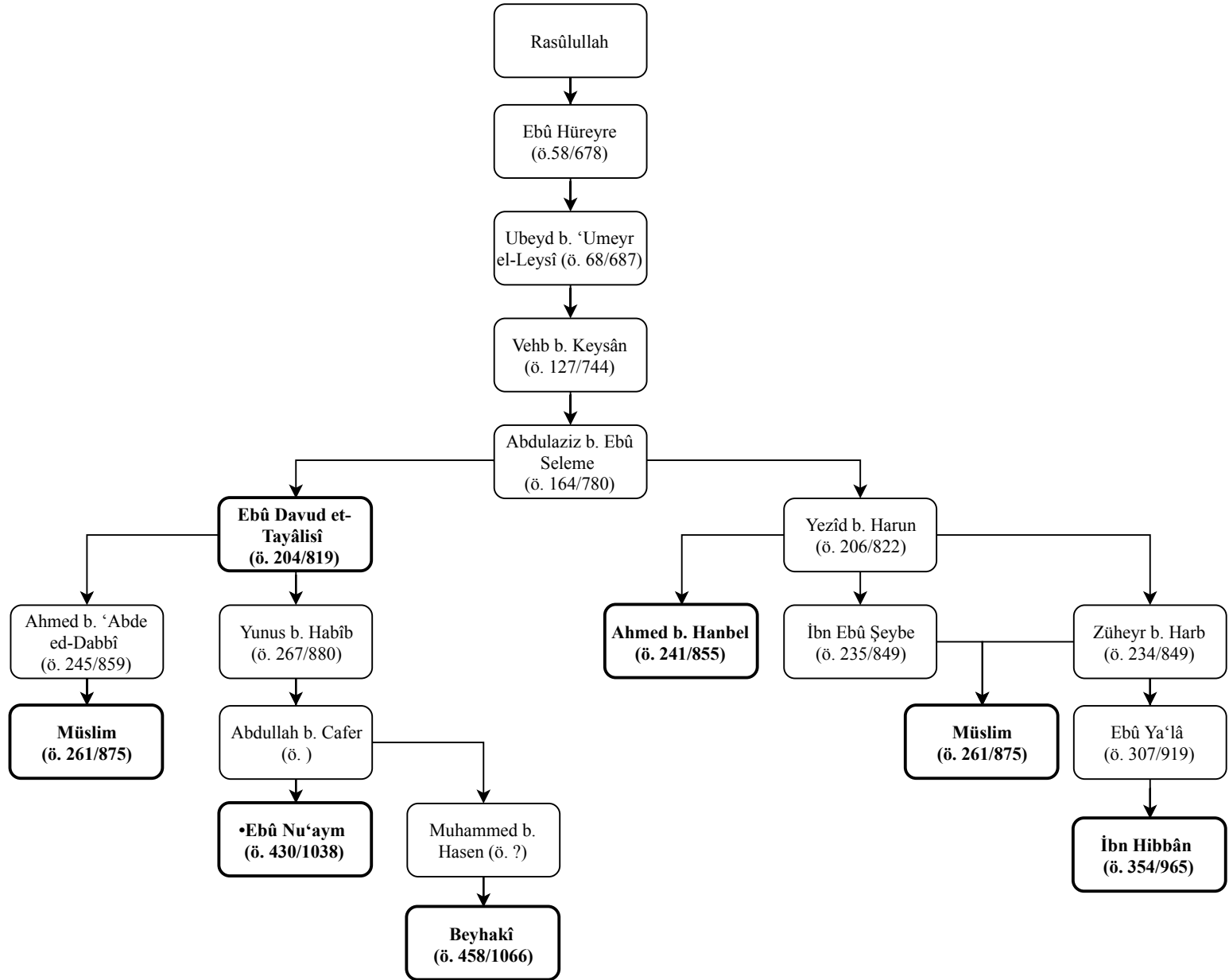
İncelediğimiz söz konusu kıssada biri pasif biri de aktif olmak üzere; buluttan ses işitip olayın peşine düşen adam ve olayın kendisi hakkında cereyan ettiği bahçe sahibi olmak üzere iki karakterden söz edilmektedir. Kıssadaki kişiler, kıssanın yeri ve zamanı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda kıssa ile ilgili aşağıdaki konular üzerinde durulmuştur:

İnsanın kendi elinin emeğini, kazancını yemesi ve kazancından ailesinin ihtiyaçlarına harcamasının insanın kendisi ve ailesi dışında yaşadığı toplumun fakirlerinin ve ihtiyaç sahiplerinin, imkân dâhilinde ihtiyaçlarını karşılaması bu malı kendisi için malların en hayırlısı yaparken; amellerini de en salih amel haline⁸⁸⁹ getirmektedir. Ayrıca salih ameller bir taraftan Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olurken diğer yandan Allah'ın da bu salih amel sahibi kullarına ikram etmesine sebep olmaktadır.⁸⁹⁰

⁸⁸⁹ Kurtubî, *Müfhim*, VII, 137, 138; Nevevî, *Minhâc*, XVIII, 115; Sââtü, *Fethu'r-Rabbânî*, II, 1256, 3362.

⁸⁹⁰ Sââtü, *Fethu'r-Rabbânî*, II, 1256.



2.20. Günahkâr ile Âbid

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) *ez-Zühd ve'r-rekâik*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

أَخْبَرَنَا عِكْرِمَةُ بْنُ عَمَارٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا ضَعْفُ بْنُ جَوْسٍ قَالَ: دَخَلْتُ مَسْجِدَ الْمَدِينَةِ، فَنَادَانِي شَيْخٌ، وَقَالَ: يَا ابْنَ أُمِّي، تَعَالَهُ، وَمَا أَعْرِفُهُ، قَالَ: لَا تَقُولَنَّ لِرَجُلٍ: وَاللَّهِ لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ أَبَدًا، وَلَا يُدْخِلُكَ الْجَنَّةَ أَبَدًا، قُلْتُ: وَمَنْ أَنْتَ؟ يَرْحَمُكَ اللَّهُ؟ قَالَ: أَبُو هُرَيْرَةَ، قُلْتُ: فَإِنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ يَقُولُهَا أَحَدُنَا لِيَغْضِبَ أَهْلُهُ إِذَا غَضِبَ، أَوْ لِيُزَوِّجَتْهُ، أَوْ لِيُحَادِّثَهُ؟ قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ رَجُلَيْنِ كَانَا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مُتَحَابِّينِ، أَحَدُهُمَا مُجْتَهِدٌ فِي الْعِبَادَةِ، وَالْآخَرُ كَأَنَّهُ يَقُولُ: مُذْنِبٌ، فَحَعَلَ يَقُولُ: أَقْصِرْ، أَقْصِرْ عَمَّا أَنْتَ فِيهِ، فَيَقُولُ: خَلِّي وَرَبِّي، حَتَّى وَجَدَهُ يَوْمًا عَلَى ذَنْبٍ اسْتَعْظَمَهُ، فَقَالَ: أَقْصِرْ، فَقَالَ: خَلِّي وَرَبِّي، أُبْعِثْ عَلَيَّ رَقِيبًا؟ قَالَ: وَاللَّهِ لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ أَبَدًا، وَلَا يُدْخِلُكَ الْجَنَّةَ أَبَدًا، قَالَ: فَبِعَثَّ اللَّهُ مَلَكًا فَقَبَضَ أَرْوَاحَهُمَا، فَاجْتَمَعَا عِنْدَهُ، فَقَالَ لِلْمُذْنِبِ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِي، وَقَالَ لِلْآخَرِ: أَنْتَ سَطِيعٌ أَنْ تَحْظَرَ عَلَى عَبْدٍ رَحِمْتِي؟ قَالَ: لَا يَا رَبِّ، قَالَ: اذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ"، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَوْبَقَتْ دُنْيَاهُ وَآخِرَتَهُ

Sened: Abdullah b. el-Mübârek–İkrime b. ‘Ammâr–Damdam b. Cevs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁹¹

Damdam şöyle dedi: Medine'nin mescidine girdim, bir ihtiyar: Kardeşim! Buraya gel' diye seslendi; ben ise onu tanıımıyordum. Bana: 'Sakin ha! Hiç kimseye Allah seni asla bağışlamaz ve cennetine koymaz.' deme, dedi. Ben de 'Peki, sen kimsin?' Allah sana merhametiyle muamele etsin, dedim. O da:

– 'Ben Ebû Hüreyre'yim' dedi. Ben:

– 'Bizden biri kızdığı zaman bu sözü ailesinden birine, eşine veya hizmetçisine söyler' dedim. Bunun üzerine O:

– 'Ben Allah Rasûlü'nü şöyle söylerken işittim' dedi:

"İsrâiloğulları'nda birbirini seven iki kişi vardı. Onlardan biri ibadete düşkün diğeri de -sanki- günahkardı dedi. İbadete düşkün olan her ne zaman günahkârı görse yapmakta olduğun şeyden artık vazgeç der, diğeri de buna karşılık Allah aşkına beni kendi halime bırak, derdi. Nihayet birgün onu kendince çok büyük gördüğü bir günah işlerken buldu ve ona artık vazgeç, dedi. O da:

Allah aşkına! Beni yalnız bırak, sen benim başıma murakıp olarak mı gönderildin, dedi. Bunun üzerine diğeri:

⁸⁹¹ İbnü'l-Mübârek Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Mî'râci'd-Devliyye, Riyâd 1415/1995, s. 677, 678 (no: 847).

Allah’a yemin olsun ki (böyle yapmaya devam edersen) Allah seni ne affeder ne de cennete koyar, dedi. Bunun üzerine Allah bir melek gönderdi de, o melek bu ikisinin canını aldı. Allah da o ikisini katında bir araya getirdi ve günahkara:

– *Haydi rahmetimle cennete gir, dedi. Diğerine de:*

– *Sen, benim bir kula olan rahmetime engel olma tasarrufuna mı sahiptin! dedi.*

O da:

– *Hayır ya rabbi, dedi. Bunun üzerine Allah:*

– *Bunu cehenneme götürün, dedi.”*

Ebu Hüreyre: “Varlığım elinde olan zata yemin olsun o öyle bir söz söyledi ki, bu söz onun hem dünyasını hem de âhiretini mahvetti.” dedi.

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Abdullah b. el-Mübârek–‘İkrime b. ‘Ammâr–Damdam b. Cevs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁹²

2. Ahmed b. Hanbel–Abdussamed b. Abdulvâris ve Ebû Âmir el-‘Akadî–‘İkrime b. ‘Ammâr–Damdam b. Cevs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁹³

3. Ebû Davud–Muhammed b. Sabbâh–Ali b. Sâbit–‘İkrime b. ‘Ammâr–Damdam b. Cevs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁹⁴

4. İbn Hibbân–Ebû Halîfe–Ebû’l-Velîd et-Tayâlisî–‘İkrime b. ‘Ammâr–Damdam b. Cevs–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁸⁹⁵

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. Damdam’ın b. Cevs Ebû Hüreyre’den ‘İkrime b. ‘Ammâr’ın da Damdam’dan teferrüdü sebebiyle rivâyetin garîb olduğunu görmekteyiz.

‘İkrime’den ise Abdullah b. el-Mübârek, Ebû ‘Âmir el-‘Akadî, Abdussamed b. Abdulvâris, Ebû’l-Velîd et-Tayâlisî ve Ali b. Sâbit rivâyet etmiştir. Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla ‘İkrime b. ‘Ammâr’ın Yahya b. Ebû Kesîr’den rivâyetlerinde

⁸⁹² İbnü’l-Mübârek, *Zühd ve ’r-rekâik*, s. 677, 678 (no: 847).

⁸⁹³ Ahmed, *Müsned*, XIV, 47 (no: 8292), XIV, 361 (no: 8749).

⁸⁹⁴ Ebû Dâvûd, *Edeb* 50 (no: 4901).

⁸⁹⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 20 (no: 5712).

zayıf ve muzdarip olduğu hususunda ittifak vardır, buradaki rivâyet ise ondan değildir. Bunun dışında sadûk, sika ve sebt olarak vasıflandırılmıştır. Diğer râvilerin de güvenilir olduklarını görmekteyiz.

Rivâyetin sıhhati hakkında Şuayb el-Arnâvût şu bilgilere yer vermiştir:

“Hadisin isnâdı hasen, metni garîbdir. ‘İkrime ise rivâyetinde teferrût etmiştir. Her ne kadar o, Müslim’in ricali olsa da hakkında söylenenler onu sahih derecesinden aşağı bir mertebeye indirmiştir. Kendisinden başka kimsenin rivâyet etmediği garîb hadisler rivâyet etmiştir.”⁸⁹⁶ ve “İsnadı hasendir, zira İkrime hasenü’l-hadistir”⁸⁹⁷

el-Arnâvût “hakkında söylenenler onu sahih derecesinden aşağı bir mertebeye indirmiştir.” demiş, fakat hakkında söylenenlerin neler olduğunu ifade etmemiştir.

Biz de kaynaklarda söz konusu râvi ve buradaki isnâdla ilgili cerhi gerektirecek herhangi bir durum tespit edemedik. Zira sadece ‘İkrime b. ‘Ammâr sebebiyle hadisin hasen olduğu ifade edilmiştir ki biz kaynaklarda onun sadûk, sika ve sebt olarak vasıflandırıldığını tespit etmekteyiz. Ebû Davud’un talikatında ise Elbânî “Hadis sahihtir”⁸⁹⁸ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivâyetin Ebû Hüreyre’den garîb olarak geldiği, merfû, muttasıl ve sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

‘İkrime b. ‘Ammâr tarikiyle gelen rivâyeti incelediğimizde muhtevayı değiştirecek herhangi bir farklılığın söz konusu olmadığını görmekteyiz. İmâm Ahmed’de yer alan ve onun Abdussamed’den rivâyeti (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلَانِ، أَحَدُهُمَا مُجْتَهِدٌ فِي (الْعِبَادَةِ، وَالْآخَرُ مُسْرِفٌ عَلَى نَفْسِهِ، وَكَانَا مُتَاجِرَيْنِ، فَكَانَ الْمُجْتَهِدُ لَا يَزَالُ يَرَى عَلَى الْآخَرِ ذَنْبًا، فَيَقُولُ: وَجَدْتُكَ أَقْصَرَ، فَيَقُولُ الْمُدْنِبُ: (حَلِّي وَرِّي " فَذَكَرَ مِثْلَ حَدِيثِ أَبِي عَامِرٍ *İsrâiloğulları'nda birbirini seven iki kişi vardı. Onlardan biri ibadete düşkün, diğeri ise kendi aleyhinde aşırı günah işleyen biriydi. İbadete düşkün olan her ne zaman günahkarı bir günah işlerken görse ona artık vazgeç der, diğeri de buna karşılık, Allah aşkına beni kendi halime bırak derdi*”⁸⁹⁹ şeklinde muhtasar olarak yer almaktadır.

⁸⁹⁶ Ahmed, *Müsned*, XIV, 47 (no: 8292); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 20 (no: 5712).

⁸⁹⁷ Ahmed, *Müsned*, XIV, 361 (no: 8749).

⁸⁹⁸ Ebû Dâvûd, *Edeb* 50 (no: 4901).

⁸⁹⁹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 361 (no: 8749).

Rivâyetin başında Damdam ile Ebû Hüreyre'nin konuşması İbnü'l-Mübârek, İmâm Ahmed ve İbn Hibbân'da yer alırken, Ebû Davud'da bu konuşma bulunmamaktadır. Yine İbnü'l-Mübârek'te ilgili rivâyet (إِنَّ رَجُلَيْنِ كَانَا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مُتَحَابَّيْنِ) *İsrâiloğulları'nda birbirini seven iki kişi vardı* ifadesiyle başlarken imâm Ahmed, Ebû Davud ve İbn Hibbân'da (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلَانِ) *İsrâiloğulları'nda iki kişi vardı* cümlesiyle başlamaktadır. İbnü'l-Mübârek, Ebû Davud ve İbn Hibbân'da birinin (مُذْنِبٌ) *günahkâr* olduğunu ifade eden kelime İmâm Ahmed'de (مُسْرِفٌ عَلَى نَفْسِهِ) *kendisi aleyhinde haddi aşan* lafzıyla ifade edilmektedir.

Rivâyetlerin tamamının sonunda Ebû Hüreyre'nin (قَالَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أُؤَيِّتُ دُنْيَاهُ) “Varlığım elinde olan Allah’a yemin olsun o öyle bir söz söyledi ki, bu söz onun hem dünyasını hem de âhiretini mahvetti.” anlamındaki sözü yer almaktadır.

Değerlendirme

Ebû Davud et-Tayâlisi'nin rivâyete “Azgınlık/Haddi Aşmak Yasaklanmıştır” konu başlığı altında yer vermesi, rivâyette hem günahkâr hem de onu ikaz eden arkadaşıyla ilgili bir yön bulunduğunu hissettirmektedir.

Kaynakları incelediğimizde rivâyetin daha ziyade âbid'in günahkâr arkadaşına söylediği (وَاللَّهِ لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ أَبَدًا، وَلَا يُدْخِلُكَ الْجَنَّةَ أَبَدًا) “Allah’a yemin olsun ki O ne seni bağışlar ne de cennetine sokar” sözü merkezli değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim kıssayı rivâyet eden Ebû Hüreyre ile Damdam b. Cevs arasında geçen konuşmada Ebû Hüreyre'nin “Sakın ha! Hiç kimseye Allah seni asla bağışlamaz ve cennetine koymaz.” deme diye Damdam’a tenbihte bulunduktan sonra ilgili hadisi nakletmesi bunu açıkça göstermektedir.

İbn Hibbân (ö. 354/965) da bu rivâyeti “Arkadaşını Tenkid Eden İki Adamdan Birinin Vasıfı” başlığı altında zikrederek yukarıdaki mezkûr söze dikkat çekmiştir. Yine o, ilgili kıssayı Cündüb b. Abdullah el-Becelî (r.a.) tarafından merfû olarak gelen “Bir adam fılancaya ‘Allah’a yemin olsun ki, Allah seni bağışlamaz’ dedi. Allah da ‘Fılancayı bağışlamayacağıma dair benim adıma yemin eden de kim! Şüphesiz fılancayı bağışladım, senin amellerini de boşa çıkardım’ dedi.” şeklindeki rivâyeti müteakip getirmesi bu durumu tekit etmektedir.⁹⁰⁰ Dikkat edilirse bu rivâyet yukarıda inceleme

⁹⁰⁰ Mesela bkz. Müslim, Birr ve Sıla, 137 (no: 2621), İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 19 (no: 5711).

konusu olan kıssaya benzemekle birlikte, burada daha genel bir ifade söz konusudur. Kanaatimizce bu rivâyet yukarıdaki kıssanın şâhidi ve şerhi niteliğindedir.

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu rivâyetin Ehl-i sünnetin, kullar günahlar konusunda ısrarcı da olsalar Allah'ın onların günahlarını bağışlayabileceği hususundaki delili olduğunu; ancak Mutezile ve 'günahlar amelleri boşa çıkarır' diyenler için bir delil teşkil etmeyeceğini ifade ederek şöyle demiştir:

“Allah adına yemin eden kimseye gelince o, -arkadaşı hakkında- Allah'ın rahmetinden ümidini kesmiş ve bu rahmeti yalanlamıştır. Allah'ın rahmetinden ümit kesmek küfrü, küfür de amellerin boşa çıkmasını gerektirir.”⁹⁰¹

Kurtubî (ö. 656/1258) bu rivâyetteki Allah adına yemin eden kimsenin Allah adına hüküm vermesi ve onun fiillerini sınırlaması sebebiyle bağışlanmadığını dile getirmiş; bunun da o kimsenin Allah'ın ulûhiyeti hakkındaki bilgisizliğinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Yine o, bu adam için iki durumun söz konusu olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Eğer bu adam bu durumu helal görürse bu onun küfrünü gerektirir ve bu sebeple amelleri diğer inkârcıların amelleri gibi boşa çıkar. Ancak bu durumu kendisi için helal görmezse, büyük günah işlemesi sebebiyle sanki hiç salih amel işlememiş gibi amelleri boşa çıkar.”⁹⁰²

Nevevî (ö. 676/1277) de bu rivâyetten günahkârın tevbesi olmaksızın Allah'ın dilerse onu bağışlayabileceğine bir delil olduğunu söylemiştir.

Mutezile bu rivâyeti delil göstererek büyük günahların amelleri boşa çıkaracağını ifade etmiş; Ehl-i sünnet ise amellerin ancak küfür/inkâr ile boşa çıkacağını savunmuştur. Nevevî bunun dışında bu adamın küfrünü gerektirecek bir durumun da söz konusu olabileceğini veya 'şer'u men kablena' ilkesince bu adamın amellerinin boşa gitmiş olabileceğini ifade etmiştir.⁹⁰³ Burada Nevevî'nin 'şer'u men kablena' ilkesine atıfta bulunması, ilgili rivâyet ile kıssa kavramı arasında bir irtibat kurduğu hissini vermektedir.

⁹⁰¹ Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 102.

⁹⁰² Kurtubî, *Müfhim*, VI, 607, 608.

⁹⁰³ Nevevî, *Minhâc*, XVI, 174.

Kadı İyâz ve Nevevî bu adamın amellerinin boşa çıkmasını, yukarıdaki savundukları fikirlere uygun olarak mecâza hamletmişlerdir.⁹⁰⁴

Yukarıdaki kıssada bu mezkûr sözü söyleyen adamın (ادَّهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ) ifadesiyle cehennemlik olduğu görülmektedir. Müslim’de yer alan rivâyette ise söylediği söz sebebiyle Allah’ın onun amellerini (أَحْبَطْتُ عَمَلَكَ) boşa çıkardığı anlaşılmaktadır.

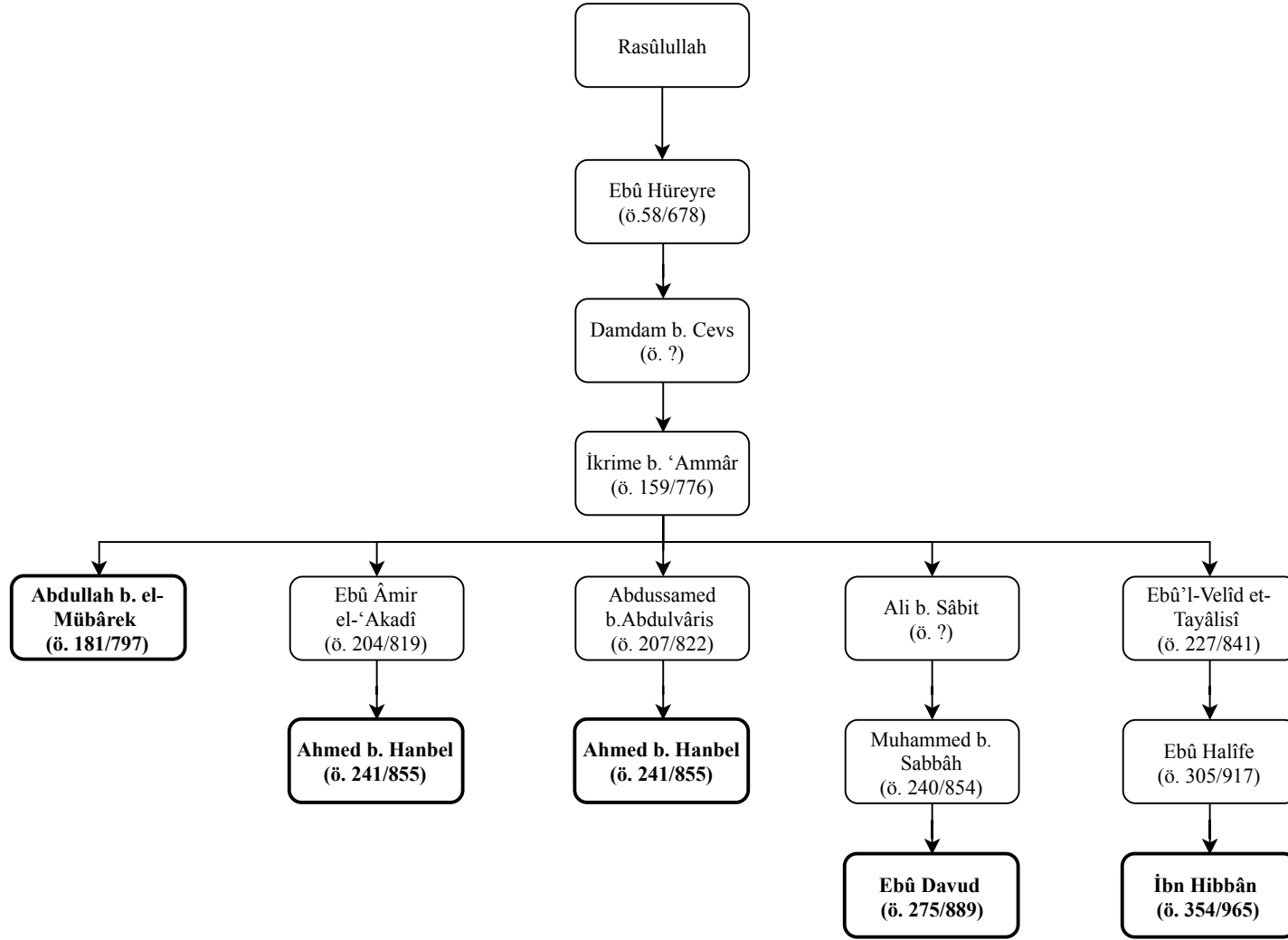
Kıssadaki iki arkadaşın İsrâiloğulları’ndan olduğu ifade edilmiştir. Kardeşlik hukuku gereği âbid olan günahkâr olanı ikaz ve irşat etmiştir. Ancak bu işi yaparken onun dikkatten uzak tuttuğu iki mesele vardır:

Bunlardan birincisi arkadaşı hakkında Allah’ın adına karar ve hüküm vermektir.

İkincisi de hem kendisi arkadaşı hakkında Allah’tan ümidi kesmekte hem de arkadaşının Allah’tan ümidini kesmesine sebep olmaktır. Böylece “*Allah’a yemin olsun ki O ne seni bağışlar ne de cennetine sokar*” ifadesiyle de ahiretini yıkacak bir söz sarf etmiştir. Nitekim rivâyetlerin akabinde Ebû Hüreyre’nin söylediği “Varlığım elinde olan Allah’a yemin olsun o öyle bir söz söyledi ki, bu söz onun hem dünyasını hem de âhiretini mahvetti.” ifadesi yer almaktadır. Bu noktaya dikkat edilmezse rivâyetten sanki ‘emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehyi ani’l-münker’ yapılmaması gibi bir anlam çıkmaktadır ki, bunun da büyük bir yanılğı olduğu açıktır.

Bugün de insanların birbirleriyle olan münasebetlerine dikkat etmeleri ve hem kendileri hem de onlar hakkında Allah adına herhangi bir söz söylememeye dikkat etmeleri gerektiği anlaşılmaktadır.

⁹⁰⁴ Kâdı İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VIII, 102; Nevevî, *Minhâc*, XVI, 174.



2.21. Güzel Koku Sürünen Kadın

Ebû Sa‘îd el-Hudrî (ö. 74/693) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُفَيْرٍ، حَدَّثَنَا الْمُسْتَمِيرُ بْنُ الرَّيَّانِ، حَدَّثَنَا أَبُو نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ امْرَأَةٌ قَصِيرَةٌ، فَصَنَعَتْ رِجْلَيْنِ مِنْ خَشَبٍ، فَكَانَتْ تَسِيرُ بَيْنَ امْرَأَتَيْنِ قَصِيرَتَيْنِ، وَاتَّخَذَتْ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ، وَحَشَتْ تَحْتَ فَصِّهِ أَطْيَبَ الطِّيبِ الْمِسْكَ، فَكَانَتْ إِذَا مَرَّتْ بِالْمَجْلِسِ حَرَّكَتُهُ فَتَفْتَحُ رِجْلَهُ“

Sened: Ahmed b. Hanbel–Osman b. Ömer–Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre Münzir b. Mâlik el-‘Abdî–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁰⁵

“İsrâiloğulları’nda kısa boylu bir kadın vardı. Ahşaptan iki takma ayaklık yaptı ve iki kısa kadının arasında yürürdü. Altın bir yüzük edindi ve kaşının içini kokuların en güzeli misk ile doldurdu. Her ne zaman bir topluluğa uğrasa yüzüğünü sallar da misk kokusunu yayardı.”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Osman b. Ömer–Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁰⁶

2. Ahmed b. Hanbel–Yezîd b. Harun–Şu‘be b. el-Haccâc–Huleyd b. Cafer ve Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁰⁷

3. Müslim–İbn Ebû Şeybe–Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme–Şu‘be–Huleyd b. Cafer–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁰⁸

4. Müslim–‘Amr en-Nâkîd–Yezîd b. Harun–Şu‘be–Huleyd b. Cafer ve Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁰⁹

4. Nesâî–Abdurrahman b. Muhammed b. Sellâm–Şebâbe–Şu‘be–Huleyd b. Cafer–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹¹⁰

⁹⁰⁵ Ahmed, *Müsned*, XVII, 458 (no: 11364).

⁹⁰⁶ Ahmed, *Müsned*, XVII, 458 (no: 11364).

⁹⁰⁷ Ahmed, *Müsned*, XVIII, 189 (no: 11646).

⁹⁰⁸ Müslim, Edeb 18 (no: 2252).

⁹⁰⁹ Müslim, Edeb 19 (no: 2252).

⁹¹⁰ Nesâî, Zînet 33 (no: 5119); *Kübrâ*, VIII, 346 (no: 9352).

6. Ebû Ya‘lâ–Züheyr–Yezîd–Şu‘be–Huleyd b. Cafer ve Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹¹¹

7. İbn Huzeyme–Muhammed b. Yahya ez-Zühlî–Abdussamed b. Abdulvâris–Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹¹²

9. İbn Hibbân–Muhammed b. İshak b. Huzeyme–Muhammed b. Yahya ez-Zühlî–Abdussamed b. Abdulvâris–Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹¹³

8. İbn Hibbân–Mücâhid b. Musa–Osman b. Ömer–Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹¹⁴

10. Beyhakî–Ebû Tâhir el-Fakîh–Muhammed b. Hüseyin el-Kattân–Muhammed b. Yahya–Yezîd–Şu‘be–Huleyd b. Cafer ve Müstemir b. Reyyân–Ebû Nadre–Ebû Sa‘îd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹¹⁵

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Sa‘îd el-Hudrî (r.a.) rivâyet etmiş; Ebû Nadre ise ondan teferriid etmiştir. Ebû Nadre’den Huleyd b. Cafer ve Müstemir b. Reyyân tarikleriyle gelmiştir.

Müstemir b. Reyyân tarikinde yer alan râvilerin güvenilir oldukları görölmektedir. Nitekim Şuayb el-Arnâvût bu tarikin sıhhatiyle ilgili “Hadisin isnâdı İmâm Müslim’in şartına göre sahihtir”⁹¹⁶; “Hadisin isnâdı sahihtir, ricali de *sahih*’in ricali olup güvenilirirdir”⁹¹⁷ ve Muhammed Mustafa el-A‘zamî de “Hadisin isnâdı sahihtir”⁹¹⁸ demiştir.

Huleyd b. Cafer tarikinin râvileri hakkında olumsuz bir kanaat görölmeyip güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Bu tarikle ilgili Tirmizî “Bu hasen-sahih bir hadistir.”⁹¹⁹; el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir.”⁹²⁰, Elbânî

⁹¹¹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 429 (no: 1232).

⁹¹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 99 (no: 1699).

⁹¹³ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 405 (no: 5591).

⁹¹⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 405 (no: 5592).

⁹¹⁵ Beyhakî, *Kübrâ*, III, 569 (no: 6706).

⁹¹⁶ Ahmed, *Müsned*, XVII, 459; İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 404.

⁹¹⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 404.

⁹¹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 99.

⁹¹⁹ Tirmizî, *Cenâiz* 16 (no: 991).

⁹²⁰ Ahmed, *Müsned*, XVIII, 189.

“Hadis sahihtir.”⁹²¹ ve Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed “Hadisin isnâdı sahihtir.”⁹²² demiştir.

Kıssa Ebû Sa‘îd el-Hudrî’den Ebû Nadre’nin teferrüdü sebebiyle garîbtir. Ebû Sa‘îd el-Hudrî’den Huleyd b. Cafer ve Müstemir b. Reyyân tarikleriyle rivâyetin merfû, muttasıl ve sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Müstemir b. Reyyân tariki Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân’da yer almaktadır. Rivâyetler İbn Huzeyme ve İbn Hibbân’ın bir tarikinde öncelikle (إِنَّ الدُّنْيَا (خَضِرَةٌ خُلُوءٌ، فَاتَّقُوهَا، وَاتَّقُوا النِّسَاءَ) *Şüphesiz dünya yeşil ve tatlıdır, ondan ve kadınlardan sakınınız* hadisini müteakip (كُنْ دَكَرَ نِسْوَةٍ ثَلَاثَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ امْرَأَتَيْنِ طَوِيلَتَيْنِ، وَامْرَأَةٍ قَصِيرَةٍ) -Hz. Peygamber- *ikisi uzun biri kısa olmak üzere İsrâiloğulları’ndan üç kadından bahsetti* cümlesiyle başlamaktadır ki, bu rivâyetin sened ve metinleri aynıdır. İmâm Ahmed hadise (كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ امْرَأَةٌ قَصِيرَةٌ) *İsrâiloğullarında kısa boylu bir kadın vardı* ifadesiyle başlarken İbn Hibbân (إِنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ قَصِيرَةً) *İsrâiloğulları’ndan bir kadının boyu kısaydı* şeklinde başlamaktadır.

Rivâyetlerin genelinde zikredilen üç kadının ikisinin boyu uzun, birinin boyu kısa olarak geçtiği halde İmâm Ahmed b. Hanbel’de her üç kadının da boyu kısa olarak zikredilmektedir.⁹²³ Ayrıca rivâyetin sonunda kadının uğrak yeri olarak İmâm Ahmed ve İbn Hibbân’daki bir rivâyette (إِذَا مَرَّتْ بِالْمَجْلِسِ) *bir meclise uğradığında* yerine İbn Huzeyme ve İbn Hibbân’daki bir diğer rivâyette (فَإِذَا مَرَّتْ بِالْمَسْجِدِ أَوْ بِالْمَلَأِ) *mescide veya ileri gelenlerin yanına uğradığında* şeklinde şek ifadesiyle yer almaktadır. Yukarıda zikredilen rivâyet farklarının da anlamı değiştirmedeği açıktır.

Huleyd b. Cafer tariki ise İmâm Ahmed, Müslim, Nesâî, Ebû Ya‘lâ ve Beyhakî’de yer almaktadır ki aslında senedde yer alan Şu‘be’nin bu tariki hem Huleyd hem de Müstemir’den rivâyet ettiğini görmekteyiz.

⁹²¹ Nesâî, Zînet 33 (no: 5119).

⁹²² Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 496.

⁹²³ Ahmed, *Müsned*, XVII, 458 (no: 11364). Şuayb el-Arnâvût talikatında şu bilgiye yer vermektedir: “Müslim ve İbn Hibbân’da (طَوِيلَتَيْنِ) şeklinde gelmiştir. Aynı şekilde tahrîc kaynaklarında da böyle gelmiştir.”

Müslim’de (كَانَتْ امْرَأَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَصَبْرَةٌ تَمْشِي مَعَ امْرَأَتَيْنِ طَوِيلَتَيْنِ) *İsrâiloğulları’ndan iki uzun kadınla yürüyen kısa bir kadın vardı* ifadesiyle başlayan rivâyet uzun olarak yer almakta ve kıssaya konu olan kısa ve onun yanındaki iki uzun kadından bahsedilmektedir. Buna ilave olarak rivâyetin sonunda râvi Şu‘be’nin kıssadaki kadın gibi elini salladığı nakledilmektedir.

İmâm Ahmed, Nesâî, Ebû Ya‘lâ ve Beyhakî’deki rivâyetlerin (دَكَرَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، (حَشَّتْ خَاتَمَهَا مِسْكَاً، وَالْمِسْكُ أَطْيَبُ الطِّيبِ -Hz. Peygamber- *İsrâiloğulları’ndan yüzüğünü miskle doldurmuş bir kadın zikretti ve misk ne hoş kokudur dedi* ifadesiyle muhtasar olarak yer aldığını görmekteyiz.

Değerlendirme

İbn Huzeyme (ö. 311/924) söz konusu rivâyete “*İsrâiloğulları’nın kadınlarının mescitlerden menedilmelerini gerektiren olaylar*”⁹²⁴ konu başlığı altında yer vermiştir.

İbn Hibbân (ö. 354/965) ise “*Kadının kendisinin mahremi olmayan erkeklere karşı süslenmesinin yasak oluşunun delilinin zikri*”⁹²⁵ konu başlığında değerlendirmiştir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Huzeyme, meseleye rivâyete söz konusu başlık altında yer vermekle bu durumun sadece İsrâiloğulları’nın kadınlarına ait bir durum olduğu anlaşılırken; İbn Hibbân’ın rivâyete bakışı ve yer verdiği başlık daha kapsamlı ve İslâm’da da genel-geçer bir meseleye delil olarak gördüğünü hissettirmektedir. Ayrıca bu başlıktan anlayabildiğimiz kadarıyla güzel koku da zinet kapsamında değerlendirilmiştir. Nesâî’nin bu rivâyeti *Zînet* bölümünde zikretmesi de bu görüşü desteklemektedir.

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ilgili rivâyetten ‘İsrâiloğulları’nın kadınları hakkında kısa bir hadis’ diye söze başlar. Sözüne devamla “Kıssada anlatılan kadın kendisine ağaçtan iki ayak yapmış, yüzüğünün içine de koku doldurmuş olarak tasvir edilmiştir. Bu kadının bütün bunları kendini gizleyerek ve kimliğini ele vermeyecek şekilde yaptığı görülmektedir ki, bunun güzel görüldüğü ifade edilmiştir. Yok, eğer bu kadın yaptıklarını kendini ifşa etmek ve erkeklere görünmek amacıyla süslenmişse, bu yaptıkları şer‘an mübah olmaz. Aynı zamanda onun dışarıda yüzüğünde koku taşıması ve bunu da bir işaret olarak kullanması uygun değildir. Ancak dışarı çıkmaksızın

⁹²⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 99.

⁹²⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 403.

kadınların kendi aralarında kokulanmalarında herhangi bir sakınca yoktur. Zira Peygamber (s.a.) “*İşte bu mescidimizde koku sürünmüş kadının namazı kabul olunmaz.*” buyurmuştur.”⁹²⁶ demiştir.

Kurtubî (ö. 656/1258) rivâyetle ilgili görüşlerini “Söz konusu kadın bu işi insanlardan kısalığını gizlemek için yapıyorsa niyetinin uygunluğu sebebiyle ona herhangi bir günah yoktur. -İnsanlar onu fark etmedikleri için de- gizlenmesini güzel yapmıştır. Yok, eğer bunu erkekler için ve dışarıda süslenmek için yapıyorsa bu yasaklanmıştır. Ancak bu durum onların dininde/hükümlerinde yasaklanmış mıdır, değil midir; bunlar hep ihtimal dâhilindedir.”⁹²⁷ şeklinde ifade etmiştir.

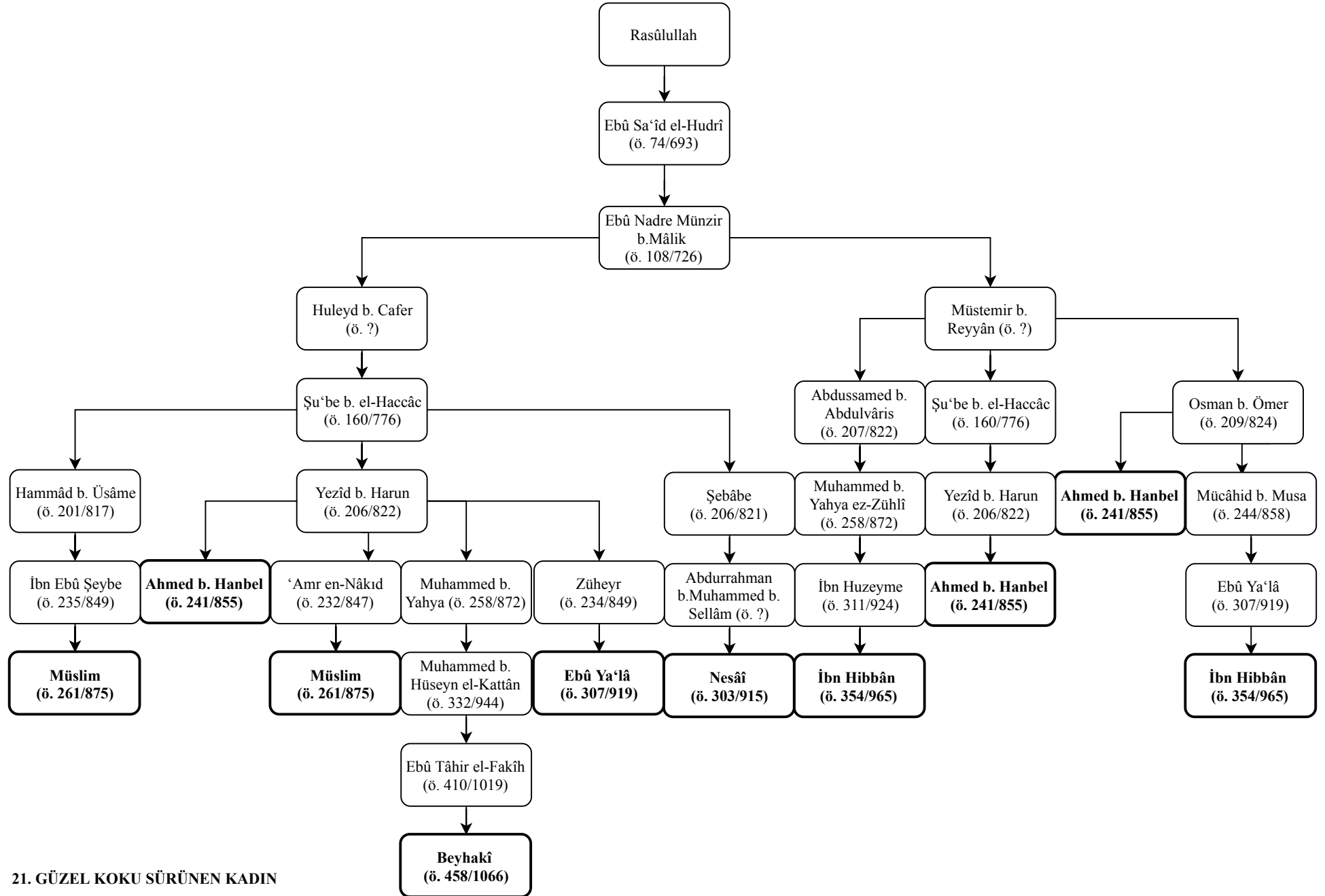
Nevevî’nin (ö. 676/1277) de hemen hemen aynı bilgilere yer verdiği görülmektedir. O, bu konuda “Mezkûr kadın kendisine ahşaptan iki ayak edinmiş ve iki uzun kadının arasından tanınmadan geçip gitmiştir. Bunu şer‘î, sahîh bir hükümle yapıyorsa ne âlâ; yok eğer bunu büyüklenmek, benzeşmek ve erkeklere süslü görünmek vb. sebeplerle yapıyorsa o zaman bu durum haramdır.”⁹²⁸ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivâyetin yer aldığı kaynakların musanniflerinden başlamak üzere şarihlerin de dâhil olduğu âlimlerin bir kısmı konuyu sadece geçmiş ümmetler açısından ele alırken, diğer bir kısmının hem öncekiler hem de İslâm dini açısından konuyu ele aldıkları görülmektedir. Bu anlamda genel olarak, bu kıssa da dâhil olmak üzere, rivâyetlerin “şer‘u men kablena” ilkesi çerçevesinde değerlendirildiğine; bununla birlikte günümüze yansıyan yönler, sonuçlar ve alınacak ibretler anlamında “Güzel kokunun zinet kapsamında değerlendirildiği, kadının kadınlığını ve cazibeyi öne çıkarmaktan ziyade şahsiyeti öncelemesi ve insanı küçük düşürecek bazı durumların harici birtakım unsurlarla desteklenebileceği” ifadelerine yer verilebilir.

⁹²⁶ Kâdı İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, VIII, 351.

⁹²⁷ Kurtubî, *Müfhim*, V, 556.

⁹²⁸ Nevevî, *Minhâc*, XV, 9.



2.22. Hırsıza, Zinakara ve Zengine Sadaka Veren Kimse

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَفْصٍ، أَخْبَرَنَا وَرْقَاءُ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَالَ رَجُلٌ: لَأَتَصَدَّقَ اللَّيْلَةَ بِصَدَقَةٍ، فَأَخْرَجَ صَدَقَتَهُ، فَوَضَعَهَا فِي يَدِ زَانِيَةٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَخَدُّثُونَ: تُصَدِّقُ اللَّيْلَةَ عَلَى زَانِيَةٍ، ثُمَّ قَالَ: لَأَتَصَدَّقَ اللَّيْلَةَ بِصَدَقَةٍ. فَأَخْرَجَ صَدَقَتَهُ، فَوَضَعَهَا فِي يَدِ سَارِقٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَخَدُّثُونَ: تُصَدِّقُ اللَّيْلَةَ عَلَى سَارِقٍ. ثُمَّ قَالَ: لَأَتَصَدَّقَ اللَّيْلَةَ بِصَدَقَةٍ. فَأَخْرَجَ الصَّدَقَةَ، فَوَضَعَهَا فِي يَدِ عَمِيٍّ، فَأَصْبَحُوا يَتَخَدُّثُونَ: تُصَدِّقُ اللَّيْلَةَ عَلَى عَمِيٍّ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، عَلَى سَارِقٍ، وَعَلَى زَانِيَةٍ، وَعَلَى عَمِيٍّ قَالَ: فَأُتِيَ فَقِيلَ لَهُ: أَمَّا صَدَقَتُكَ فَقَدْ تُقْبَلُ، أَمَّا الزَّانِيَةُ، فَلَعَلَّهَا -يَعْنِي- أَنْ تَسْتَعْفَ بِهَ، وَأَمَّا السَّارِقُ، فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْفِيَ بِهِ، وَأَمَّا الْعَمِيُّ، فَلَعَلَّهُ أَنْ يَعْتَبِرَ فَيُنْفِقَ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ"

Sened: Ahmed–Ali b. Hafs–Verkâ'–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–
Rasûlullah.⁹²⁹

“Bir kimse:

– Allah’a yemin olsun! Bu gece muhakkak bir sadaka vereceğim, dedi ve sadakasıyla dışarı çıktı. Sadakasını zinakar bir kadının eline tutuşturdu. Sabahladıklarında halk:

– Bu gece bir zinakar kadına sadaka verilmiş, diye konuştular. Sadakayı veren kimse tekrar:

– Allah’a yemin olsun! Bu gece muhakkak bir sadaka vereceğim, deyip sadakasıyla dışarıya çıktı. Bu defa da sadakasını bir hırsızın eline tutuşturdu. Sabahladıklarında halk:

– Bu gece bir hırsıza sadaka verilmiş, diye konuştular. Sadaka veren kimse tekrar:

– Allah’a yemin olsun! Bu gece muhakkak bir sadaka vereceğim, dedi. Bu defa da sadakasını bir zenginin eline tutuşturdu. Sabahladıklarında halk:

– Bu gece bir zengine sadaka verilmiş, diye konuştular. Sadaka veren kimse:

– Hırsıza, zinakara ve zengine verdiğim sadakadan dolayı Allah’a hamd ederim, dedi. Ona gelindi ve şöyle denildi:

⁹²⁹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 36 (no: 8282).

– Sadakan kesinlikle kabul olunmuştur. Zinakara verdiği sadakana gelince, umulur ki, o verdiği sadaka sebebiyle bu kadın zinasından vazgeçip iffetli olur ve temiz bir hayata kavuşur. Hırsıza gelince o da, verdiği sadaka sebebi ile hırsızlığından vazgeçer. Zengin kişiye gelince umulur ki, bu zengin de aldığı sadakadan ibret alır da Allah'ın kendisine ihsan etmiş olduğu zenginliğinden fakirlere infâk eder.” buyurdu.⁹³⁰

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Ahmed b. Hanbel–Ali b. Hafs–Verkâ'–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³¹
2. Ahmed b. Hanbel–Hasen b. Musa el-Eşyeb–Abdullah b. Lehî'a–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³²
3. Buhârî–Hakem b. Nâfi'–Şuayb b. Ebû Hamza–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³³
4. Müslim–Süveyd b. Sa'îd–Hafs b. Meysere–Musa b. 'Ukbe–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³⁴
5. Nesâî–İmrân b. Bekkâr–Ali b. 'Ayyâş–Şuayb b. Ebû Hamza–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³⁵
6. İbn Hibbân–Muhammed b. Abdurrahman ed-Degûlî–Muhammed b. Müşkân–Şebâbe b. Sevvâr–Verkâ'–Ebû'z-Zinâd–A'rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³⁶

⁹³⁰ Söz konusu kıssada sadaka veren ve kendilerine sadaka verilenlerin kimler olduğu, hangi zaman diliminde ve hangi coğrafyada yaşadıkları ile ilgili bir bilgiye rastlamadık. Rivâyetin yer aldığı kaynaklardan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki iki rivâyetin birinde -ki Abdullah b. Lehî'a tarafından nakledilmiştir- bunların İsrâîloğulları'ndan olduğu (إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ: لَأَتَصَدَّقَنَّ اللَّيْلَةَ بِمَالِي) *İsrâîloğulları'ndan bir adam 'Allah'a yemin olsun! Bu gece malımdan sadaka vereceğim' dedi* kaydıyla anlaşılmaktadır. Ancak bu kayıt diğer hiçbir rivâyetinde yer almamaktadır. İmâm Müslim'in şerhlerinde bu konuya değinilmezken (bkz. Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, III, 548; Nevevî, *Minhâc*, VII, 110; Kurtubî, *Müfhim*, III, 67) Buhârî'nin şarihleri bu kıssada geçen kimselerin kimlikleri hakkında bir bilgiye rastlamadıklarını belirtmiş; bununla birlikte İmâm Ahmed'de yer alan İbn Lehî'a rivâyetini kaynak göstererek onların İsrâîloğulları'ndan olabileceklerini belirtmişlerdir. Bkz. Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, VII, 191; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 366; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 285, 286.

⁹³¹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 36 (no: 8282).

⁹³² Ahmed, *Müsned*, XIV, 256 (no: 8602).

⁹³³ Buhârî, *Zekât* 14 (no: 1421).

⁹³⁴ Müslim, *Zekât* 78 (no: 1022).

⁹³⁵ Nesâî, *Zekât* 47 (no: 2523); a.mlf., *Kübrâ*, III, 45 (no: 2314).

⁹³⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 143, 144 (no: 3356).

7. Beyhakî–Ebû Abdullah el-Hâfız–Abdullah b. Muhammed b. Musa–İsmail b. İshak–Süveyd b. Sa‘îd–Hafs b. Meysere–Musa b. ‘Ukbe–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹³⁷

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre (r.a.) rivâyet etmiştir. Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac’ın ondan teferrüdü sebebiyle rivâyetin garîb olduğunu görmekteyiz.

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac’dan Ebû’z-Zinâd ve Abdullah b. Lehî‘a rivâyet etmiştir ki, her iki tarikin de merfû nitelikli olduğu görülmektedir. Ebû’z-Zinâd’dan sonra rivâyet yaygınlık kazanarak Verkâ b. Ömer, Şuayb b. Ebû Hamza ve Musa b. ‘Ukbe; İbn Lehî‘a’dan ise Hasen b. Musa tarafından nakledilmiştir. Ayrıca daha önce Ebû Hüreyre–A‘rac–Ebû’z-Zinâd isnâdının Ebû Hüreyre’nin *esahhu’l-esânîdi* olduğunu ifade etmiştik.⁹³⁸

Ebû’z-Zinâd tarikinin Verkâ b. Ömer, Şuayb b. Ebû Hamza ve Musa b. ‘Ukbe tarafından nakledildiği ve rivâyetin râvileri hakkında olumsuz bir kanaatin söz konusu olmadığı görülmektedir. Rivâyetin sıhhati hususunda herhangi bir menfî kanaate rastlanmamış olup İmâm Buhârî ve Müslim bu tariki ittifakla tahrîc etmiştir. Bu tarikin sıhhati hakkında el-Arnâvût: “Bu hadisin isnâdı İmâm Müslim’in şartına göre sahihtir.”⁹³⁹ ve “Bu, sahih bir hadistir.”⁹⁴⁰; Elbânî de “Bu hadis, sahihtir.”⁹⁴¹ demiştir.

Abdullah b. Lehî‘a tarikinin râvilerinden İbn Lehî‘a cumhur tarafından zayıf görülmüştür. Diğer râviler ise güvenilirlerdir. Bu tarikle ilgili el-Arnâvût: “Bu hadis, (إِنَّ رَجُلًا) (مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) kısmı olmaksızın sahihtir. İsnadda yer alan İbn Lehî‘a’nın hıfzı zayıftır. Ancak daha önce bu rivâyetin mütâbaatı⁹⁴² geçmişti.”⁹⁴³ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssa Ebû Hüreyre’den garîb ve merfû olarak gelmiştir. Ebû’z-Zinâd tarikinin merfû, muttasıl ve sahih olarak geldiği; Abdullah b. Lehî‘a tarikinin ise zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

⁹³⁷ Beyhakî, *Kübrâ*, IV, 322 (no: 7846), VII, 53 (no: 13252).

⁹³⁸ Bkz. s. 222.

⁹³⁹ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 37.

⁹⁴⁰ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 144.

⁹⁴¹ Bkz. Nesâî, *Zekât* 47 (no: 2523)

⁹⁴² Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 36 (no: 8282).

⁹⁴³ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 256, 257.

Metin Tahlili

Ebû'z-Zinâd tariki (قَالَ رَجُلٌ لَأَتَصَدَّقَ اللَّيْلَةَ بِصَدَقَةٍ) ifadesi ile başlamakta, sadaka verme işinin gece olduğu ve sadakanın zinakar kadın, hırsız ve zengine verildiğinde müşterektir. Ancak kendilerine sadaka verilenlerin sıralaması farklılık arz etmektedir. Rivâyetlerin genelinde zinakar kadın, hırsız ve zengin sırasıyla gelirken; Buhârî ve Nesâî Şuayb'dan naklen hırsız, zinakar kadın ve zengin; Müslim ve Beyhakî'deki iki rivâyetin birinde Musa b. 'Ukbe'den naklen zinakar kadın, zengin ve hırsız şeklinde yer almaktadır. Ancak bu sıralama farkının anlamı etkilemediğini ve değiştirmedikini görmekteyiz.

Bazı rivâyetlerde verdiği her bir sadakanın akabinde insanların konuşmaları sebebiyle sadakasını kime verdiğini öğrenen adam (اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى زَانِيَةٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى سَارِقٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى غَنِيٍّ) Allahım! Zinakar kadına, hırsıza ve zengine -verdiğim sadaka sebebiyle- *hamd ancak sanadır* ifadesiyle olayların her birinin akabinde hamd ederken, diğer bazılarında üç olaydan sonra (اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى سَارِقٍ، وَعَلَى زَانِيَةٍ، وَعَلَى غَنِيٍّ) ifadesiyle toplu olarak hamd etmektedir. Râvilerden kaynaklandığını düşündüğümüz bu farkların da rivâyetin anlamını değiştirmedikini görmekteyiz.

Rivâyetinde yer alan (تُصَدَّقُ اللَّيْلَةَ عَلَى زَانِيَةٍ، عَلَى سَارِقٍ. عَلَى غَنِيٍّ) bu gece zinakar kadına, hırsıza ve zengine tasadduk edilmiş cümlesinde fiilin meçhul kullanılması ya taaccub manasında veya sadakanın yerine ulaşmaması sebebiyle inkar ve yadırgama anlamındadır,⁹⁴⁴ denmiştir. Yine (فَأُتِيَ فَقِيلَ لَهُ) Sadaka veren adama gelindi ve şöyle denildi cümlesindeki meçhul bir kullanıma gelince, burada birkaç ihtimalden söz edilmiş ve şu şekilde yorumlanmıştır:

“Ya kendisine zamanın peygamberi gelmiş ve bu durumu ona bildirmiş veya bu durum rüyasında kendisine haber verilmiş ya da bir âlim ona haber vermiştir.”⁹⁴⁵

Rivâyetin devamında sadaka veren kişiye amelinin kabul edildiği, bütün tariklerde (فَأُتِيَ فَقِيلَ لَهُ) ona gelindi ve şöyle denildi cümlesinde temriz siğası ile gelmiştir. “Sadakan kabul edildi” anlamında (أَمَّا صَدَقَتُكَ فَقَدْ تُبِّلَتْ) ve (أَمَّا صَدَقَتُكَ فَقَدْ قُبِّلَتْ) ifadelerinde

⁹⁴⁴ İbn Melek, *Mebârik*, III, 38; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 286.

⁹⁴⁵ Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, VII, 192; İbn Melek, *Mebârik*, III, 38; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 366; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 286; Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, II, 1313.

müradif iki lafızla gelmiştir. Aynı anlama gelen bu lafızlardan biri, Buhârî hariç bütün rivâyetlerde yer almaktadır. Son olarak rivâyetlerde sadakanın kabul sebebi açıklanmıştır.

Abdullah b. Lehî‘a tariki İmâm Ahmed‘de⁹⁴⁶ yer almakta ve (إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ :) *İsrâiloğulları‘ndan bir adam ‘Allah’a yemin olsun! Bu gece malımdan sadaka olarak vereceğim’ dedi* ifadesiyle başlamıştır. Sadakasının kabul edildiği kendisine (فَأَرَى فِي الْمَنَامِ : إِنَّ صَدَقَتَكَ قَدْ قُبِلَتْ) *Rüyasında kendisine gösterildi ve ‘Şüphesiz sadakan kabul edildi’* ifadesiyle bildirilmiştir. Burada bu kısım ile ilgili belki şöyle bir itiraz söz konusu olabilir: Bu verilen sadakanın kabulünün rüya ile anlaşıldığını gösteren nev-i şahsına münhasır bir kıssadır. Hal böyle iken nasıl olur da bu kıssanın hükmü genellenebilir? Bu soruya şu şekilde cevap vermek mümkündür: Bu haberde *isti‘fâf-ı racâ* üzerine hüküm verilmesi, hükmün sadece bu kıssaya has olmayıp genel geçer bir hüküm bildirdiğini göstermektedir.⁹⁴⁷

Değerlendirme

Genel olarak incelediğimiz her iki tarikte ve her bir tarikin kendi içinde, yukarıda zikrettiğimiz farklar ve takdim-tehirler dışında bir değişiklik olmadığını ve bunların da burada manaya tesir etmediği ve rivâyetin anlamını değiştirecek mahiyette olmadığını görmekteyiz. Sadece İbn Lehî‘a tarikinde diğerlerinden farklı olarak (إِنَّ رَجُلًا) kaydının yer aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu bilgi ile onun İsrâiloğulları‘ndan olduğu anlaşılmaktadır ki, buradan kıssanın İsrâiloğulları zamanında meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Sadaka veren bir adam ve onun sadaka verdiği üç kişi yer almaktadır. Kıssanın kahramanı olan ve zinakara, hırsıza ve zengine sadaka veren adam tüm rivâyetlerde nekra olarak (رَجُلٌ) şeklinde gelmiştir. Aynı şekilde kendilerine sadaka verilenler de (زَانِيَةً ،) (سَارِقٌ ، غَنِيٌّ) şeklinde nekra olarak geçmektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) kıssadaki şahıslar hakkında şöyle demiştir:

⁹⁴⁶ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 256 (no: 8602).

⁹⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu‘l-bârî*, III, 367; Aynî, *Umdetü‘l-kârî*, VIII, 287; Sââtî, *Fethu‘r-rabbânî*, II, 1313.

“Ne sadaka veren adam, ne de kendilerine sadaka verilenlerin isimleri hakkında gelen rivâyetlerin hiçbirinde bir bilgiye rastlamadım. Ancak A‘rac‘dan İbn Lehî‘a tariki ile gelen ve *Müsned*‘de⁹⁴⁸ yer alan rivâyette bu kişinin İsrâiloğulları‘ndan olduğu belirtilmiştir.”⁹⁴⁹

Kıssada bu kişi/kişilerin İsrâiloğulları zamanında yaşadığı belirtilmektedir. Ancak mezkûr kimselerin İsrâiloğulları‘nın hangi döneminde yaşadıkları ve kıssanın nerede meydana geldiği hakkında kaynaklarda ve onların şerhlerinde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Şerhlerde söz konusu rivâyetin değerlendirmesi bağlamında şu görüşlere yer verilmiştir:

Her ne kadar sadakayı alan zengin ya da fasık olsa da sadakanın insana kazandırdığı bir sevap vardır. Bu durum nafîle sadakalar için söz konusudur. Zekâta gelince onu zengine vermek caiz olmaz.⁹⁵⁰

Zinakar, hırsız ve zengine sadaka verilmesinin insanlar tarafından yadırganması ve taaccüple karşılanması, o dönemde insanların sadakayı sadece ihtiyaç sahiplerinin iyilerine hasretmelerini göstermektedir. Sadaka veren kimsenin niyeti düzgün olduğundan, her ne kadar verdiği sadaka yerini bulmasa da sadakası kabul edilmiştir.

Buhârî (ö. 256/870) rivâyete (بَابُ إِذَا تَصَدَّقَ عَلَى غَنِيٍّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ) “Bir kimse bir zengine bilmeden zekât verse” konu başlığı altında yer vermiş ve sanki konu hakkında bir hüküm belirtmemiştir. İbn Hacer ise şerhinde bu tercemeye (أَيُّ فَصَدَّقْتُهُ مَقْبُولَةً) “yani onun zekâtı kabul edilmiştir” ifadesini ilave ederek, onu böyle bir zekâtın kabul edildiği şeklinde yorumlamıştır.⁹⁵¹

İbn Hibbân (ö. 354/965) da ilgili rivâyete “Zekâtı veren kimsenin başlangıçta bilmediği müddetçe onu Allah‘a itaatin dışında harcayacak birine vermesinin mübah olduğuna dair delilin zikri” konu başlığı altında vererek; zekâtını verme anında eğer bir kimsenin böyle bir durumdan haberi yoksa onun zekâtının geçerli olduğu kanaatini dile getirmiştir.

⁹⁴⁸ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 256.

⁹⁴⁹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu‘l-bârî*, III, 366. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü‘l-kârî*, VIII, 286; Sââtî, *Fethu‘r-rabbânî*, II, 1313.

⁹⁵⁰ Nevevî, *Minhâc*, VII, 110; İbn Melek, *Mebârik*, III, 38; Aynî, *Umdetü‘l-kârî*, VIII, 287.

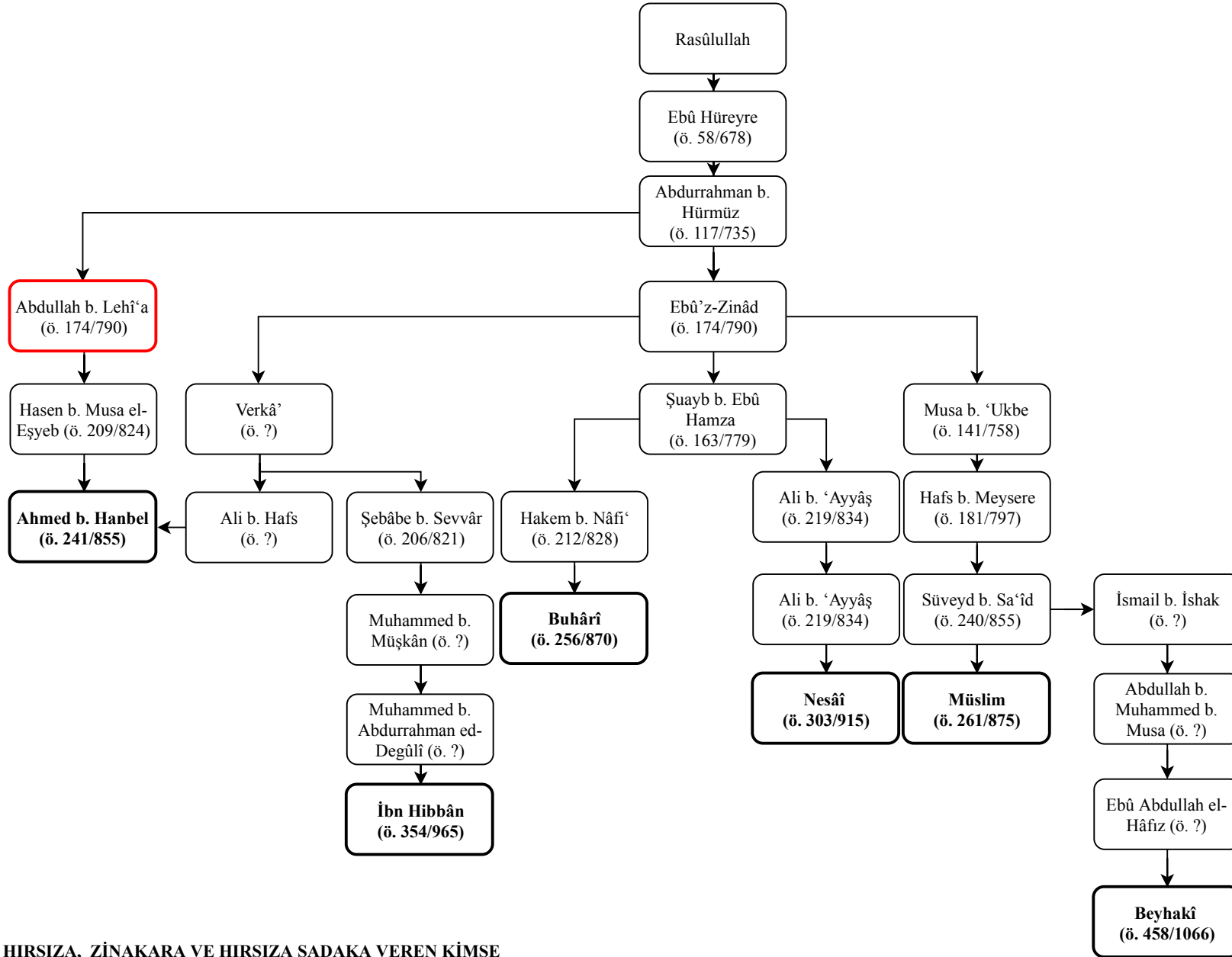
⁹⁵¹ İbn Hacer, *Fethu‘l-bârî*, III, 366.

Söz konusu rivâyetin anlaşılması çerçevesinde âlimlerin bazı hususlarda ihtilaf ettikleri görülmektedir.

Kıssadan bir takım hükümler çıkarılmıştır⁹⁵² ki, sadakayı gizli vermenin ve verilen sadakada Allah'ın rızasını gözetmenin faziletiyle birlikte; yapılan harcamanın yerini bulmadığı düşünüldüğünde sadakanın tekrarlanmasının güzel görülmesi bunlardandır.

Kanaatimizce kıssanın mesajının sunulduğu bölüm, aynı zamanda kıssadaki adamın verdiği sadakaların kabul sebebi olarak da takdim edilen *“Zinakar kadına verdiği sadaka ile umulur ki bu kadın zinasından vazgeçip temiz ve iffetli olur. Hırsıza verdiği sadaka ile o, hırsızlığından vazgeçer. Zengin ise umulur ki, verdiği sadaka sebebiyle Allah'ın kendisine ihsan etmiş olduğu zenginlikten fakirlere infâk eder.”* kısmıdır. Türkçemizde de ifade edilen “Niyet hayır, âkibet hayır” özlü sözünün ifade ettiği manaya da uygun olarak insanın niyetinin kalitesinin yaptığı işe seviye kazandırdığı görülmektedir.

⁹⁵² İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Muhammed'e (ö. 189/805) göre; bir kimse fakir zannederek başka bir kimseye zekât verse, sonradan da o kimsenin zengin olduğu anlaşılrsa, bu kimsenin zekât borcu düşer ve zekâtını iade etmesi gerekmez. İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) de aynı görüştedir. Hasan b. Sâlih (ö. 168/784), İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ise zekâtın olmayacağını ve iâdesinin gerektiği görüşündedir. Sevrî'nin (ö. 161/778) de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 287.



2.23. Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam

Ebû Hüreyre (r.a.) tarafından nakledilen rivâyetin geçtiği ilk kaynak Ma‘mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *Câmi*’idir. Rivâyet şu şekildedir:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: قَالَ لِي: أَلَا أُحَدِّثُكَ حَدِيثَيْنِ عَجِيبَيْنِ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”أَسْرَفَ رَجُلٌ عَلَى نَفْسِهِ، فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ أَوْصَى بِنَفْسِهِ، فَقَالَ: إِذَا أَنَا مِتُّ فَأُخْرِقُونِي، ثُمَّ اسْحَقُونِي، ثُمَّ ادْفُونِي فِي الرِّيحِ فِي الْبَحْرِ، فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَّرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِي عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا...“ قَالَ: خَشِيتُكَ، أَوْ قَالَ: عِقَابَكَ يَا رَبِّ، فَغَفَرَ لَهُ بِذَلِكَ“

Sened: Abdurrezzak’ın Ma‘mer’den rivâyet ettiğine göre İbn Şihâb ez-Zührî şöyle demiştir:

– “Dikkat et! Sana ibretâmiz iki hadis nakledeceğim. –Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah’tan naklederek bana şöyle haber verdi”, dedi.

“Bir adam kendine zulmederek günah işledi de ölüm gelip çatınca oğullarına:

– Bakın, ben öldüğüm zaman beni yakınız, küllerimi iyice eziniz. Sonra da rüzgârlı bir günde onu denize savurunuz, diye tenbihledi. Allah’a yemin olsun! Rabbim eğer benim aleyhimde hüküm verecek olursa şüphesiz hiç kimseye azabetmediği bir şekilde bana azap edecektir. ... Senden veya vereceğin cezadan korktuğum ya Rabbi, dedi. Bu sebeple Allah onu bağışladı.”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Abdurrezzak–Ma‘mer–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁵³

2. Mâlik–Ebû’z-Zinâd–Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁵⁴

3. Ahmed b. Hanbel–Yahya b. İshak–Hammâd b. Seleme–Âsım b. Behdele–Ebû Vâil–Abdullah b. Mes‘ûd.⁹⁵⁵

⁹⁵³ Ma‘mer, *Câmi*‘, XI, 283 (no: 20548).

⁹⁵⁴ Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Medenî (ö. 179/795), *Muvattâ*, thc. Muhammed Fuâd Abdulkaki, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1406/1985, Cenâiz (no: 51).

⁹⁵⁵ Ahmed, *Müsned*, VI, 326 (no: 3785).

4. Ahmed b. Hanbel–Abdurrezzak–Ma‘mer–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁵⁶

5a. Ahmed b. Hanbel–Ebû Kâmil el-Cahderî–Hammâd b. Seleme–Sâbit el-Bünânî–Ebû Râfi‘–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.

5b. Ahmed b. Hanbel–Ebû Kâmil–Hammâd–Başka biri–Hasen el-Basrî ve İbn Sîrîn–Rasûlullah.⁹⁵⁷

6. Ahmed b. Hanbel–Muâviye b. Hişâm–Şeybân Ebû Muâviye–Firâs b. Yahya el-Hemedânî–‘Atiyye el-‘Avfî–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁵⁸

7. Ahmed b. Hanbel–Hasen b. Musa–Şeybân Ebû Muâviye–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁵⁹

8. Ahmed b. Hanbel–‘Affân–Mu‘temir–Süleyman–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁶⁰

9. Ahmed b. Hanbel–Yezîd b. Harun–Ebû Mâlik–Rib‘î b. Hirâş–‘Ukbe b. ‘Amr el-Ensârî–Huzeyfe–Rasûlullah.⁹⁶¹

10. Ahmed b. Hanbel–Ebû Muâviye–Ebû Mâlik–Rib‘î b. Hirâş–‘Ukbe b. ‘Amr el-Ensârî–Huzeyfe–Rasûlullah.⁹⁶²

11. Buhârî–Ebû’l-Velîd–Ebû ‘Avâne–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁶³

12a. Buhârî–Musa b. İsmail–Ebû ‘Avâne–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î b. Hirâş–‘Ukbe b. ‘Amr el-Ensârî–Huzeyfe–Rasûlullah.⁹⁶⁴

12b. Buhârî–Müsedded–Ebû ‘Avâne–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î b. Hirâş–‘Ukbe–Huzeyfe–Rasûlullah.⁹⁶⁵

⁹⁵⁶ Ahmed, *Müsned*, XIII, 85 (no: 7647).

⁹⁵⁷ Ahmed, *Müsned*, XIII, 408 (no: 8040).

⁹⁵⁸ Ahmed, *Müsned*, XVII, 160 (no: 11096), XVII, 207 (no: 11128).

⁹⁵⁹ Ahmed, *Müsned*, XVIII, 203 (no: 11664).

⁹⁶⁰ Ahmed, *Müsned*, XVIII, 263 (no: 11736).

⁹⁶¹ Ahmed, *Müsned*, XXVIII, 296 (no: 17064).

⁹⁶² Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 289 (no: 23253).

⁹⁶³ Buhârî, *Enbiyâ* 53 (no: 3478).

⁹⁶⁴ Buhârî, *Enbiyâ* 53 (no: 3452).

⁹⁶⁵ Buhârî, *Enbiyâ* 53 (no: 3479).

13. Buhârî–Abdullah b. Muhammed–Hişâm–Ma‘mer–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁶⁶

14. Buhârî–Osman b. Ebû Şeybe–Cerîr–Mansûr–Rib‘î b. Hirâş–Huzeyfe–Rasûlullah.⁹⁶⁷

15. Buhârî–Musa–Mu‘temir–Süleyman–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁶⁸

16. Buhârî–İsmail⁹⁶⁹–Mâlik–Ebû’z-Zinâd–Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁷⁰

17. Buhârî–Abdullah b. Ebû’l-Esved–Mu‘temir–Süleyman–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁷¹

18. Müslim–Muhammed b. Merzûk–Ravh–Mâlik–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁷²

19. Müslim–Muhammed b. Râfî‘ ve ‘Abd b. Humeyd–Abdurrezzak–Ma‘mer–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁷³

20. Müslim–‘Ubeydullah b. Muâz–Muâz–Şu‘be–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁷⁴

21. İbn Mâce–Muhammed b. Yahya ve İshak b. Mansur–Abdurrezzak–Ma‘mer–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁷⁵

22. Bezzâr–Seleme b. Şebîb–Muhammed b. Münîb–Serî b. Yahya–Süleyman et-Teymî–Ebû Osman–Selmân el-Fârisî–Rasûlullah.⁹⁷⁶

⁹⁶⁶ Buhârî, Enbiyâ 53 (no: 3479).

⁹⁶⁷ Buhârî, Rikâk 25 (no: 6480).

⁹⁶⁸ Buhârî, Rikâk 25 (no: 6481).

⁹⁶⁹ İsmail b. Ebû Üveys.

⁹⁷⁰ Buhârî, Tevhîd 35 (no: 7506).

⁹⁷¹ Buhârî, Tevhîd 35 (no: 7508).

⁹⁷² Müslim, Tevbe 24 (no: 2756).

⁹⁷³ Müslim, Tevbe 25 (no: 2756).

⁹⁷⁴ Müslim, Tevbe 27 (no: 2757).

⁹⁷⁵ İbn Mâce, Zühhd 30 (no: 4255).

⁹⁷⁶ Bezzâr, *Müsneid*, VI, 485 (no:2518).

23. Bezzâr–Muhammed b. Abdulmelik el-Kuraşî–Ebû ‘Avâne–Abdulmelik b. ‘Umeyr–Rib‘î b. Hirâş–‘Ukbe–Huzeyfe–Rasûlullah.⁹⁷⁷

24. Nesâî–Kesîr b. ‘Ubeyd–Muhammed b. Harb⁹⁷⁸–ez-Zübeydî⁹⁷⁹–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.⁹⁸⁰

25. Nesâî–İshak b. İbrahim–Cerîr–Mansur–Rib‘î b. Hirâş–Huzeyfe–Rasûlullah.⁹⁸¹

26. Ebû Ya‘lâ–Ebû Küreyb–Muâviye b. Hişâm–Şeybân Ebû Muâviye–Firâs b. Yahya el-Hemdânî–‘Atiyye el-‘Avfî–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁸²

27. Ebû Ya‘lâ–Ebû Küreyb–Muâviye b. Hişâm–Süfyân es-Sevrî–Ebû İshak es-Sebî‘î–Ebû’l-Ahves–Abdullah b. Mes‘ûd.⁹⁸³

28. Ebû Ya‘lâ–Salih b. Hâtîm–Mu‘temir–Süleyman–Katâde–Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁸⁴

29. Ebû Ya‘lâ–Salih b. Hâtîm–Mu‘temir–Süleyman–Ebû Osman en-Nehdî–Selman el-Fârisî–Rasûlullah.⁹⁸⁵

30. Ebû Ya‘lâ–Ebû Hayseme–Hasen b. Musa–Şeybân Ebû Muâviye–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁸⁶

31. İbn Hibbân–Fazl b. Hubâb–Ebû’l-Velîd–Ebû ‘Avâne–Katâde–‘Ukbe b. Abdulgâfir–Ebû Saîd el-Hudrî–Rasûlullah.⁹⁸⁷

32. İbn Hibbân–Ebû Ya‘lâ–Salih b. Hâtîm–Mu‘temir–Süleyman–Ebû Osman en-Nehdî–Selman el-Fârisî–Rasûlullah.⁹⁸⁸

⁹⁷⁷ Bezzâr, *Müsned*, VII, 243 (no:2820).

⁹⁷⁸ el-Havlânî Zübeydî’nin katibi.

⁹⁷⁹ Muhammed b. Velîd.

⁹⁸⁰ Nesâî, Cenâiz 117 (no: 2079).

⁹⁸¹ Nesâî, Cenâiz 117 (no: 2080).

⁹⁸² Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 284 (no: 1001), VIII, 469 (no: 5055).

⁹⁸³ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 284 (no: 1002), VIII, 469 (no: 5056).

⁹⁸⁴ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 314 (1047).

⁹⁸⁵ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 314 (1048).

⁹⁸⁶ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 472 (1298).

⁹⁸⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 417 (no: 649).

⁹⁸⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 419 (no: 650).

33. İbn Hibbân-İmrân b. Musa b. Mücâşi‘-‘Ubeydullâh b. Mû‘âz-Mû‘âz b. Mû‘âz-Şu‘be-Rib‘î b. Hirâş-Huzeyfe-Rasûlullah.⁹⁸⁹

34. Taberânî-Şuayb b. İmran el-Askerî-Abdân b. Muhammed el-Askerî-Yahya b. Zekeriya b. Ebû Zâide-Zekeriya b. Ebû Zâide-Abdumelik b. ‘Umeyr-Rib‘î b. Hirâş-‘Ukbe-Huzeyfe-Rasûlullah.⁹⁹⁰

35. Taberânî-Muhammed b. Ahmed b. Ebû Hayseme-Abdullah b. ‘İmrân-İbrahim b. Sa‘d-İbn Şihâb ez-Zührî-Humeyd b. Abdurrahman-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.⁹⁹¹

36. Taberânî-Hasen b. Cerîr-Zekeriya b. Nâfi‘-Serî b. Yahya-Süleyman et-Teymî- Katâde-‘Ukbe b. Abdulgâfir-Ebû Saîd el-Hudrî-Rasûlullah.⁹⁹²

37. Taberânî-Hasen b. Cerîr-Zekeriya b. Nâfi‘-Serî b. Yahya-Süleyman et-Teymî-Ebû Osman-Selmân el-Fârisî-Rasûlullah.⁹⁹³

38. Taberânî-Hüseyn b. İshak et-Tüsterî-Yahya b. İbrahim b. Muhammed b. Ebû Ubeyde b. Ma‘n-İbrahim b. Muhammed (babası)-Muhammed b. Ebû Ubeyde b. Ma‘n (dedesi)-A‘meş-Şakîk-Abdullah b. Mes‘ûd.⁹⁹⁴

Sened Tahlili

Kıssayı Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Hüreyre, Huzeyfe el-Yemân, Selmân el-Fârisî, Ebû Mes‘ûd ‘Ukbe b. ‘Âmr el-Bedrî ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) rivâyet etmiştir.

Rivâyetin tariklerinin çoğunluğunun Ebû Saîd el-Hudrî tarafından geldiği görülmektedir.

Ebû Hüreyre (r.a.) rivâyeti Ebû Râfi‘, A‘rac ve Humeyd b. Abdurrahman tarikleri ile gelmiştir. Ebû Râfi‘ tarikinın sıhhati hakkında Şuayb el-Arnâvût şu bilgilere yer vermiştir:

“Bu hadisin iki senedi vardır: Birincisi Hammâd’ın Sâbit’ten onun Ebû Râfi‘’den onun da Ebû Hüreyre’den rivâyetidir ki bu, muttasıl sahih bir isnâddır. İkincisi de Hammâd’ın birinden onun da Hasen ve İbn Sîrîn’den mürsel olarak gelen rivâyetidir. Bu isnâd hem irsal

⁹⁸⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 421 (no: 651).

⁹⁹⁰ Taberânî, *Evsât*, IV, 85 (no: 3665).

⁹⁹¹ Taberânî, *Evsât*, V, 297 (no: 5363).

⁹⁹² Taberânî, *Kebîr*, VI, 249 (no: 6122).

⁹⁹³ Taberânî, *Kebîr*, VI, 249 (no: 6123).

⁹⁹⁴ Taberânî, *Kebîr*, X, 203 (no: 10467).

hem de Hammâd'ın kendisinden rivâyette bulunduğu kimsenin bilinmemesi sebebiyle zayıftır.”⁹⁹⁵

Humeyd b. Abdurrahman tariki sadece Abdurrezzak kanalıyla gelmiştir. Bu tarihin râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Söz konusu tariki Buhârî ve Müslim ittifakla tahrîc etmiş,⁹⁹⁶ rivâyetin sıhhati hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir.”⁹⁹⁷ demiştir.

A'rac tarihinin râvileri de güvenilir olup haklarında bir olumsuzluk görülmemektedir. Bu tariki de Buhârî ve Müslim ittifakla tahrîc etmiştir.⁹⁹⁸ Ebû Hüreyre'nin tarikleri hakkında Heysemî (ö. 807/1405) “Onun hadisinin ricâli *Sahîh*'in ricâlidir”⁹⁹⁹ demiştir.

Huzeyfe (r.a.) rivâyetinin râvileri güvenilir olup haklarında herhangi bir olumsuzluk görülmemektedir. Bu rivâyetin sıhhati hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir.”¹⁰⁰⁰ demiştir. Dikkat çeken bir nokta da bazı kaynaklarda Huzeyfe ve Ebû Mes'ûd 'Ukbe b. 'Amr (r.a.) rivâyetinin aynı senedle gelmiş olmasıdır.¹⁰⁰¹

Selmân (r.a.) rivâyetinin Mu'temir b. Süleyman ve Serî b. Yahya tarikleriyle gelmiştir. Serî b. Yahya tarihinin râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Mu'temir b. Süleyman tarihinin râvileri hakkında olumsuzluk görülmemektedir. Bu tarik hakkında Ebû Ya'lâ'nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed, Salih b. Hâtim'i İbn Hibbân'ın sika kabul ettiğini belirtmiş ve “Hadisin isnâdı hasendir.”¹⁰⁰² demiştir.

Kıssanın en yaygın olarak rivâyetinin Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) tarikiyle geldiği görülmektedir. Ondan ise 'Ukbe b. Abdulgâfir ve 'Atiyye el-'Avfî tarikleriyle gelmiştir. 'Ukbe b. Abdulgâfir tarihinin kaynaklarda daha ziyade yer aldığı ve râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Buhârî ve Müslim'in ittifakla tahrîc ettiği bu tarihin sıhhati hakkında Heysemî “Hadisin ricâli Zekerîyyâ b. Nâfi' ve Serî b. Yahya hariç

⁹⁹⁵ Ahmed, *Müsned*, XIII, 408.

⁹⁹⁶ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, XIV, 382.

⁹⁹⁷ Ahmed, *Müsned*, XIII, 85.

⁹⁹⁸ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, XIV, 380.

⁹⁹⁹ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, X, 194.

¹⁰⁰⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 421.

¹⁰⁰¹ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 289; Buhârî, *Enbiyâ* 53 (no: 3452); Taberânî, *Evsât*, IV, 81 (no: 3665).

¹⁰⁰² Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 314.

Sahîh'in ricâlidir. Bu ikisi ise sikadır.”¹⁰⁰³; el-Arnâvût ise “Hadisin isnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir”¹⁰⁰⁴ demiştir.

‘Atiyye el-‘Avfî tariki ‘Atiyye’nin zayıf kabul edilmesi sebebiyle bu isnad zayıf kabul edilmiştir. Ayrıca Muâviye b. Hişâm hakkında da ihtilaf edilmiştir. Bu tarikin sıhhati hakkında el-Arnâvût şöyle demiştir:

“Bu hadis sahih li gayrihidir. Ancak söz konusu isnâd ‘Atiyye el-‘Avfî sebebiyle zayıftır. Muâviye b. Hişâm’ın hakkında ise ihtilaf edilmiştir, o hasenü’l-hadis’tir. Diğer ricâl ise Şeyhayn’ın ricâlidir.”¹⁰⁰⁵

Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed de “Hadisin isnâdı zayıftır.”¹⁰⁰⁶ demiştir.

Abdullah b. Mes‘ûd (r.a.) rivâyeti Ebû Vâil ve Ebû’l-Ahves tarikleriyle gelmiştir. Ebû Vâil tarikinın râvileri Âsım b. Behdele hariç güvenilir olup *Sahîh*'in ricâlidir. Onun da hadisi hasendir. Heysemî “İbn Mes‘ûd’un isnâdı hasendir.”¹⁰⁰⁷; el-Arnâvût ise bu hususta “Hadis sahih li gayrihidir. Ancak bu isnâd hasendir. Aynı zamanda hadis her ne kadar mevkûf olsa da hükmen merfûdur.”¹⁰⁰⁸ demiştir. Hüseyin Selim Esed de Ebu Ya‘lâ’nın tahkikinde “Hadisin bu senedi hasen, fakat hadis sahihtir.”¹⁰⁰⁹ demiştir.

Ebû’l-Ahves tarikinın râvilerinin güvenilir oldukları görülmektedir. Heysemî bu tarikin sıhhati hakkında şöyle demiştir:

“Ebû Ya‘lâ bu tariki iki senedle tahrîc etmiştir ki ikisinin de ricâli *Sahîh*'in ricâlidir”¹⁰¹⁰

Hüseyin Selim Esed de “Hadisin isnâdı sahihtir.”¹⁰¹¹ demiştir. İbn Mes‘ûd rivâyetlerinin tümünün mevkûf olarak geldiği görülmektedir. Ancak içerdiği muhtevâ

¹⁰⁰³ Heysemî, *Mecme‘u’z-zevâid*, X, 196.

¹⁰⁰⁴ Ahmed, *Müsned*, XVIII, 204; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 418.

¹⁰⁰⁵ Ahmed, *Müsned*, XVII, 160, XVII, 208.

¹⁰⁰⁶ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 284, VIII, 469.

¹⁰⁰⁷ Heysemî, *Mecme‘u’z-zevâid*, X, 194.

¹⁰⁰⁸ Ahmed, *Müsned*, VI, 327. Ayrıca hükmen merfû kavramı için mesela bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar fî tavdihi Nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, thk. Abdussemî‘ el-Enîs, ‘İsâm Fâris el-Harastânî, Dâru Ammâr, Ammân 1419/1999, s. 79-82; Leknevî, Muhammed Abdulhay el-Hindî, *Zaferu’l-emânî bi şerhi Muhtasari’s-Seyyidi’s-Şerîfi’l-Cürcânî fî mustalahi’l-hadîs*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Beyrut 1429, s. 323-333; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 133; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1992, s. 168-171.

¹⁰⁰⁹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, IX, 42.

¹⁰¹⁰ Heysemî, *Mecme‘u’z-zevâid*, X, 194.

¹⁰¹¹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, II, 284, VIII, 469.

itibariyle Şuayb el-Arnâvût bunların hükmen merfû olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹² Heysemî de Taberânî'deki rivâyete¹⁰¹³ işaret ederek hadisin sonunda Hz. Peygamber'e nispetle bu kısmın merfû olduğunu belirtmiş ve buradaki söz konusu isnâdın munkatı' olduğunu; Ebû'z-Ze'râ hariç ricâli *Sahîh*'in ricâlidir. O da sikadır. Ancak bazısı bu hadisi merfû ve muttasıl bir isnâdla rivâyet etmiştir,¹⁰¹⁴ demiştir.

Sonuç itibariyle tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Hüreyre rivâyeti Hammâd'ın Sâbit'ten onun Ebû Râfî'den naklen gelen tarik muttasıl sahih bir isnâd; Hammâd'ın birinden onun da Hasen ve İbn Sîrîn'den mürsel olarak gelen tarik ise irsal ve cehâlet sebebiyle zayıftır. Humeyd b. Abdurrahman ve A'rac tariklerinin de muttasıl sahih oldukları görülmektedir.

Huzeyfe (r.a.) rivâyeti sahihtir.

Selmân (r.a.) rivâyetinin Serî b. Yahya tarikinın sahih, Mu'temir b. Süleyman tarikinın ise hasen olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) rivâyeti bu kıssanın en yaygın geldiği isnâddır. 'Ukbe b. Abdulgâfir tarikinın sahih, 'Atiyye el-'Avfî tarikinın ise zayıf kabul edildiği görülmektedir.

Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) rivâyeti Ebû Vâil tariki hasen; Ebû'l-Ahves tarikinın ise sahih olduğu anlaşılmaktadır. İbn Mes'ûd rivâyetinin mevkûf, ancak içerdiği muhtevâ itibariyle hükmen merfû olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹⁵

Ebû Hüreyre (r.a.) rivâyeti Ebû Râfî', A'rac ve Humeyd b. Abdurrahman tarikleri ile gelmiştir. Ebû Râfî' rivâyetinin iki senedi vardır: Birincisi Hammâd'ın Sâbit'ten onun Ebû Râfî'den onun da Ebû Hüreyre'den rivâyetidir ki bu, muttasıl ve sahihtir. İkincisi ise Hammâd'ın birinden onun da Hasen ve İbn Sîrîn'den mürsel olarak gelen rivâyettir. Bu isnâd hem irsal hem de Hammâd'ın kendisinden rivâyette bulunduğu kimsenin bilinmemesi sebebiyle zayıftır. Humeyd b. Abdurrahman ve A'rac tarikinın ise muttasıl, merfû ve sahih olarak geldiği görülmektedir.

¹⁰¹² Ahmed, *Müsned*, VI, 327.

¹⁰¹³ Taberânî, *Kebîr*, X, 203 (no: 10467).

¹⁰¹⁴ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, X, 195.

¹⁰¹⁵ Araştırmamızın yöntemiyle ilgili kısımda belirttiğimiz üzere söz konusu kıssanın diğer sahabîlerden merfû olarak gelmesi sebebiyle İbn Mes'ûd'dan mevkuf olarak gelen bu rivâyet de değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

Huzeyfe (r.a.) rivâyetinin muttasıl, merfû ve sahih olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivâyette dikkat çeken nokta ise Huzeyfe ve Ebû Mes'ûd 'Ukbe b. 'Amr (r.a.) rivâyetinin kaynakların bir kısmında aynı senedle gelmiş olmasıdır.

Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) rivâyetinin 'Ukbe b. Abdulgâfir tarikinın sahih, 'Atiyye el-'Avfî tarikinın ise zayıf olduğu görülmektedir.

Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) rivâyetinin ise Ebû Vâil tariki ile hasen; Ebû'l-Ahves tariki ile de sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu rivâyetin mevkûf, ancak içerdiği muhtevâ itibariyle hükmen merfû olduğu ifade edilmiştir.

Son olarak Selmân (r.a.) rivâyetinin Serî b. Yahya tariki ile sahih, Mu'temir b. Süleyman tariki ile de hasen olduğu tespit edilmiştir.

Metin Tahlili

Ebû Hüreyre rivâyeti daha çok Humeyd b. Abdurrahman olmak üzere A'rac, Ebû Râfi' ve İbn Sîrîn ile Hasen el-Basrî'nin birlikte naklettikleri tarik olmak üzere dört tarikle gelmiştir. Ayrıca Ebû Râfi', İbn Sîrîn ve Hasen el-Basrî tariki de aynı hadiste gelmektedir; dolayısıyla tek metin söz konusudur.

Mezkûr tarik Ebû Hüreyre'den Ebû Râfi', İbn Sîrîn ve Hasen el-Basrî tarafından rivâyet edilmiş olup sadece İmâm Ahmed'de yer almıştır. Bu tarikte kıssadaki adamın rivâyet edilmiş olup sadece İmâm Ahmed'de yer almıştır. Bu tarikte kıssadaki adamın (كَانَ رَجُلٌ مِنْ كَانِ قَبْلَكُمْ) daha önceki milletlerden (لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ إِلَّا التَّوْحِيدَ) Allah'ı birlemekten başka hiçbir ameli olmayan birisi olduğu anlaşılmaktadır. Ölümünün yaklaştığını anlayan adam ailesini toplar. Onlara cesedini yakmalarını, küllerini de rüzgarlı bir günde savurmalarını vasiyet eder. Ailesi onun vasiyeti yerine getirirler.

Humeyd b. Abdurrahman tarikinde (أَسْرَفَ رَجُلٌ عَلَى نَفْسِهِ، فَلَمَّا خَضِرَ الْمَوْتُ أَوْصَى بَنِيهِ) kıssadaki adam hakkında “Bir adam kendine zulmederek günah işledi, ölüm gelip çatınca da oğullarına şöylece vasiyet etti” diyerek aynı ifadelerle yer verilmiştir. Rivâyetin geçtiği ilk kaynaktaki (...) ¹⁰¹⁶ ile belirtilen kısımda ifade eksikliği ve bir düşme olduğu anlaşılmaktadır ki rivâyetin yer aldığı diğer kaynaklarda buranın (قَالَ فَعْمَلُوا ذَلِكَ بِهِ،) ¹⁰¹⁷ şeklinde olduğu görülmektedir. Bu tarikin yer aldığı kaynakları incelediğimizde muhtevada anlamı değiştirecek bir fark

¹⁰¹⁶ Ma'mer, Câmi', XI, 283.

¹⁰¹⁷ Ahmed, Müsned, XIII, 85; Müslim, Tevbe 25 (no: 2756); İbn Mâce, Zühd 30 (no: 4255).

görülmemektedir. Taberânî’de ilgili tarikte (إِنَّ رَجُلًا مِّنْ كَانَ قَبْلُكُمْ أَسْرَفَ عَلَى نَفْسِهِ) aşırı günah işleyen adamın daha önceki milletlerden olduğu belirtilmiştir. Kıssanın sonunda ise bu adamın (فَإِنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَكَ) bağışlandığı ifade edilmiştir. Humeyd tarikinin sonunda yer alan (خَشِيْتُكَ، أَوْ قَالَ: عِقَابُكَ) ve (خَشِيْتُكَ، يَا رَبِّ أَوْ قَالَ: خَفَاؤُكَ) ifadelerdeki şüphenin sadece Abdurrezzak’ın rivâyetinde bulunduğu, dolayısıyla bu şüphenin ondan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.¹⁰¹⁸ Rivâyetlerin sonunda kıssada bahsedilen adama Allah (مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا) *Seni bu yaptığına sevkeden nedir*, diye sormuş; o da (خَشِيْتُكَ) *Rabbim! Senden sakınmam sebebiyle*, demiştir. (فَعَفَرَ اللَّهُ لَهُ) *Allah da onu bağışladı* cümlesiyle rivâyet son bulmaktadır.

A‘rac tariki ise imâm Mâlik ve Buhârî’de yer almakta olup aynı senedle gelmiştir. Muhtevada ise fark yoktur. Bu tarikte kıssadaki adam hakkında (قَالَ رَجُلٌ لَّمْ يَعْمَلْ) *“Hiçbir iyilik yapmayan bir adam”* bilgisi yer almaktadır.

Ebû Hüreyre’den gelen tariklerin muhtevasına göz attığımızda Humeyd b. Abdurrahman tarikinde kıssadaki söz konusu kişinin masiyetler hususunda aşırı gittiğinden bahsederken, Ebû Râfi‘ ve A‘rac tarikinde bu adamın iyilik, hasene ve hayır namına bir şeyinin olmadığından bahsedilmektedir. Rivâyetler dikkatlice incelendiğinde kıssanın müradif kelimelerle aynı anlamı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Mana ile rivâyet edildiği anlaşılan tariklerdeki farkların muhteva açısından anlamı değiştirecek bir mahiyette olmadığı görülmektedir. Lafızların ise râvilere ait olduğu anlaşılmaktadır.

Huzeyfe (r.a.) rivâyeti İmâm Ahmed, Buhârî, Bezzâr, Nesâî, İbn Hibbân ve Taberânî’de yer almaktadır. Nesâî ve İbn Hibbân dışında Huzeyfe ve Ebû Mes‘ûd (r.a.) rivâyeti aynı senedle gelmiştir.¹⁰¹⁹ Bu rivâyette (كَانَ رَجُلٌ مِّنْ كَانَ قَبْلُكُمْ يَعْمَلُ بِالْمَعَاصِي) kıssadaki adamın daha önceki milletlerden olup devamlı masiyet halinde olduğu belirtilmiştir. Netice itibarıyla de bu adamın bağışlandığı bildirilmiştir. İmâm Ahmed’deki rivâyetten biri, Buhârî’deki her iki rivâyet ve Bezzâr’da kıssadaki adam nekre olarak (إِنَّ رَجُلًا) ifadesiyle gelirken İmâm Ahmed’deki rivâyetten biri (كَانَ رَجُلٌ مِّنْ كَانَ قَبْلُكُمْ يَعْمَلُ بِالْمَعَاصِي),

¹⁰¹⁸ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 640.

¹⁰¹⁹ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 289; Buhârî, *Enbiyâ* 53 (no: 3452); Taberânî, *Evsât*, IV, 81 (no: 3665).

Buhârî¹⁰²⁰ ve Nesâî'de (كَانَ رَجُلٌ يَمْنُ كَانَ قَبْلَكُمْ يُسِيءُ الظَّنَّ بِعَمَلِهِ), İbn Hibbân'da (تَوَيَّْيَّ رَجُلٌ كَانَ تَبَاشًا) ve Taberânî'de (إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يُنْبِشُ الْقُبُورَ)¹⁰²¹ “İsrâioğulları’ndan bir adam kabir soygunculuğu yapıyordu” ifadeleriyle yer almaktadır. Bunun dışında muhtevada anlamı değiştirecek bir fark görülmemektedir. Yine burada Huzeyfe (r.a.) ile Ebû Mes’ûd ‘Ukbe b. ‘Amr rivâyetleri müşterek olarak nakletmiştir. Sadece Nesâî ve İbn Hibbân’da yer alan hadis yalnız Huzeyfe (r.a.) tarafından rivâyet edilmiştir.

Abdullah b. Mes’ûd (r.a.) rivâyeti imâm Ahmed, Ebû Ya‘lâ ve Taberânî’de bulunmaktadır. Ebû Vâil tarikinde kıssadaki adamın (أَنَّ رَجُلًا لَمْ يَعْمَلْ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا فَطُ إِلاَّ التَّوْحِيدَ) tevhid dışında hayır namına hiçbir amelinin olmadığı belirtilirken; Taberânî’deki Şakîk tarikinde (كَانَ رَجُلٌ يَعْمَلُ بِالْمَعَاصِي حَتَّى جَمَعَ مِنْ ذَلِكَ مَالًا) bu adamın elindeki mal varlığını bu masiyetten elde ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Ya‘lâ’da bulunan Ebû’l-Ahves tarikinde ise bir önceki rivâyette yer alan Ebû Sa‘îd tarikine atıfta bulunularak (يَنْحُو هَذَا الْحَدِيثَ) bu rivâyetin manaca benzer olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte (وَكَانَ الرَّجُلُ تَبَاشًا فَعَفَّرَ لَهُ حُفْرَةً) ifadesiyle kıssada bahsedilen adamın mezar soyucu olduğu ve Allah’tan korkusu sebebiyle bağışlandığı belirtilmiştir. Taberânî’deki rivâyetin sonunda ise (قَالَ: قَدْ عَفَّرْتُ لَكَ) Allah’ın onu bağışladığı ifade edilmiştir. Ayrıca bu rivâyette diğer kaynaklarda bulunmayan (إِنْ اتَّبَعْتُمْ مَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ دَفَعْتُ إِلَيْكُمْ مَالِي، وَإِلَّا لَمْ أَفْعَلْ، قَالُوا: فَإِنَّا سَنَنْتِجُ مَا أَمَرْتَنَا بِهِ قَالَ: فَعْمَلُوهَا) “Benim size emrettiklerimi yaparsanız size malımı bırakır, yoksa bir şey bırakmam” demiş; onlar da ‘bizden istediklerini yapacağız’ demişler ve bunları yerine getirmişlerdir.” ifade yer almaktadır. Burada kıssadaki adamın mezar soyuculuğundan elde ettiği malı/mirasını, söylediklerini yapmaları karşılığında çocuklarına vereceği aksi halde vermeyeceği ifade edilmektedir. Onlar da bunu yapacaklarını söylerler ve yaparlar. Yine Taberânî’de yer alan (قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَوْقَ فِي يَدِ اللَّهِ) ifadeden bu rivâyeti İbn Mes’ûd’un Hz. Peygamber’e izafe ettiği anlaşılmaktadır.

Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) rivâyeti ise İmâm Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya‘lâ, İbn Hibbân ve Taberânî’de yer almaktadır. ‘Atiyye el-‘Avfî tarikinin başında yer alan (لَقَدْ دَخَلَ رَجُلٌ الْجَنَّةَ) ifadenin râvi Atiyye’ye ait olduğu

¹⁰²⁰ Bkz. Buhârî, Rikâk 25 (no: 6480).

¹⁰²¹ Buhârî’de yer alan rivâyette ‘Ukbe b. ‘Amr (r.a.) Huzeyfe’den (r.a.) naklen bu adamın mezar soyucu olduğunu bildirmiştir. Bkz. Buhârî, Enbiyâ 53 (no: 3452).

anlaşılmaktadır. Bu tarihin kaynaklarda aynı metinle geldiği görülmektedir. ‘Ukbe b. Abdulgâfir tariki ise (إِنَّ رَجُلًا مِّنْ خَلَا مِنْ النَّاسِ رَغَسَهُ اللَّهُ مَالًا وَوَلَدًا، فَلَمَّا خَضِرَهُ الْمَوْتُ) öncekilerden olduğu bildirilen bu adamı Allah’ın mal ve evlat bakımından zengin kıldığı dile getirilmiştir. Bu tarikte muhtevada anlamı değiştirecek bir fark göze çarpmamaktadır. Ancak râvilerden kaynaklandığını düşündüğümüz müradif kullanımlar söz konusudur. Örneğin kıssadaki adam hakkında kullanılan (رَجُلًا مِّنْ خَلَا مِنْ النَّاسِ), (إِنَّ رَجُلًا مِّنْ خَلَا مِنْ النَّاسِ), (رَجُلًا مِّنْ سَلَفٍ، أَوْ قَالَ: فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ), (كَانَ فِيمَنْ سَلَفَ مِنْ النَّاسِ رَجُلًا), (رَأْسَهُ اللَّهُ مَالًا وَوَلَدًا) ve (آتَاهُ اللَّهُ مَالًا وَوَلَدًا), (أَعْطَاهُ اللَّهُ مَالًا وَوَلَدًا), (رَغَسَهُ اللَّهُ مَالًا وَوَلَدًا); (كَانَ فِيمَنْ سَلَفَ مِنْ النَّاسِ رَجُلًا) ifadeler birbirinin müradifidir.

Selmân (r.a.) rivâyetinin genelde Ebû Sa‘îd el-Hudrî rivâyetleriyle birlikte geldiği ve (عَنْ سَلْمَانَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ) lafızlarıyla ifade edildiği görülmektedir.

İbn Hacer’e göre rivâyetlerdeki farklar, hazifler veya müradif kullanımlar râvilerden kaynaklanmaktadır.¹⁰²² Söz konusu rivâyetleri beraber değerlendirdiğimizde kıssanın muhtevasını değiştirecek, onu farklı bir anlama taşıyacak bir mahiyet görülmemektedir.

Değerlendirme

Kıssada sözü edilen adamın önceki geçmiş milletlerden, İsrâiloğulları’ndan Allah’ın kendisine bol mal ve çocuk verdiği; hayır, iyilik ve amel namına hiçbir şey yapmamış, bununla da kalmayıp kendisi hakkında aşırı giderek her türlü günah ve masiyeti işlemiş bir kimse olarak bahsedilmiştir. Bu anlam rivâyetlerde farklı lafızlarla ifade edilmiştir. Bir kısım rivâyetlerden anlayabildiğimiz kadarıyla mezkur adam malını kabir soygunculuğundan¹⁰²³ elde etmiştir. Bütün bunlarla birlikte rivâyetlerde yer alan ifadelerden (لَمْ يَعْمَلْ مِنَ الْحَيَاتِ شَيْئًا قَطُّ إِلَّا التَّوْحِيدَ) onun Allah’ın varlığına ve birliğine inanan bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

Kıssa hakkında Huzeyfe (r.a.) Hz. Ebû Bekr’den naklen şu bilgilere yer vermiştir: Hz. Peygamber birgün sabah namazını müteakip kuşluk vaktine kadar beklemiş ve gülümsemiştir. Sonrasında öğle, ikindi, akşam ve nihayet yatsı namazını kılmış; ancak bu arada hiç konuşmamıştır. Bu durumu garipseyen sahabe Ebû Bekr’den (r.a.) bu durumun sebebini Rasûlullah’a sormasını istemiştir. Onun sorusu üzerine ise

¹⁰²² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 638, 639.

¹⁰²³ Bu ifade rivâyetlerde (كَانَ يَنْبِشُ) ve (كَانَ نَبَاشًا) lafızlarıyla yer almaktadır.

H. Peygamber (s.a.) şefaitle ilgili uzunca hadisi ve bu hadisin sonunda bu kıssayı zikretmiştir.¹⁰²⁴ Bu rivâyetten rivâyetin sonunda burada zikrettiğimiz kıssanın zikredildiği görülmektedir. Bu kıssada zikredilen adam ile Allah arasında geçen konuşma ve Allah'ın adamı bağışlaması üzerine, adam şaşkınlığını (لَمْ تَسْخَرْ بِي وَأَنْتَ الْمَلِكُ؟) ‘– Sen herşeyin sahibi- melik olduğun halde niçin benimle alay ediyorsun’ ifadesiyle dile getirmiştir. Anlayabildiğimiz kadarıyla hem Allah'ın rahmeti hem de mezkûr kıssadaki adamın sözü Rasûlullah'ı gülümsetmiştir. Dolayısıyla kanaatimizce bu kıssanın bir manzara olarak H. Peygamber'e (s.a.) gösterildiği anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu adamın mümin biri olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, Allah'ın sıfatlarından bir kısmını bilmemektedir. Yakılıp küllerinin rüzgarda savrulmasıyla Allah'ın kendisini bulamayacağını zannetmiştir. Allah da onu niyeti ve azabından korkusu sebebiyle bağışlamıştır. Buradan Allah'ın sıfatları hususunda bir kısım Müslümanların yanlışlık yapabileceği ve bunların cehennemlik olduğuna hükmedilemeyeceği anlaşılmaktadır. Burada yapılması gereken ise onların kalplerinin özünü/niyetlerini ve durumlarını hakkıyla bilen Allah'a havale etmektir.¹⁰²⁵

Kurtubî (ö. 656/1258) söz konusu adam hakkında ‘bu adam hak dine tâbi bir mütedeyyin ise böyle bir kimsenin namazı, orucu, teleffuz ettiği veya yaptığı bir iyilik olmalıdır! Hâlbuki rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla çok fazla hata yapan ve devamlı masiyetle meşgul olan birisidir’¹⁰²⁶ diye tanımlamıştır.

Rivâyette yer alan (فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَّرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِي عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا) (فَإِنَّ رَبِّي إِنْ يُغْدِرْ عَلَيَّ يُعَذِّبَنِي عَذَابًا لَا) ifadeler üzerinde duran âlimler buradan bazı neticeler çıkarmışlardır. Kaynaklarda özellikle bu ifade merkezli yorumlar dikkat çekmektedir.

Rivâyetin kıssadaki mezkûr adamın Allah'ın kudretini nefyettiğine delil olup olmadığı hususunda ihtilaf edildiği görülmektedir.

Bir grup bu rivâyeti onun Allah'ın kudretini nefye hamletmenin uygun olmadığını belirtmiştir ki, Mâzerî, Kadı İyâz, Nevevî, İbn Hacer ve başkaları bu görüştedir. Bu görüşte olanlar rivâyetin sonunda gelen (مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: خَافْتُكَ، قَالَ:)

¹⁰²⁴ Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 95 (no: 15); Bezzâr, *Müsned*, I, 149 (no: 76); Ebû Ya'îlâ, *Müsned*, I, 56 (no: 56); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 393 (no: 6476). Muhakkik el-Arnâvût bu hadisin hasen olduğunu söyledikten sonra hem hadisin isnâdı hem de metni hakkında bazı bilgilere yer vermiştir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 95-97; İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 395-397.

¹⁰²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 186.

¹⁰²⁶ Kurtubî, *Müfhim*, VII, 74.

(فَعَزَّ اللَّهُ لَهُ) şeklindeki ifadeyi görüşlerine delil olarak getirmişlerdir. Zira görüldüğü üzere söz konusu adam, yaptıklarını ancak Allah'tan sakınması ve onun korkusu sebebiyle yapmıştır. İnkâr edene gelince o, ne Allah'tan sakınır ne de Allah onu bağışlar! Bunun dışında kıssadaki adamın (قَدَّرَ عَلَيْهِ) “Allah beni bir ele geçirirse” ifadesinden hareketle burada iki ihtimalden söz edildiği görülmektedir.¹⁰²⁷ Birincisi Allah bu adam için azabı takdir etmiştir. İkincisi de buradaki takdir etme (ضيق) darlık anlamındadır.¹⁰²⁸

Diğer bir grup ise mezkûr sözün Allah'ın kudretini nefyettiği gerekçesiyle kıssadaki adamın inkârına hamletmiştir.

Kıssadaki söz konusu adamla ilgili diğer bir mesele de onun Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarını bilmiyor, olmasıdır. Bu konuda âlimler onun Allah'ın söz konusu sıfatlarını bilmemesi durumunda küfre nispet edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmiş; İmâm Taberî'nin de içinde bulunduğu bir grup böyle birisinin küfre nispet edileceğini ifade ederken, İmâm Eş'arî'nin içinde bulunduğu diğer bir grup bu adamın imandan çıkmayacağını ifade etmiştir.¹⁰²⁹

Bunlara ilave olarak bu adamın şeriatında, şeriatımızın hilafına Allah'ın kâfiri bağışlayabileceğinin muhtemel olduğu bildirilmiştir ki, bu ehl-i sünnete göre aklın caiz/mümkün gördüğü; ancak şeriatımızın caiz görmediği ve onaylamadığı bir husustur. Zira şeriatlerin ahkâmı farklılık arz etse de hepsi özde ve usûlde aynıdır.¹⁰³⁰

Kurtubî bu konuda Müslümanların ihtilaf ettiğini ve burada üç ihtimalden bahsedildiğini bildirmiştir. Bu ihtimallerin değerlendirilmesi kabîlinde Allah'ın ilim ve kudret sıfatı hakkında cehl/bilgisizlik söz konusu olabilir mi, diye sormuş ve akabinde şu bilgiye yer vermiştir:

¹⁰²⁷ Rivâyetlerde (قَدَّرَ عَلَيْهِ) fiili burada olduğu gibi sülâsî ve tef'îl babından dal'ın şeddesi ile geldiği ifade edilmiştir. Mesela bkz. Mâzerî, *Mu'lim*, III, 334; Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VIII, 256; Nevevî, *Minhâc*, XVII, 71. Ancak rivâyetlerin tariklerini araştırma esnasında tespit edebildiğimiz kadarıyla hiçbir şekilde bu fiilin (قَدَّرَ) tef'îl babından kullanıldığına rastlamadık. Buna paralel olarak Kur'ân'da da böyle bir kullanım görülmemektedir. Bkz. Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 681, 682, kdr maddesi.

¹⁰²⁸ Şarihler (قَدَّرَ عَلَيْهِ رَزَقَهُ) Enbiya 21/87 ve Fecr 89/16 ilgili âyetindeki anlamıyla bu kelimenin darlık anlamında olduğunu belirtmişlerdir. Yine Talak 65/7'de bu fiilin meçhul olarak geldiği de görülmektedir. Bkz. Mâzerî, *Mu'lim*, III, 334; Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VIII, 256; Nevevî, *Minhâc*, XVII, 71; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 640.

¹⁰²⁹ Bkz. Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VIII, 256, 257; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 75; Nevevî, *Minhâc*, XVII, 71, 72.

¹⁰³⁰ Kadı İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VIII, 257; Kurtubî, *Müfhim*, VII, 75; Nevevî, *Minhâc*, XVII, 71, 72.

“Aslında bu, tartışmalı bir konudur. Çünkü burada şeriatlerin iki temel konusu yer almaktadır. Hiçbir şeriat bilgisizlikle birlikte sahih olmaz. Allah âlim, kâdir ve irade sahibidir. Her ne kadar akıl buna delalet etse de peygamberler kendi toplumlarına bu sıfatları kesin bir şekilde yerleştirmiştir. Durum böyle olunca bizim şeriatimizde olduğu gibi bütün şeriatlerde bu sıfatları bilmek zarûrîdir. Bunu inkâr eden ve bu konuda şüpheyi düşen öncelikle peygamberini yalanlamıştır. Peygamberi yalanlamak ise bütün şeriatlerde zarûretle küfürdür.”¹⁰³¹

Şarihler bu konuda kıssadaki söz konusu adamın Allah’ın sıfatlarını inkâr etmediği hususunda fikir birliği etmiş ve ehl-i tevhid olduğunu ifade etmişlerdir. Onun söylediği (قَدَّرَ عَلَيْهِ) sözünün anlaşılmasında ise bazı ihtimallerden bahsedilmiştir:

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) kıssanın değerlendirilmesinden sonra İbn Şihâb’ın söz konusu bu kıssa ile diğer bir kıssayı birlikte zikrettiğini belirterek şu bilgilere yer vermiştir:

“İbn Şihâb bu rivâyetin hemen akabinde ‘*Bir kadının bir kedi sebebiyle cehenneme girdiği*’ hadisini getirmiş ve bu iki kıssayı peşpeşe getirmesinin sebebini de ‘Hiç kimse işlerini Allah’a havale edip ona güvenmesin ve hiç kimse de ondan ümidini kesmesin’ şeklinde açıklamıştır. Zira bu kıssada kendine zulmeden aşırı günahkar ve Allah’ın sıfatlarını bilmeyen adama Allah rahmetiyle muamele etmiştir. Bu kıssayı işitenlerin ise işlerini Allah’a havale edip recaya/ümede bel bağlamaları ve ameli terketmelerinden korkulur. Kediye hapsederek ona yaptığı işkence sebebiyle azaptan korkulması da görünüşte küçücük bir günahdır. İşte itaatkâr kul itidali yakalamak için beyne’l-havf ve’r-reca olmalıdır. Aynı şekilde öğüt ve nasihat edenlerin de öğütlerinde korku ile ümit arasında olmaları gerekmektedir. Bununla birlikte o, nefislerin ümit ve rahatlığa daha meyyal, amel etme ve sorumlulukları yerine getirmekte ise ağırdan almaları ve bunların nefse daha zor gelmesi sebebiyle korkutma yönüne ağırlık verilebileceğini ifade etmiştir.”¹⁰³²

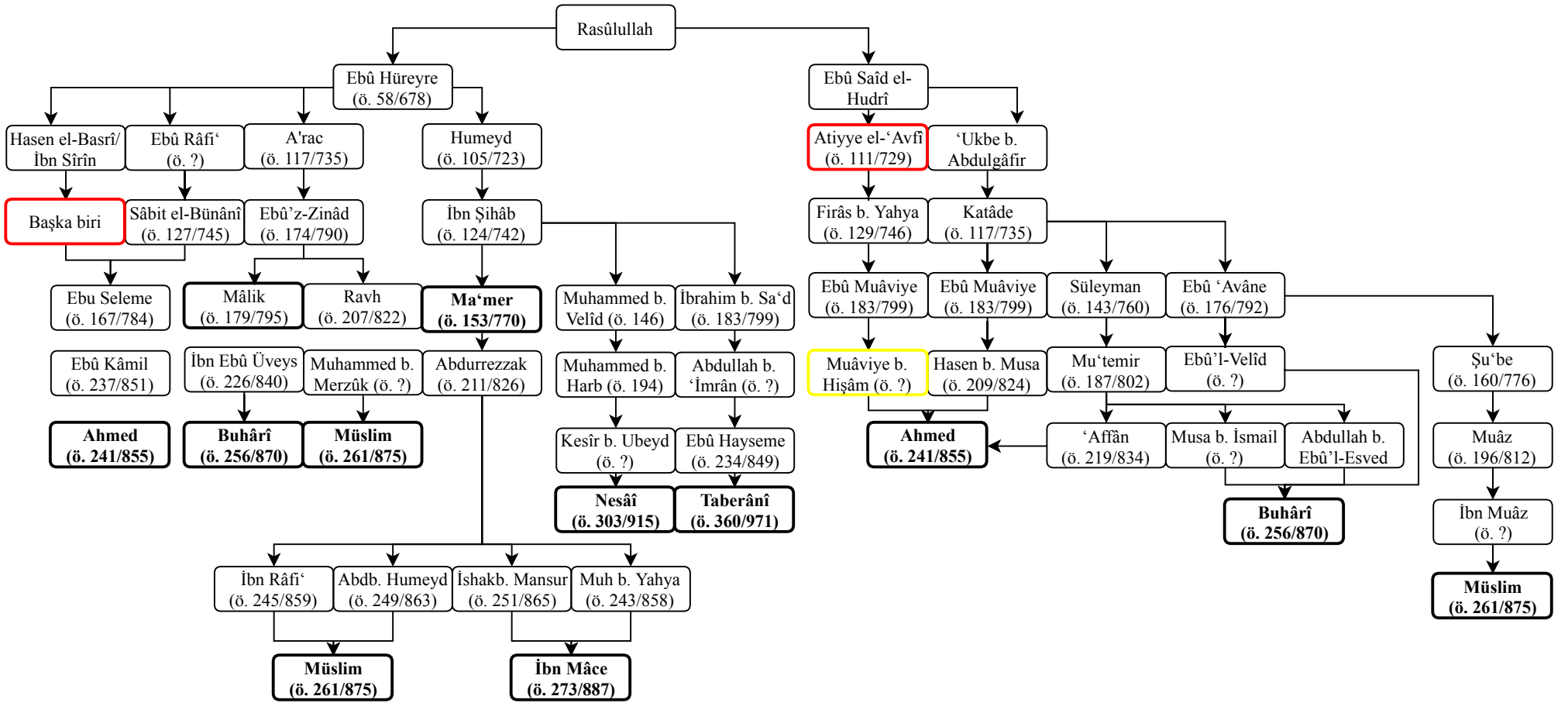
Kıssa hakkında İbn Şihâb ez-Zührî’nin bu rivâyet için ‘hiç kimse Allah’tan ümidini kesmesin’ şeklinde açıklamıştır. Bu kıssada kendi aleyhinde aşırı günahkar adama Allah rahmetiyle muamele etmiştir. Bu da ancak onun Allah’tan sakınması ve korkusu sebebiyle olmuştur. Ancak kıssayı işitenler hakkında ise işlerini Allah’a havale edip recaya/ümede bel bağlamaları ve ameli terketmelerinden korkulur sebebiyle bu rivâyetin hemen akabinde bir kediye hapsederek ona yaptığı işkence sebebiyle azaba uğratılan kadının kıssası zikredilmiştir.

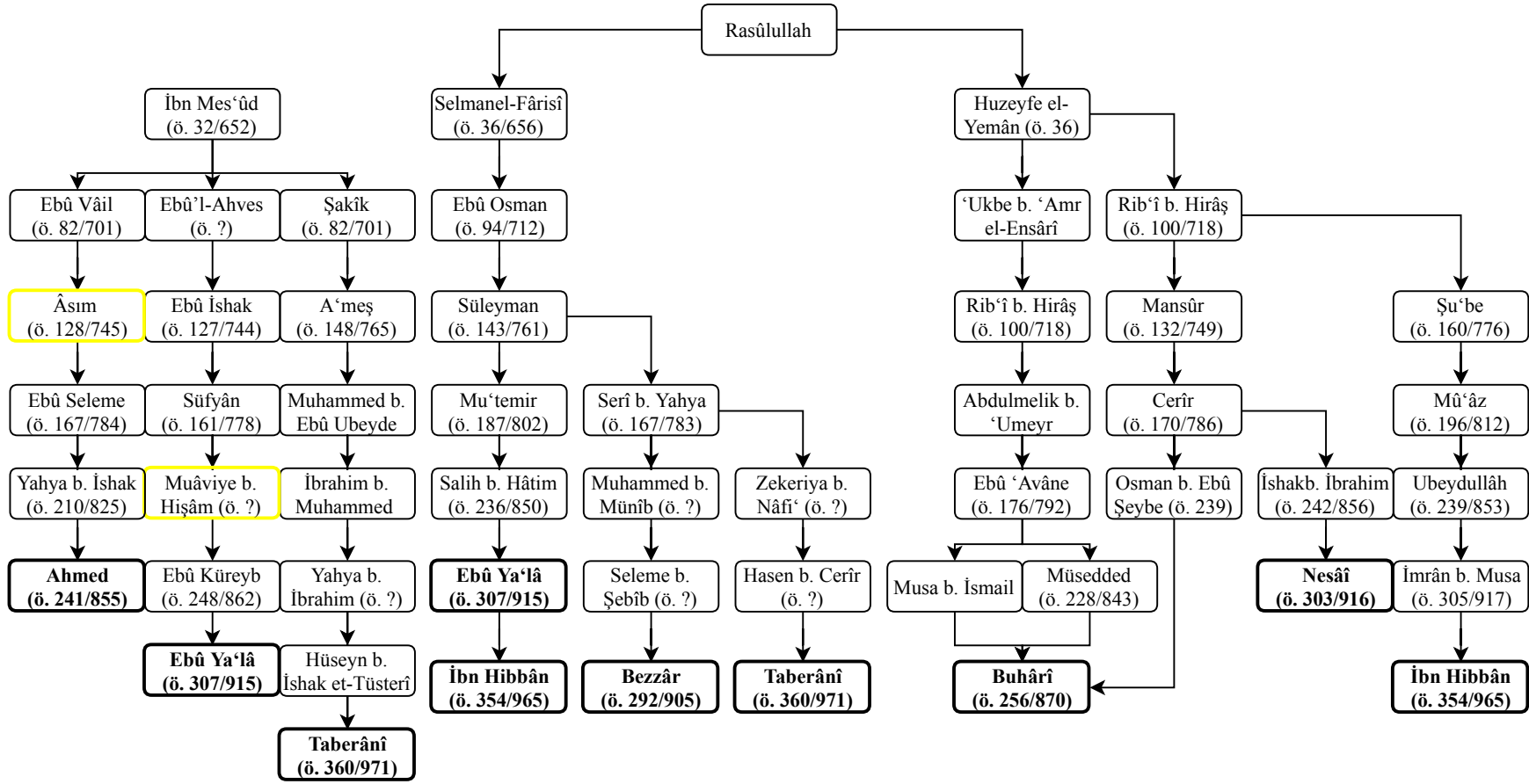
¹⁰³¹ Kurtubî, *Müfhim*, VII, 76.

¹⁰³² Kadî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VIII, 259; Nevevî, *Minhâc*, XVII, 72, 73.

Bugün de aynı durum söz konusudur. İnsan nefsi ümit ve rahatlığa daha meyyal, amel etme ve sorumluluklarını yerine getirmekte ise ağırdan almaktadırlar. Bu sebeple insanın kulluğunun gerekleri nefse daha zor gelmesi sebebiyle korkutma yönüne ağırlık verilebileceği ifade edilmiştir. Böylece inanan insan hiçbir şekilde Allah'tan ümidini kesmeyecek; bununla birlikte yaptığı ameller hususunda da yaptıklarına güvenmemesi; beyne'l-havf ve'r-recâ/korku ile ümit arasında bir hayat boyu gidip gelecektir. İşte bu durum söz konusu bu kıssa ile çok çarpıcı bir tablo halinde gözler önüne serilmektedir.







23. YAKILIP KÜLLERİNİN SAVRULMASINI İSTEYEN KİMSE

2.24. Kediye Eziyet Eden Kadın

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ مِنْ جِرَاءِ هِرَّةٍ لَهَا أَوْ هِرَّةٍ رَتَطَتْهَا، فَلَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَلَا هِيَ أَرْسَلَتْهَا تَتَقَمَّطُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ حَتَّى مَاتَتْ هَزْلاً"

Sened: Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³³

"Bir kadın kendi kedisi veya bağladığı herhangi bir kedi sebebiyle cehenneme girdi. Bu kadın ne o kediyi besledi ne de onu serbest bıraktı ki, topraktaki haşerattan yesin! Sonunda kedi zayıflıktan öldü."

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³⁴
2. Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–İbn Şihâb ez-Zührî–Humejd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³⁵
3. Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³⁶
4. Ahmed–Yezîd–Muhammed ve Abdullah b. Nümejr–Muhammed b. ‘Amr b. ‘Alkame–Ebû Seleme b. Abdurrahman b. ‘Avf–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³⁷
5. Ahmed–Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–İbn Şihâb ez-Zührî–Humejd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³⁸
6. Ahmed–Hammâd b. Üsâme–Hişâm b. ‘Urve–‘Urve b. ez-Zübeyr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰³⁹

¹⁰³³ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 51 (no: 88).

¹⁰³⁴ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 51 (no: 88).

¹⁰³⁵ Ma‘mer b. Râşid, *Câmi*, XI, 284 (no: 20549).

¹⁰³⁶ Ma‘mer, *Câmi*, XI, 284 (no: 20551).

¹⁰³⁷ Ahmed, *Müsned*, XII, 509 (no: 7547).

¹⁰³⁸ Ahmed, *Müsned*, XIII, 87 (no: 7648).

¹⁰³⁹ Ahmed, *Müsned*, XIII, 240 (no: 7847).

7. Ahmed–Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴⁰
8. Ahmed–Ebû Muâviye–Hişâm b. ‘Urve–‘Urve b. ez-Zübeyr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴¹
9. Ahmed–Muhammed b. Cafer–Şu‘be–Muhammed b. Ziyâd–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴²
10. Ahmed–Abdurrahman b. Mehdî–Hammâd b. Seleme–Muhammed b. Ziyâd–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴³
11. Ahmed–Vekî‘–Hammâd b. Seleme–Muhammed b. Ziyâd–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴⁴
- 12a. Ahmed–Muhammed b. İshak–Musa b. Yesâr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.
- 12b. Ahmed–Muhammed b. İshak–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴⁵
13. Ahmed–Yezîd b. Harun–Hişâm b. Hassân–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁴⁶
14. Dârimî–Hakem b. Mübârek–Mâlik–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁴⁷
15. Buhârî–İsmail¹⁰⁴⁸–Mâlik–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁴⁹
16. Buhârî–Nasr b. Ali–Abdula‘lâ–‘Ubeydullâh b. Ömer–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁰ Ahmed, *Müsned*, XIII, 521 (no: 8201).

¹⁰⁴¹ Ahmed, *Müsned*, XV, 290 (no: 9482).

¹⁰⁴² Ahmed, *Müsned*, XV, 549 (no: 9891).

¹⁰⁴³ Ahmed, *Müsned*, XVI, 78 (no: 10034).

¹⁰⁴⁴ Ahmed, *Müsned*, XVI, 157 (no: 10208).

¹⁰⁴⁵ Ahmed, *Müsned*, XVI, 300 (no: 10501).

¹⁰⁴⁶ Ahmed, *Müsned*, XVI, 344 (no: 10584).

¹⁰⁴⁷ Dârimî, *Rakâik* 93 (no: 2856).

¹⁰⁴⁸ Bu râvinin İsmail b. Ebû Üveys olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10071).

¹⁰⁴⁹ Buhârî, *Müsâkât* 10 (no: 2365).

¹⁰⁵⁰ Buhârî, *Bedu’l-Halk* 16 (no: 3318).

17. Buhârî–Abdullah b. Muhammed b. Esmâ–Cüveyriye b. Esmâ–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁵¹

18. Müslim–Abdullah b. Muhammed b. Esmâ–Cüveyriye b. Esmâ–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁵²

19. Müslim–Ebû Küreyb–‘Abde b. Süleyman–Hişâm b. ‘Urve–‘Urve b. ez-Zübeyr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁵³

20. Müslim–Nasr b. Ali–Abdula‘lâ–‘Ubeydullâh b. Ömer–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁵⁴

21. Müslim–Muhammed b. Râfi‘–Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁵⁵

22. İbn Mâce–Muhammed b. Yahya ez-Zühlî ve İshak b. Mansur–Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁵⁶

23. Ebû Ya‘lâ–Abdurrahman b. Salih el-Ezdî–Abdurrahim b. Süleyman el-Kinânî–Muhammed b. ‘Amr b. ‘Alkame–Ebû Seleme b. Abdurrahman b. ‘Avf–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁵⁷

24. Ebû Ya‘lâ–Vehb b. Bakiyye–Halid b. Abdullah–Muhammed b. ‘Amr b. ‘Alkame–Ebû Seleme b. Abdurrahman b. ‘Avf–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁵⁸

25. Ebû Ya‘lâ–Osman b. Ebû Şeybe–‘Abde b. Süleyman–Hişâm b. ‘Urve–‘Urve b. ez-Zübeyr–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁵⁹

25. İbn Hibbân–Ali b. Ahmed el-Cürcânî–Nasr b. Ali–Abdula‘lâ–‘Ubeydullâh b. Ömer–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵¹ Buhârî, Enbiyâ 55 (no: 3482).

¹⁰⁵² Müslim, Birr ve Sıla 151 (no: 2242).

¹⁰⁵³ Müslim, Âdâb 152 (no: 2243).

¹⁰⁵⁴ Müslim, Birr ve Sıla 134 (no: 2242).

¹⁰⁵⁵ Müslim, Birr ve Sıla 135 (no: 2619).

¹⁰⁵⁶ İbn Mâce, Zühd 30 (no: 4256).

¹⁰⁵⁷ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 341 (no: 5935).

¹⁰⁵⁸ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 346 (no: 5942).

¹⁰⁵⁹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X1, 12 (no: 6152).

¹⁰⁶⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 305 (no: 546).

26. İbn Hibbân–İbn Kuteybe–İbn Ebû’s-Serî–Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–İbn Şihâb ez-Zührî–Humeyd b. Abdurrahman–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁶¹

27. Beyhakî–Ebû Tâhir el-Fakîh–Ebû Hâmid b. Bilâl–Bahr b. Nasr–Abdullah b. Vehb–Mâlik–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹⁰⁶²

28. Beyhakî–Ebû Bekr el-Kattân–Ahmed b. Yusuf–Abdurrezzak–Ma‘mer b. Râşid–İbn Şihâb ez-Zührî–Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹⁰⁶³

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre ile Abdullah b. Ömer (r.a.) tarafından rivâyet edilmiştir. Rivâyet muntehası itibariyle azizdir.

Ebû Hüreyre’den 8 tâbiî rivâyet etmiştir. Ahmed Naim bu mahiyetteki rivâyet için meşhûr demiştir.¹⁰⁶⁴

Hemmâm b. Münebbih tarikinın râvileri güvenilirdir. Bu tarikin sıhhati hakkında Şuayb el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹⁰⁶⁵, ve “Hadis sahihtir. Ancak bu isnâdda yer alan İbn Ebû’s-Serî’nin mutâbaatı vardır. Ondan öncekiler ise Şeyhayn’ın ricali olup güvenilirdir.”¹⁰⁶⁶;

Humeyd tarikinın râvileri güvenilir olup bu tarik hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹⁰⁶⁷ ve Elbânî de “Hadis sahihtir”¹⁰⁶⁸;

Ebû Seleme b. Abdurrahman tariki ile ilgili el-Arnâvût “Hadis sahihtir. Ancak senedde yer alan Muhammed b. ‘Amr b. ‘Alkame sebebiyle bu tarik hasendir.”¹⁰⁶⁹ ve Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed de “Hadisin isnâdı hasendir.”¹⁰⁷⁰;

¹⁰⁶¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 438 (no: 5621).

¹⁰⁶² Beyhakî, *Kübrâ*, V, 350 (no: 10071), VIII, 23 (no: 15815).

¹⁰⁶³ Beyhakî, *Kübrâ*, VIII, 23 (no: 15815).

¹⁰⁶⁴ Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 109.

¹⁰⁶⁵ Ahmed, *Müsned*, XIII, 521.

¹⁰⁶⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 439.

¹⁰⁶⁷ Ahmed, *Müsned*, XIII, 87.

¹⁰⁶⁸ İbn Mâce, *Zühd* 30 (no: 4256).

¹⁰⁶⁹ Ahmed, *Müsned*, XII, 510.

¹⁰⁷⁰ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 341, X, 346.

‘Urve tarikinin râvileri hakkında olumsuz bir kanaat söz konusu olmayıp bu tarik hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹⁰⁷¹ ve Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Esed “Hadisin isnâdı sahihtir.”¹⁰⁷²;

Muhammed b. Ziyâd tarikinin râvileri güvenilirdir. Bu tarik hakkında el-Arnâvût *Müsned*’deki rivâyet için “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹⁰⁷³, İbn Hibbân’daki rivâyet için de “Hadisin isnâdı Müslim’in şartına göre sahihtir”¹⁰⁷⁴ ve Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki “Hadisin isnâdı sahihtir.”¹⁰⁷⁵;

Musa b. Yesâr ve A‘rac tariki iki ayrı senedle¹⁰⁷⁶ tek metin gelmiştir. Bu duruma işaret eden el-Arnâvût bu tarik hakkında “Hadis sahihtir. Ancak bu isnâd Muhammed b. İshak sebebiyle hasendir”¹⁰⁷⁷;

Muhammed b. Sîrîn tarikinin râvileri güvenilirdir. Bu tarik hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹⁰⁷⁸;

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tarikinin râvileri güvenilirdir. Hadisin sıhhati hakkında el-Arnâvût “Hadis sahihtir”¹⁰⁷⁹ demiştir.

İbn Ömer rivâyetine gelince; Mâlik tariki Buhârî’nin *esahhü’l-esânîd*¹⁰⁸⁰/en sahih kabul ettiği isnâdla gelmiştir.

Ubeydullah b. Ömer tariki Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla tahrîc edilmiştir. Bu tarik hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹⁰⁸¹ demiştir.

¹⁰⁷¹ Ahmed, *Müsned*, XIII, 240, XV, 290.

¹⁰⁷² Ahmed, *Müsned*, XI, 158.

¹⁰⁷³ Ahmed, *Müsned*, XV, 549.

¹⁰⁷⁴ Ahmed, *Müsned*, XVI, 78.

¹⁰⁷⁵ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, XI, 12.

¹⁰⁷⁶ Birinci tarik Muhammed b. İshâk’ın amcası Mûsâ b. Yesâr onun da Ebû Hüreyreden; ikinci tarik ise Muhammed b. İshâk’ın Ebû’z-Zinâd onun A‘rac onun da Ebû Hüreyre’den rivâyeti şeklindedir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XI, 300.

¹⁰⁷⁷ Ahmed, *Müsned*, XI, 300.

¹⁰⁷⁸ Ahmed, *Müsned*, XVI, 344.

¹⁰⁷⁹ Ahmed, *Müsned*, XVI, 300.

¹⁰⁸⁰ Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 211.

¹⁰⁸¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 305.

Cüveyriye b. Esmâ tariki de aynı şekilde Şeyhayn tarafından ittifakla tahrîc edilmiştir.¹⁰⁸²

Ayrıca Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs, Câbir b. Abdullah ve Esmâ bnt. Ebû Bekr tarafından da rivâyet edilmiştir.

Ebû Hüreyre rivâyetinin Hemmâm b. Münebbih, Humeyd, ‘Urve, Muhammed b. Ziyâd ve Muhammed b. Sîrîn tarikinın sahih; Ebû Seleme b. Abdurrahman, Musa b. Yesâr ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tariklerinin hasen olarak geldiği tespit edilmiştir.

İbn Ömer rivâyetinin ise Nâfi‘ tarafından ‘Ubeydullah b. Ömer, İmâm Mâlik ve Cüveyriye b. Esmâ tarikleriyle sahih olarak geldiği görülmektedir. Ayrıca -yukarıda ifade edildiği üzere- Abdullah b. ‘Amr, Câbir b. Abdullah ve Esmâ bnt. Ebû Bekr rivâyetlerinin de sahih oldukları kaynaklarda ifade edilmiştir.

Metin Tahlili

Burada öncelikle Ebû Hüreyre ve İbn Ömer rivâyetinin metinleri incelenecek; akabinde de bunların mukayesesi yapılacaktır.

Ebû Hüreyre’den gelen rivâyetlerin genel olarak (دَخَلَتْ امْرَأَةً النَّارَ مِنْ جِزَاءِ هِرَّةٍ لَهَا أَوْ هِرَّةٍ) (عَذَّبَتْ امْرَأَةً فِي هِرَّةٍ) cümlesiyle başladığını görmekteyiz. Ancak ‘Urve b. Zübeyr tariki (عَذَّبَتْ امْرَأَةً فِي هِرَّةٍ) şeklinde başlamıştır. Hemmâm b. Münebbih tarikinde (تَنَقَّهْمُ)¹⁰⁸³ fiili yer alırken, Müslim’de “yemeğin artığı ve kırıntıları yemek” anlamında (تَرْمِمُ)¹⁰⁸⁴; İbn Sîrîn tarikinde “isabet etmek, bulmak, almak ve nasiplenmek” anlamında (نَصِيبُ); Humeyd b. Abdurrahman tarikinın yer aldığı Ma‘mer ile İbn Mâce’de “yemek” anlamında (تَأْكُلُ) fiili bulunur ki bunların birbirine yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir. Rivâyetlerin genelinde ise (تَأْكُلُ) fiilinin yer aldığını görmekteyiz. Aynı şekilde rivâyetlerin genelinde “onu bağladı” manasında (رَبَطَتْهَا) fiili ‘Urve tarikinde “onu tuttu, engelledi” anlamında (أَمْسَكَتَهَا) fiili kullanılmıştır. Hemen hemen bütün bu fiillerin yakın anlamlı olmaları, aynı zamanda hadisın başladığı “*bir kadın ateşe/cehenneme girdi*” ve

¹⁰⁸² Beğavî, *Şerhü’s-sünne*, VI, 171.

¹⁰⁸³ “Hastalık veya başka bir sebeple iştahsızlık” anlamına gelen (فهم) 4. babdan olan fiilin sadece *if‘al* babında kullanımı olup *tefe‘ul* babından kullanımını tespit edemedik. Bkz. Sarı, *Mevârid*, s. 1266.

¹⁰⁸⁴ Bkz. Mâzerî, *Mu‘lim*, III, 304.

“bir kadına azap edildi” cümlelerinin de aynı manayı ifade etmesi hadisin mana ile rivâyet edildiğini göstermektedir.

Ebû Hüreyre rivâyetlerinde hadisin anlamını değiştirecek bir fark olmadığını, yukarıdaki farkların mana ile rivâyetten kaynaklandığını ve rivâyetlerin kediye alıkoyup ne onu besleyen ne de onun karnını doyurmasına imkan tanıyan kadının cehenneme girdiği ana teması çerçevesinde olduğu görülmektedir.

İbn Ömer rivâyeti ise Nâfi‘’den Mâlik, ‘Ubeydullâh b. Ömer ve Cüveyriye b. Esmâ tarikiyle gelmiştir.

İbn Ömer rivâyetlerinin geneli (عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ) cümlesiyle başlamışken; Dârimî rivâyeti ve Buhârî’deki iki rivâyetin birinde¹⁰⁸⁵ (دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ) cümlesiyle başlamıştır.

Kadının kediye alıkoyması ise Mâlik tarikinde (حَبَسَتْهَا), Cüveyriye tarikinde (سَحَنَتْهَا) ve Ubeydullah b. Ömer tarikinde Buhârî ve İbn Hibbân’da (رَبَطَتْهَا) Müslim’de ise (أَوْتَقَتْهَا) fiili yer almıştır. Hadisin sonunda ise “yemek” anlamında (تَأْكُلُ) fiilleri kullanılmıştır. Yukarıda belirtilen farkların ise anlamı bozmayıp mana ile rivâyetten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hüreyre rivâyetlerinin genel olarak (دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ مِنْ جِزَاءِ هِرَّةٍ لَهَا أَوْ هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا); İbn Ömer rivâyetlerinin ise (عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ) cümlesi ile başladığını görmekteyiz. İncelediğimiz rivâyetlerin anlam ve muhteva bakımından aynı olmaları önem arz etmektedir.

Değerlendirme

Söz konusu kıssanın geçtiği rivâyetlerin hiçbirinde ilgili kadının kimliği hakkında bilgi yer almamıştır.¹⁰⁸⁶ Ancak bizim incelediğimiz kıssadan da bahseden ve küsuf veya hüsun¹⁰⁸⁷ namazı hakkında Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs, Câbir b. Abdullah ve Esmâ bnt. Ebû Bekr’in rivâyetinde bu kadın hakkında bazı bilgiler yer almaktadır.

¹⁰⁸⁵ Buhârî, Bedu’l-Halk 16 (no: 3318).

¹⁰⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 431; Sââtî, *Fethu’r-rabbânî*, III, 3380.

¹⁰⁸⁷ Rivâyetinde (خَسَفَتِ الشَّمْسُ) ifadesi yer almaktadır. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XXIII, 261 (no: 15018). Muhakkik Şuayb el-Arnâvût hadisin sıhhati hakkında: “Hadis sahihtir. Bu isnâd ise Müslim’in şartına göre sahihtir.” demiştir.

Abdullah b. ‘Amr b. ‘Âs Hz. Peygamber döneminde güneş tutulması olduğunu¹⁰⁸⁸ ve bu sebeple onun Kûsûf namazı kıldırıldığını haber vermiştir. Namazdan sonra ise kendisine cennet ve cehennem arz edildiğini bildirmiş; cehennemle ilgili manzaralardan bahsederken bu kadınla ilgili (وَأَرَأَيْتُ فِيهَا امْرَأَةً طَوِيلَةً سَوْدَاءَ جَمِيرَةً، تُعَذِّبُ فِي هِرَّةٍ رَطَطَتَهَا، فَلَمْ تُطْعَمْهَا (4) وَلَمْ تَسْقِهَا) “Cehennemde kedisi sebebiyle azap edilen Himyerî, siyah uzun bir kadın gördüm. O kadın kedisini bağlamış ve ona ne yiyecek ne su vermiş, ne de onu salmış ki birtakım haşerat yesin. Nihayet kedi ölmüş.”¹⁰⁸⁹ bilgisini vermiştir.

Câbir b. Abdullah rivâyetinin bir kısmının Abdullah b. ‘Amr rivâyetiyle aynı muhtevâda olduğu¹⁰⁹⁰ ancak diğer bir kısmının ise ondan farklı olarak (وَأَرَأَيْتُ فِيهَا امْرَأَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ تُعَذِّبُ فِي هِرَّةٍ لَهَا (رَأَيْتُ فِيهَا صَاحِبَةَ الْهِرَّةِ الَّتِي رَطَطَتَهَا فَلَمْ تُطْعَمْهَا، وَلَمْ تَدْعُهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ، حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا) “... İsrâiloğulları’ndan bir kadını kendi kedisi sebebiyle azap edilirken gördüm”¹⁰⁹¹ ve (رَأَيْتُ فِيهَا صَاحِبَةَ الْهِرَّةِ الَّتِي رَطَطَتَهَا فَلَمْ تُطْعَمْهَا، وَلَمْ تَدْعُهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ، حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا) “...bağlayıp aç bırakması sebebiyle ölen kedinin sahibini gördüm.”¹⁰⁹² şeklinde ifade edildiğini görmekteyiz. Ayrıca rivâyette dikkat çeken bir ayrıntı olarak Hz. Peygamber (s.a.) (فَدَرَأَتْهُ فِي صَلَاتِي هَذِهِ) bütün bu manzaraların kendisine namazda gösterildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁸ Rivâyetlerden birinde güneş tutulmasının Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim’in vefat ettiği gün olduğu bildirilmiş; (mesela bkz. Ebû Yûsuf, Ya‘kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 54 (no: 273); Ahmed, *Müsned*, XI, 453 (no: 6868), XI, 651 (no: 7080); Abdurrezzak, *Musannef*, III, 103 (no: 4938); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, II, 217 (no: 8304)) diğer birtakım rivâyetlerde ise bu bilgiye yer verilmemiştir. Hz. Peygamber döneminde kûsûfın biri Mekke, ikisi Medine olmak üzere üç defa vuku bulduğu, bunlardan ilkinin 2 Eylül 620 salı günü Mekke’de, ikincisinin 21 Nisan 627’de, üçüncüsünün ise Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim’in vefat ettiği gün 27 Ocak 632 Pazartesi saat 09.42’de meydana geldiği belirtilmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Apaydın, Mehmet, *Rasûlullah’ın Günlüğü Medine Dönemi Yeni Kronoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 96, 97. Kûsûf rivâyetlerinin değerlendirilmesi ile ilgili bkz. Karataş, Mustafa, *Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri*, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 36 sy. 2, ss. 77-84, Ankara 2000; Coşkun, Selçuk, “Bana Arzolundu” Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadîsler ve Anlamı, *AÜİFD*, sy. 29, ss. 43-69, Erzurum 2008.

¹⁰⁸⁹ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XI, 21 (no: 6483), XI, 373 (no: 6763); Nesâî, *Kûsûf* 14 (no: 1482), 20 (no: 1496); İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 79 (no: 2838), XII, 439 (no: 5622). *Müsned* ve *Sahîh*’in muhakkiki el-Arnâvût söz konusu rivâyetlerin sıhhati hakkında: “Hadis sahihtir. Bu tarikler ise Müslim’in şartına göre sahihtir” demiştir.

¹⁰⁹⁰ Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, III, 311 (no: 1861); Ahmed, *Müsned*, XXII, 308 (no: 14417), XXIII, 261 (no: 15018); Müslim, *Kûsûf* 10 (no: 904); İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 315 (no: 1381).

¹⁰⁹¹ Müslim, *Kûsûf* 9 (no: 904).

¹⁰⁹² Müslim, *Kûsûf* 10 (no: 904).

¹⁰⁹³ Ahmed, *Müsned*, XXII, 308 (14417).

Esmâ bnt. Ebû Bekr rivâyetinde ise sadece kadından bahsedilmekte diğer iki rivâyette olduğu gibi söz konusu kadın hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹⁰⁹⁴

Söz konusu kadının -kendi döneminde- Müslüman olup da bir kedi/kedisi sebebiyle azap edilmesi meselesi daha sahabe döneminde tenkit edilmiş ve bu hususta ‘Alkame’den naklen şu bilgiye yer verilmiştir: “Hz. Âişe’nin yanında otururken Ebû Hüreyre (r.a.) çıkageldi. Âişe (r.a.) ona: ‘Bir kadına, kedisini aç ve susuz bıraktığı için azap edildiğini söyleyen sen misin!’ dedi. O da ‘Evet, ben bunu Rasûlullah’tan işittim’, dedi. Âişe (r.a.) ‘Peki, sen bu kadının ne olduğunu biliyor musun, bu kadın kediye yaptıkları ile birlikte kâfirdir. Mümine gelince o, bir kedi sebebi ile kendisine azap edilmekten çok daha mükerremdir. Bir daha Rasûlullah’tan rivâyet ederken nasıl rivâyet ettiğine dikkat et.’”¹⁰⁹⁵ dedi. Bu ifade ile Hz. Âişe’nin Ebû Hüreyre’ye çıkıştığı anlaşılmaktadır. Aslında bütün bu tetkikler hadisin metni ile ilgilidir. Bu da metin tenkidinin daha sahabe döneminde başladığı ve işletildiğinin örneklerinden biridir. Böylece hadislerde metin tenkidi yapılmadığı iddiasının çok da yerinde bir iddia olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁹⁶ İmâm Ahmed’de yer alan rivâyetin akabinde Sââtî şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu hususta Ebû Hüreyre için bir kınama söz konusu değildir. Zira o, Rasûlullah’tan kadının dinini işitmemiştir. Belki de Hz. Âişe (r.a.) Rasûlullah’tan kadının dinini işitmiştir. Öyleyse mahfuz olan mahfuz olmayana hüccettir.”¹⁰⁹⁷ Aynı zamanda bu hadisi Rasûlullah’tan sadece Ebû Hüreyre rivâyet etmemiştir ki! İbn Ömer’in de Ebû Hüreyre ile aynı muhtevada rivâyette bulunduğunu dikkate aldığımızda Ebû Hüreyre’nin rivâyeti ile ilgili bir problem olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Kıssadaki mezkur kadın hakkında Kâdî ‘İyâz (ö. 544/1149) şu bilgilere yer vermiştir:

¹⁰⁹⁴ Buhârî, Ezan 90 (no: 745).

¹⁰⁹⁵ Mesela bkz. Tayâlisî, *Müsned*, III, 28 (no: 1503); Ahmed, *Müsned*, XVI, 424 (no: 10727).

¹⁰⁹⁶ Zerkeşî, Bedreddin, *Hz. Âişe’nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 109, 110.

¹⁰⁹⁷ Böylece Sââtî hadis usûlü ile de önemli bir meseleye işaret etmiştir ki, o da mahfuz/kayıt altına alınmış olanın kayıtlanmamış olana tercih edileceğidir. Dolayısıyla Hz. Âişe’den bu kadının Müslüman olmadığına veya kafir olduğuna dair Rasûlullah’tan bir hadis nakletmiş olsaydı elbette değerlendirilecekti. Sââtî, *Fethu’r-rabbânî*, III, 3380.

“Bu kadın kâfir olup küfründen dolayı azap görmektedir. Kediye yaptığı kötü muamele de bu işin tuzu biberi olmuştur.”¹⁰⁹⁸

Kurtubî (ö. 656/1258) ise şöyle demiştir:

“Bu kıssadaki kadın, Rasûlullah’ın cehennemde gördüğü İsrâiloğulları’ndan uzun bir kadındır.”¹⁰⁹⁹;

Nevevî (ö. 676/1277) kadınla ilgili şunları söylemiştir:

“Peki bu kadının kediden ötürü cehenneme girmesine ne demeli! Hadisin zahirinden kadının Müslüman olduğu ve kedisi sebebiyle cehenneme girdiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar farklı görüşler serdedilse de işin aslı bizim dediğimiz gibidir. Kadın müslümandır ve kedi sebebiyle cehenneme girmiştir. Kadının yaptığı bu eziyet -hayvan ölene kadar devam ettiği için de- küçük gûnahtan büyük günah haline dönüşmüştür. Aynı şekilde kadının cehennemde ebedi kalacağına dair bir bilgi de yoktur”¹¹⁰⁰

İbn Hacer (ö. 852/1449) onun hakkında şu değerlendirmelere yer vermiştir:

“Müslim’de geçtiği şekliyle bir rivâyette ‘*Himyerîlidir*’, bir diğerinde ‘*İsrâiloğulları’ndandır*’, şeklindedir. Bu iki görüş arasında bir tezat söz konusu değildir. Zira Himyer’den bir grup Yahudiliğe girmiştir. Bu sebeple rivâyetin birinde kendi kabilesi olan Himyer’e nispet edilirken, diğerinde tâbî oldukları dine nispet edilmiştir. Beyhakî’nin (ö. 458/1066) *Kitabü’l-Ba’s ve’n-nüşûr* adlı eserindeki rivâyetler¹¹⁰¹ de bunu desteklemektedir. Ayrıca kıssada geçen kediye gelince, Kûsûf bölümündeki Cabir (r.a.) rivâyetinde yer alan (عَذَّبَ فِي هِرَّةٍ هَا) ibaresinden bu kedinin kadının kendi kedisi olduğu anlaşılmaktadır.”¹¹⁰²

İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) de *Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam* ve burada incelediğimiz *Kediye Eziyet Eden Kadın* kıssasını peş peşe Ma‘mer’e rivâyet etmiş ve şöyle demiştir:

¹⁰⁹⁸ Kadı ‘Îyâz, *İkmâlü’l-Mu‘lim*, III, 343, 344; VII, 178, 179; VIII, 99.

¹⁰⁹⁹ Kurtubî, *Müfhim*, V, 544.

¹¹⁰⁰ Nevevî, *Minhâc*, XIV, 240.

¹¹⁰¹ Beyhakî, *Kitabü’l-ba’s ve’n-nüşûr*, nşr. Amir Ahmed Haydar, Merkezi’l-Hadamât ve’l-Ebhâs, Beyrut 1406/1986, s.147.

¹¹⁰² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 431. Dolayısıyla herhangi bir kedi değil, kadına zimmetli olan bir canlı, Allah’ın bir emanetidir. Durum böyle olunca kadının bu kediye karşı sorumluluğu kanaatimizce daha da önem arz etmektedir.

“İbret verici bu iki kıssayı birlikte rivâyet etmem, herhangi bir kişinin kulluk görevini ihmal edip ilahi rahmete dayanmaması ve hiç kimsenin de ilahi rahmetten ümidini kesmemesi içindir.”¹¹⁰³

Zührî’nin bu açıklamasında vurguladığı, kanaatimizce de kıssanın mesajını aksettirmesi açısından önemli gördüğümüz merhamet ve ilahi rahmet kavramlarına uygun olarak Hz. Âişe’nin Ebû Hüreyre’ye çıkışması, bir kedi sebebiyle mümin bir kimseye azap edilmeyeceği ve Allah katında onun konuşmayan bir hayvan yüzünden cehenneme atılmayacak kadar değerli oluşunu delil olarak görmesiyle alakalı şu değerlendirmeye yer verilmiştir:

“Allah, Âişe’yi bağışlasın! O, burada çok önemli bir meseleden gafil davranmıştır; o da yapılan işin delâlet ettiği şu husustur: Açlıktan ölünceye kadar kedinin hapsedilmesi o kadının kalbinin donuk olmasına, Allah’ın zayıf yaratıklarına karşı katılığına ve merhamet ışıklarının kalbine girmediğine dair açık bir delildir. Cennete ise ancak merhametli olanlar girer. Allah, ancak merhametli olanlara merhamet eder. Eğer o kadın yerdekilere merhamet etseydi, Yüce Allah da ona merhamet ederdi. Şüphesiz bu ve benzeri hadisler İslâm için bir övünç kaynağı sayılmalıdır.”¹¹⁰⁴

Muhtevası bakımından imanın bir alâmeti olan merhamet merkezli olduğu gözlenen hadisi, usûl açısından da Hz. Âişe’nin “Bir daha Rasûlullah’tan rivâyet ederken nasıl rivâyet ettiğine dikkat et!”¹¹⁰⁵ sözünden Ebû Hüreyre’nin hadisi eksik veya yanlış naklettiğini sandığı anlaşılmaktadır. Ebû Hüreyre’nin rivâyetinde tek olmayıp aynı rivâyetin İbn Ömer ve tespit edebildiğimiz kadarıyla küsuf namazı ile ilgili olarak Abdullah b. ‘Amr, Câbir b. Abdullah ve Esmâ bnt. Ebû Bekr (r.a.) tarafından da rivâyet edildiği görülmektedir. Dolayısıyla mezkûr rivâyetlerin de aynı şekilde gelmesi bu konuda Ebû Hüreyre’nin zabtının doğru olduğunu göstermektedir. Nitekim hadisi değerlendiren Karadâvî de Ebû Hüreyre’nin hadisi iyi bellemediği ve

¹¹⁰³ Ma‘mer, *Câmi‘*, XI, 284 (no: 20551); Ahmed, *Müsned*, XIII, 87 (no: 7648); Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, X, 535.

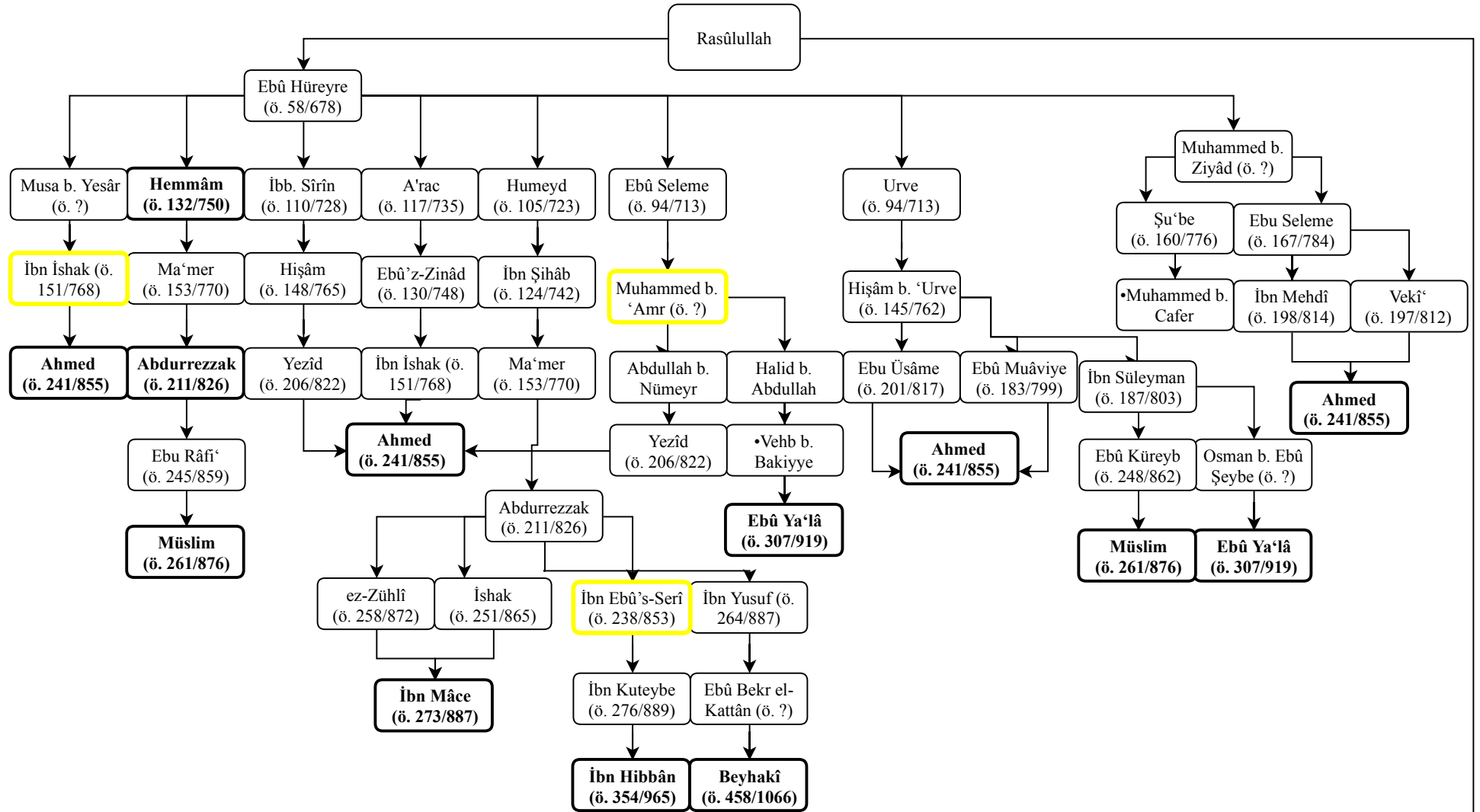
¹¹⁰⁴ Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida Yayınları, İstanbul 2011, s. 159, 160; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 359, 360. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere burada, hadisleri anlamada özellikle metin tenkidi açısından modern dönemde yeni yaklaşımlar ve metodlar konusunda Kur’ân ve hadis bilgisi sebebiyle Hz. Peygamber’den rivâyette bulunan sahabenin eleştirilmesinde Hz. Âişe’nin görüşleri sıklıkla dile getirilmiştir. Bu konuda Hz. Âişe’nin rolü hiç şüphesiz çok önemlidir. Ancak bu durumun genelleme kabul etmediği ve her zaman doğru netice vermeyip her rivâyetin ayrı ayrı değerlendirilmesi zarureti bir kez daha kendini göstermektedir. Ayrıca bu konuda hadisçilerin ortaya koydukları usûlün isabetliliği ve önemi de bu vesileyle kendini hissettirmektedir.

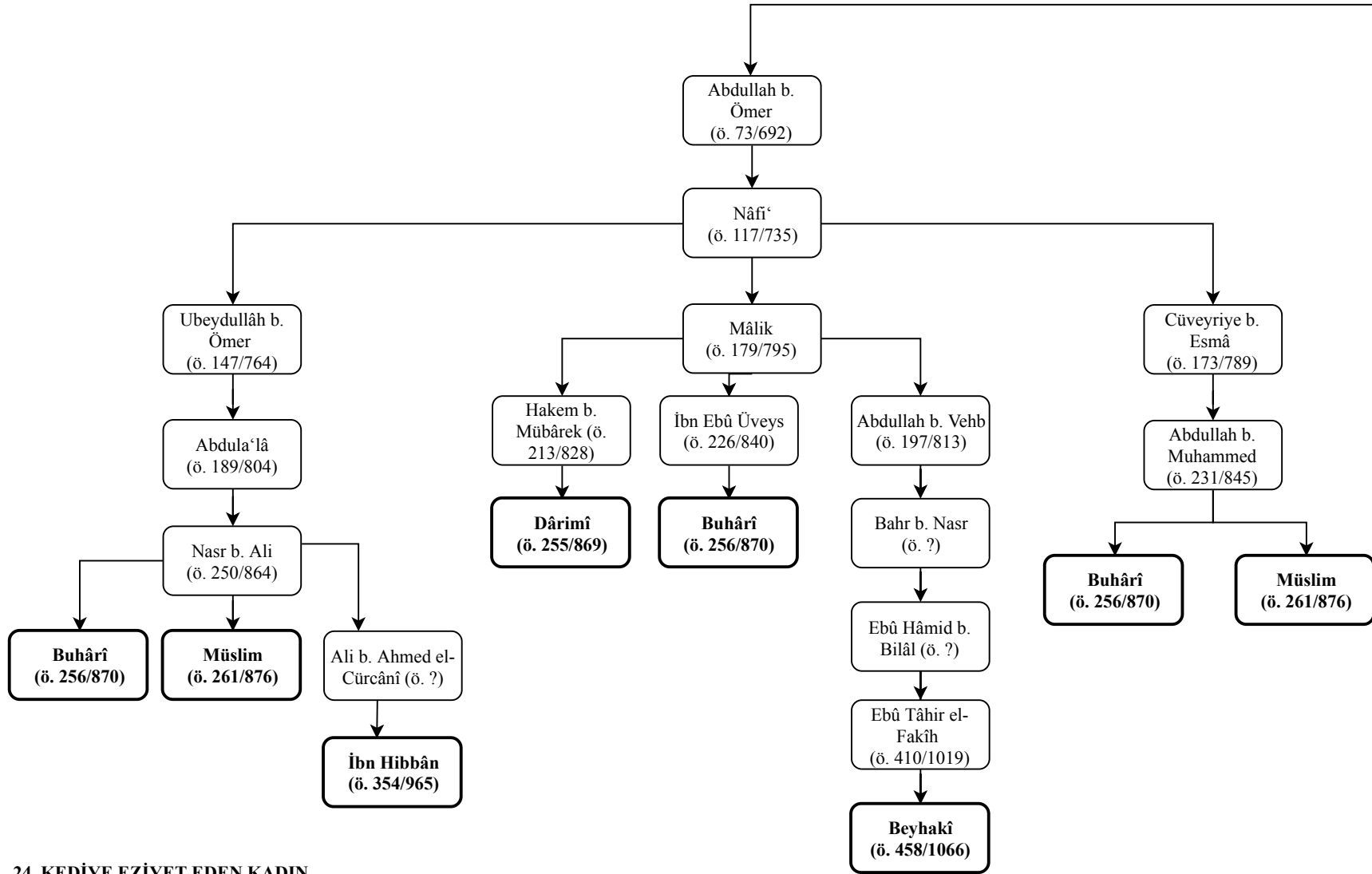
¹¹⁰⁵ Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, III, 28 (no: 1503); Ahmed, *Müsned*, XVI, 424 (no: 10727). Şuayb el-Arnâvût bu rivâyetin hasen olduğunu belirtmiştir.

rivâyeti noktasında da dikkatli olmadığı şeklindeki mezkûr söz hakkında “Ebû Hüreyre (r.a.) hadisin rivâyetinde tek kalmamıştır ki, hadisin lafzını iyi bellemediği zannedilsin. Mutlak olarak Ebû Hüreyre sahabenin en iyi ezberleyeni olduğu halde, nasıl -olur da- (hadisleri onun iyi ezberleyemediği düşünülebilir)?”¹¹⁰⁶ değerlendirmesini yapmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla muhakkik âlimler tarafından Hz. Âişe’nin Ebû Hüreyre hakkında yaptığı eleştiri doğru bulunmamış; hatta hem sened hem de metin bakımından İbn Ömer rivâyetine ilave olarak kûsûf namazının anlatıldığı rivâyetin sonunda Abdullah b. ‘Amr, Câbir b. Abdullah ve Esmâ bnt. Ebû Bekr gibi sahabe tarafından da Ebû Hüreyre’nin rivâyeti desteklenmiştir. Yine kıssanın muhtevası açısından Hz. Âişe’nin görüşünde mühim bir noktadan gafil kaldığı ifade edilen hususlardan biridir.

¹¹⁰⁶ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 160.





2.25. Kifl'in Tövbesi

Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî'nin (ö. 195/811) *ed-Duâ*'sıdır. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا ابْنُ فَضِيلٍ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ سَعْدِ مَوْلَى طَلْحَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ حَدِيثًا لَوْ لَمْ أَسْمَعْهُ إِلَّا مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ، وَلَكِنْ قَدْ سَمِعْتُهُ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِ مَرَّاتٍ. قَالَ: "كَانَ فِي نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ الْكِفْلُ لَا يَتَوَرَّعُ مِنْ ذَنْبٍ عَمِلَهُ، فَاتَّبَعَ امْرَأَةً، فَأَعْطَاهَا سِتْرَيْنِ دِينَارًا عَلَى أَنْ تُعْطِيَهُ نَفْسَهَا، فَلَمَّا قَعَدَ مِنْهَا مَقْعَدَ الرَّجُلِ مِنَ الْمَرْأَةِ اتَّعَدَتْ وَبَكَتْ، فَقَالَ: مَا يُبْكِيكِ؟ فَقَالَتْ: إِنَّ هَذَا الْعَمَلُ مَا عَمِلْتُهُ قَطُّ. فَقَالَ: أَكْرَهْتِكِ؟ قَالَتْ: لَا، وَلَكِنِّي حَمَلْتُ عَلَيْهِ الْحَاجَةَ. فَقَالَ: ادْهَبِي فَهِنَّ لَكَ، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ لَا أَغْصِي اللَّهَ أَبَدًا. قَالَ: فَمَاتَ مِنْ لَيْلَتِهِ، فَقِيلَ: مَاتَ الْكِفْلُ، فَوُجِدَ عَلَى بَابِ دَارِهِ مَكْتُوبٌ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لِلْكِفْلِ"

Sened: İbn Fudayl–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d Mevlâ Talha–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁰⁷

Rasûlullah'tan bir hadis işittim ki onu bir-iki defa işitseydim rivâyet etmezdim. Fakat onu yedi defadan fazla dinledim. Rasûlullah'ın şöyle dediğini işittim:

“İsrâiloğulları'nda hiçbir günahı işlemekten çekinmeyen Kifl adında biri vardı. Bir kadının peşine düştü ve kendisiyle beraber olmasına karşılık o kadına altmış dinar verdi. Bir kocanın karısına hazırlanması gibi o kadına Kifl hazırlık yapınca kadın titremeye başladı ve ağladı. Kifl:

– *Seni ağlatan nedir? dedi. Kadın:*

– *Bu, hiç yapmadığım bir iştir, dedi. Kifl:*

– *Ben mi seni bu işe zorladım? dedi. Kadın:*

– *Hayır, beni bu işe zorlayan ancak ihtiyacımdır, dedi. Bunun üzerine Kifl:*

– *Hadi git ve onlar (altmış dinar) da senin olsun, dedi. Kifl:*

– *Vallahi bundan sonra bir daha Allah'a asla isyan etmeyeceğim, dedi. Kifl, o gece öldü.*

¹¹⁰⁷ İbn Fudayl, Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî, *ed-Duâ*, thk. Abdulazîz b. Süleyman b. İbrahim, Dâru'r-Rüşd, Riyad 1419/1999, s. 342 (no: 146).

Denildi ki, Kifl öldü ve Kifl'in kapısında "Allah, Kifl'i bağışladı!" yazısı görüldü."

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. İbn Fudayl–Süleyman b. Mihrân A‘meş–Ebû Cafer Abdullah b. Abdullah er-Râzî –Sa‘d Mevlâ Talha–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁰⁸

2. İbn Ebû Şeybe–Yahya b. İsa–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d Mevlâ Talha–İbn Ömer.¹¹⁰⁹

3. Ahmed b. Hanbel–Esbât b. Muhammed–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d Mevlâ Talha–İbn Ömer–Rasûlullah.¹¹¹⁰

4. Tirmizî–‘Ubeyd b. Esbât–Esbât b. Muhammed–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d Mevlâ Talha–İbn Ömer–Rasûlullah.¹¹¹¹

5. Bezzâr–‘Ubeyd b. Esbât–Esbât b. Muhammed–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d Mevlâ Talha–İbn Ömer–Rasûlullah.¹¹¹²

6. Ebû Ya‘lâ–Ebû Hayseme–Esbât b. Muhammed–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d–İbn Ömer–Rasûlullah.¹¹¹³

7. İbn Hibbân–Hüseyn b. Süfyân–Kuteybe b. Sa‘îd–Ebû Bekr b. ‘Ayyâş–Esbât b. Muhammed–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘îd b. Cübeyr¹¹¹⁴–İbn Ömer–Rasûlullah.¹¹¹⁵

8. Taberânî–Muhammed b. Cafer b. A‘yan–Davud b. ‘Amr ed-Dabbî–Esbât b. Muhammed–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d Mevlâ Talha–İbn Ömer–Rasûlullah.¹¹¹⁶

¹¹⁰⁸ İbn Fudayl ed-Dabbî, *Duâ*, s. 342 (no: 146).

¹¹⁰⁹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 61 (no: 34209).

¹¹¹⁰ Ahmed, *Müsned*, VIII, 369 (no: 4747).

¹¹¹¹ Tirmizî, *Kıyâme* 48 (no: 2496).

¹¹¹² Bezzâr, *Müsned*, XII, 20 (no: 5388).

¹¹¹³ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 90 (no: 5726).

¹¹¹⁴ İbn Hibbân’da yer alan bu tarik hakkında Tirmizî şu bilgilere yer vermiştir: “Bu Ebû Bekir b. ‘Ayyâş bu hadisi A‘meş’den rivâyet etmiş ve senedinde yanılarak “Abdullah b. Abdullah Sa‘îd bin Cübeyr’den o da İbn Ömer’den” demiştir ki bu rivâyet mahfûz değildir.” Tirmizî, *Kıyâme* 48 (no: 2496).

¹¹¹⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 111 (no: 387).

¹¹¹⁶ Taberânî, *Kebîr*, XIII, 216 (no: 13942).

9. Hâkim–Muhammed b. Ahmed b. Mahbûbî–Sa‘îd b. Mes‘ûd–‘Ubeyd b. Musa–Şeybân b. Abdurrahman–A‘meş–Abdullah b. Abdullah–Sa‘d Mevlâ Talha–İbn Ömer–Rasûlullah.¹¹¹⁷

Sened Tahlili

Kifl hadisi diye de bilinen kıssayı Abdullah b. Ömer (r.a.) rivâyet etmiştir. İbn Ömer’den Sa‘d ondan Abdullah ondan da A‘meş olmak üzere tek isnâdla gelmesi sebebiyle garîbdir. A‘meş’den ise başkaları rivâyet etmiştir. Bu tarikin râvilerinin güvenilir oldukları görülmektedir. Ancak Sa‘d Mevlâ Talha Ebû Hâtim’in ifadesi ile sadece bu rivâyeti ile tanınmaktadır. Rivâyetinin azlığı sebebiyle İbn Hacer onun hakkında ‘meçhul’ hükmünü vermiştir.

İbn Ebû Şeybe dışında kaynaklarda merfû olarak yer alan rivâyetin sıhhati ve isnâdı hakkında Tirmizî şu bilgilere yer vermiştir: “Bu, hasen bir hadistir. Şeybân ve ondan başkası bu hadisi A‘meş’den merfû olarak; başka birisi ise A‘meş’den merfû olmaksızın mevkûf olarak rivâyet etmiştir. Ebû Bekir b. ‘Ayyâş bu hadisi A‘meş’den rivâyet etmiş ve senedinde yanılarak “Abdullah b. Abdullah Sa‘îd bin Cübeyr’den o da İbn Ömer’den” demiştir ki bu rivâyet mahfûz değildir.”¹¹¹⁸

Hâkim “Bu, isnâdı sahih bir hadistir, fakat Şeyhayn onu tahrîc etmemiştir.”¹¹¹⁹ demiş; Zehebî de *Telhîs*’inde ona muvafakat etmiştir.

Şuayb el-Arnâvût ise “Hadisin isnâdı zayıftır. Sa‘d Mevlâ Talha’dan sadece Abdullah b. Abdullah Ebû Cafer er-Râzî rivâyet etmiştir. Ebû Hâtim de Sa‘d Mevlâ Talha’nın *Kifl* hadisi diye bilinen hadisten başka bir hadisi bilinmiyor, demiştir. İbn Hibbân onu *Sikât*’ına almakla tesahülde bulunmuş, mütesahil davranmıştır. Diğer ricali ise güvenilirdir.”¹¹²⁰; Ebû Hayseme’nin Esbât’tan rivâyetini tahrîc eden Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed de “Hadisin isnâdı sahihtir.”¹¹²¹ demiştir.

İbn Hibbân’daki rivâyet hakkında Tirmizî “Abdullah b. Abdullah Sa‘îd bin Cübeyr’den o da İbn Ömer’den” rivâyet etmiştir ki bu rivâyet mahfûz değildir.”¹¹²²; el-Arnâvût da “Abdullah b. Abdullah er-Râzî dışında ricali sikadır. O da sünen

¹¹¹⁷ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 283 (no: 7651).

¹¹¹⁸ Tirmizî, *Kıyâme* 48 (no: 2496).

¹¹¹⁹ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 283.

¹¹²⁰ Ahmed, *Müsned*, VIII, 369, 370.

¹¹²¹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, X, 90.

¹¹²² Tirmizî, *Kıyâme* 48 (no: 2496).

sahiplerinin ricali olup sadûktur” demiştir. Bununla birlikte o, Tirmizî’nin senedle ilgili görüşüne atıfta bulunmuştur.¹¹²³

Görüşleri değerlendirdiğimizde râviler hakkında cerhi gerektiren bir durumun söz konusu olmadığını, ancak Sa’d Mevlâ Talha’nın sadece bu rivâyetiyle bilindiği kaydedilmiştir. Netice itibariyle söz konusu rivâyetin hasen olarak geldiği, ancak İbn Ömer’den A‘meş’e kadar tek isnâdla gelmesi sebebiyle de garîb olduğu anlaşılmaktadır.

Kifl hadisi diye de bilinen kıssayı Abdullah b. Ömer (r.a.) rivâyet etmiştir. İbn Ömer’den Sa’d ondan Abdullah ondan da A‘meş olmak üzere tek isnâdla gelmesi sebebiyle hadis garîbdir. İlgili rivâyetin merfû, muttasıl ve hasen olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ömer’den Sa‘îd b. Cübeyr ondan Abdullah ondan da A‘meş tarihinin ise mahfûz olmadığı anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

İbn Ebû Şeybe hariç rivâyetlerde hadisin baş tarafında İbn Ömer’in mezkûr sözü yer almaktadır.

Hadisin metnine baktığımızda Kifl’in (كَانَ الْكَفْلُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يَتَوَرَّعُ عَنْ ذَنْبٍ عَمِلَهُ) İsrâiloğulları’ndan hiçbir günahı sakınmayan bir olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Fudayl ed-Dabbî’de de hemen hemen aynı muhtevadadır. Ancak İbn Hibbân’da (كَانَ دُو الْكَفْلِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ) rivâyetin başındaki (دُو الْكَفْلِ) ifadesinin diğer kaynaklarda yer almaması dikkat çekicidir. Nitekim Şuayb el-Arnâvût bu konuda: “İmâm Ahmed ve Tirmizî’de (كَانَ الْكَفْلُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) şeklinde yer almaktadır”¹¹²⁴ bilgisine yer vermiştir.

Değerlendirme

Rivâyetlerin genelinde “cima etmek ve cinsel ilişkiye girmek” anlamına gelen (فَرَاوَدَهَا عَلَى نَفْسِهَا) ifadesi ed-Dabbî’de (عَلَى أَنْ تُعْطِيَهُ نَفْسَهَا) ve İbn Hibbân’da (فَرَاوَدَهَا عَلَى نَفْسِهَا) ifadeleriyle yer alırken; İbn Ebû Şeybe’de bununla ilgili birşey ifade edilmemiştir. Rivâyetlerde yer alan bu lafızlar da muhteva bakımından hemen hemen aynı anlamı ifade etmektedir. Hadiste İsrâiloğulları’nda Kifl adındaki kişinin Kur’ân’da ismi geçen

¹¹²³ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 112.

¹¹²⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 112.

Zülkifl¹¹²⁵ olduğu söyleyenler olmuştur.¹¹²⁶ Belki de bunun bir yansıması olarak kaynaklarda yer almadığı halde sadece İbn Hibbân'daki rivâyette (ذُو الْكِفْلِ) ifadesini görmekteyiz. Bu görüşün birkaç sebeple isabetli olmadığı belirtilmiş ve bu konuda şu bilgilere yer verilerek bu iddiaya itiraz edilmiştir:

“Birincisi, rivâyetlerde *Zülkifl* değil *Kifl* şeklinde geçmiştir. Dolayısıyla buradaki ifade şazdır.

İkincisi, Kur’ân’ın ifadesiyle Zülkifl bir peygamberdir, hâlbuki rivâyetlerde ismi geçen *Kifl*, büsbütün günahlara daldıktan sonra tövbe eden bir kimsedir.

Üçüncüsü bütün bu günahlardan tövbe ettikten sonra peygamber olmuştur, dense bu durum peygamberlik için uygun değildir.

Dördüncüsü de söz konusu rivâyette *Kifl*’in kapısında ‘Allah *Kifl*’i bağışladı’ yazıyordu. Hâlbuki o bir peygamber olsaydı Allah bu durumu ona vahiyle haber verirdi.¹¹²⁷

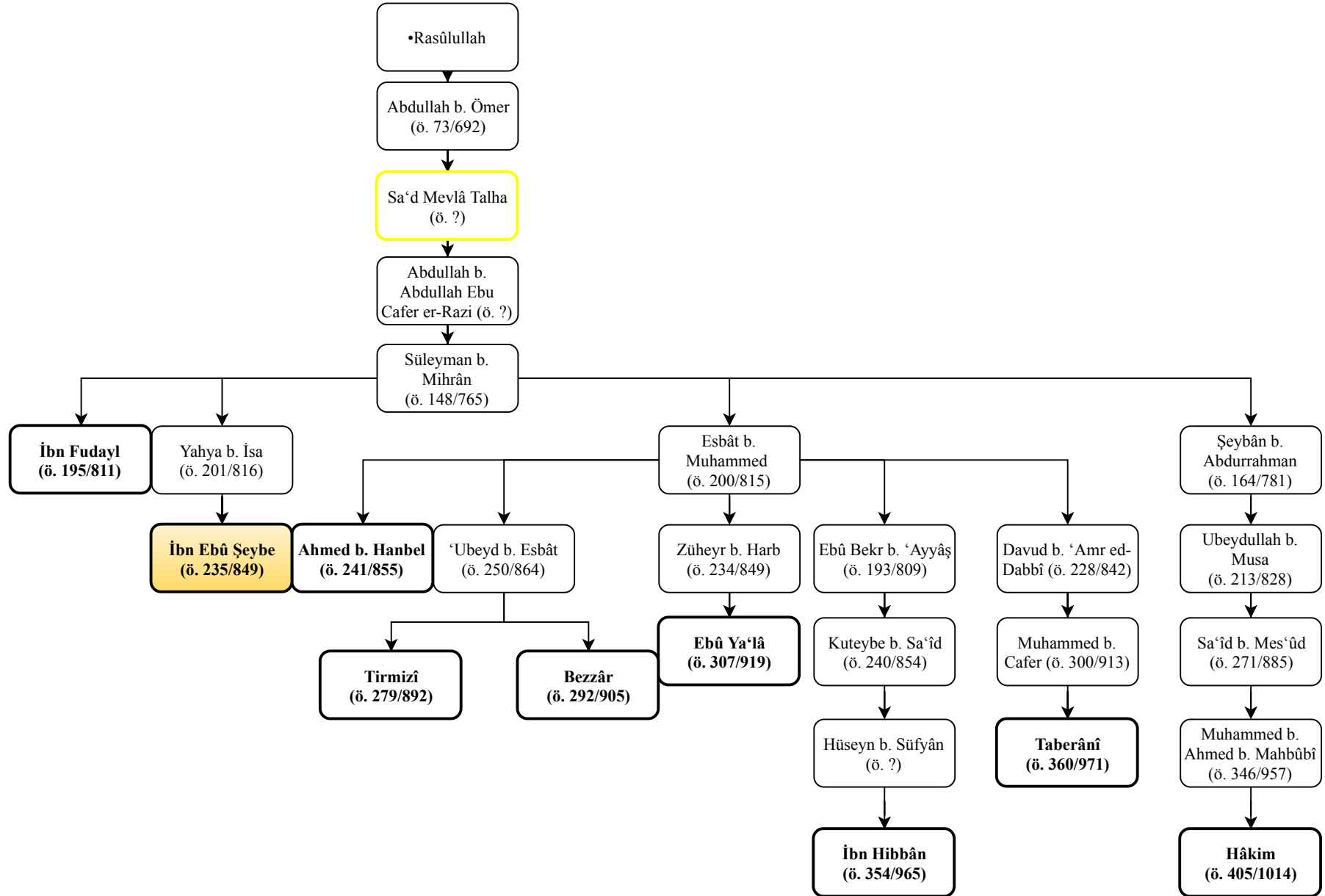
Rivâyetin sonundaki (فَقِيلَ: مَاتَ الْكِفْلُ، فَوُجِدَ عَلَى بَابِ دَارِهِ مَكْتُوبٌ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ عَفَرَ لِّلْكِفْلِ) şeklindeki kısmın temriz siğasıyla gelmesi burada râvi tasarrufu olabileceği ihtimalini düşündürmekle birlikte kaynaklarda buna dair bir bilgi yer almamaktadır. Bunun yanında *Kifl*’in kapısına bu yazının kim tarafından ve niçin yazılmış olabileceği soruları da akla gelmektedir.

Kıssada *Kifl* adında bir adam ve ihtiyacı sebebiyle ona kendini sunan bir kadından bahsedilmektedir. Söz konusu kadının iffeti, samimiyeti ve Allah’tan sakınması *Kifl*’e de tesir etmiş ve içinde bulunduğu kaygısız, Allah’tan sakınmayan ve umursamaz durumdan vazgeçip Allah’a tövbe etmiş; aynı zamanda kadına verdiği parayı da geri almamıştır. Bu durumun herhangi bir zaman ve mekânla kayıtlanmamış olması bize, insan için -kadın olsun erkek olsun- her zaman böyle bir durumun yaşanabileceğini ve böyle bir durumda ne yapılması gerektiğini çok çarpıcı bir tablo ile gözler önüne serilmiştir.

¹¹²⁵ Enbiyâ 21/85, Sâd 38/48. Bkz. Abdalbaki, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, s. 779, kfl maddesi.

¹¹²⁶ İbnü’l-‘Arabî, *Âridatü’l-Ahvezî*, IX, 306; Harman, Ömer Faruk, “Zülkifl”, *DİA*, XLIV, 569.

¹¹²⁷ İbnü’l-‘Arabî, *Âridatü’l-Ahvezî*, IX, 306.



NOT: İbn Ebû Şeybe'deki rivayetin mevkuף olarak geldiği görölmektedir.

25. KİFL'İN TÖVBESİ

2.26. Köpeğin Susuzluğunu Gideren Kimse

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvattâ'*sıdır. Rivâyet şu şekildedir:

مَالِكٌ، عَنْ مُنِيِّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ إِذْ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْرًا. فَنَزَلَ فِيهَا، فَشَرِبَ، وَخَرَجَ. فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ. يَأْكُلُ التُّرَى مِنَ الْعَطَشِ. فَقَالَ الرَّجُلُ: لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبُ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلَ الَّذِي بَلَغَ مِنِّي. فَنَزَلَ الْبُئْرَ فَمَلَأَ خُفَّهُ. ثُمَّ أَمْسَكَهُ بَيْنَهُ حَتَّى رَفَعِيَ فَسَقَى الْكَلْبَ. فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَعَفَّرَ لَهُ"

فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ لِأَجْرًا؟ فَقَالَ: "فِي كُلِّ ذِي كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ"

Sened: Mâlik–Sümei Mevlâ Ebû Bekr–Ebû Salih es-Semmân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹²⁸

"Bir adam yolculuk yaparken susuzluğu iyiden iyiye arttı. Yolu üzerinde bir kuyu buldu ve hemen o kuyuya inip iyice su içti. Kuyudan çıkan adam bir de ne görsün! Bir köpek, sıcaktan ve susuzluktan dili sarkmış vaziyette nemli/ıslak toprağı yalıyor. Adam: – 'And olsun benim çektiğim susuzluğun benzeri şiddetli bir susuzluğu bu hayvan da çekmekte,' dedi. -Bu duygularla- kuyuya indi ve ayakkabısını suyla doldurdu. Sonra ayakkabısını ağzıyla tuttu, nihayet yukarı çıkıp köpeği suladı. Bu davranışından dolayı Allah onun amelinden razı oldu ve onu bağışladı."

Sahabe:

– 'Yâ Rasûlallah! Hayvanlar hususunda bize mükâfat var mıdır?' dediler.

Rasûlullah:

– 'Evet, -kendisinde hayat olan- her diri ciğer sahibi için ecir vardır' buyurdu."

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Mâlik b. Enes–Ebû Abdullah Sümei el-Mahzûmî–Ebû Salih Zekvân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah¹¹²⁹

2. Ahmed b. Hanbel–İshak b. İsa–Mâlik–Sümei–Ebû Salih Zekvân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah¹¹³⁰

¹¹²⁸ Mâlik, *Muvattâ*, Sıfatu'n-nebî (no: 23).

¹¹²⁹ Mâlik, *Muvattâ*, Sıfatu'n-nebî (no: 23).

¹¹³⁰ Ahmed, *Müsned*, XIV, 461 (no: 8874).

3. Ahmed b. Hanbel–Yezîd–Hişâm b. Hassân–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³¹
4. Ahmed b. Hanbel–İshak el-Ezrak–‘Avf b. Ebû Cemîle el-A‘râbî–Enes b. Sîrîn¹¹³²–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³³
5. Ahmed b. Hanbel–Ravh b. ‘Ubâde–Mâlik–Sümei–Ebû Salih Zekvân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³⁴
6. Ahmed b. Hanbel–Abdussamed b. Abdulvâris–Abdurrahman b. Abdullah–Abdullah b. Dînâr–Ebû Salih Zekvân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³⁵
7. Buhârî–İshak b. Mansur el-Kevsecü–Abdussamed b. Abdulvâris–Abdurrahman b. Abdullah–Abdullah b. Dînâr–Ebû Salih Zekvân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³⁶
8. Buhârî–Abdullah b. Yusuf–Mâlik–Sümei–Ebû Salih Zekvân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³⁷
9. Buhârî–Abdullah b. Mesleme–Mâlik–Sümei–Ebû Salih Zekvân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³⁸
10. Buhârî–Hasen b. Sabbâh–İshak el-Ezrak–‘Avf b. Ebû Cemîle el-A‘râbî–Hasen ve Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹³⁹
11. Buhârî–Sa‘îd b. Telîd–Abdullah b. Vehb–Cerîr b. Hâzim–Eyyüb es-Sahtiyân–Muhammed b. Sîrîn–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹⁴⁰

¹¹³¹ Ahmed, *Müsneid*, XVI, 343 (no: 10583).

¹¹³² Burada Enes b. Sîrîn şeklinde geçen bu ismin Muhammed b. Sîrîn olduğunu kaydeden Şuayb el-Arnâvût şu bilgilere yer vermiştir: “Bu rivâyet Muhammed b. Sîrîn’in Ebû Hüreyre’den rivâyeti olarak mahfuzdur, yoksa Enes b. Sîrîn’nin değil.” Buhârî’deki (Bedü’l-Halk 17 (no: 3321).) aynı sened ve metinle yer alan rivâyet de bunu göstermektedir.

¹¹³³ Ahmed, *Müsneid*, XVI, 363 (no: 10621).

¹¹³⁴ Ahmed, *Müsneid*, XVI, 410 (no: 10699).

¹¹³⁵ Ahmed, *Müsneid*, XVI, 438 (no: 10752).

¹¹³⁶ Buhârî, Vudû‘ 33 (no: 173).

¹¹³⁷ Buhârî, Mûsâkât 10 (no: 2363).

¹¹³⁸ Buhârî, Mezâlim 24 (no: 2466).

¹¹³⁹ Buhârî, Bedü’l-Halk 17 (no: 3321).

¹¹⁴⁰ Buhârî, Enbiyâ 55 (no: 3467).

12. Buhârî-İsmail¹¹⁴¹-Mâlik-Sümei-Ebû Salih Zekvân-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴²

13. Müslim-Kuteybe b. Sa'îd-Mâlik-Sümei-Ebû Salih Zekvân-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴³

14. Müslim-İbn Ebû Şeybe-Ebû Halid el-Ahmer-Hişâm b. Hassân-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴⁴

15. Müslim-Ebû Tâhir Ahmed b. 'Amr-Abdullah b. Vehb-Cerîr b. Hâzim-Eyyüb es-Sahtiyân-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴⁵

16. Ebû Davud-Abdullah b. Mesleme-Mâlik-Sümei-Ebû Salih Zekvân-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴⁶

17. Ebû Ya'lâ-İbn Ebû Şeybe-Ebû Halid el-Ahmer-Hişâm b. Hassân-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴⁷

18. İbn Hibbân- Ebû Ya'lâ-İbn Ebû Şeybe-Ebû Halid el-Ahmer-Hişâm b. Hassân-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴⁸

19. İbn Hibbân-İsmail b. Davud b. Vardân-İsa b. Hammâd-Leys-İbn 'Aclân-Ka'ka' b. Hakîm ve Zeyd b. Eslem-Ebû Salih Zekvân-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁴⁹

20. İbn Hibbân-Ömer b. Sa'îd b. Sinân ve Hüseyin b. İdris-Ahmed b. Ebû Bekr-Mâlik-Sümei-Ebû Salih Zekvân-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁵⁰

21. Beyhakî-Ebû Adullah el-Hâfız-Muhammed b. Yakub eş-Şeybânî-Muhammed b. İsmail-Ebû Tâhir Ahmed b. 'Amr-Abdullah b. Vehb-Cerîr b. Hâzim-Eyyüb es-Sahtiyân-Muhammed b. Sîrîn-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹¹⁵¹

¹¹⁴¹ Aynî senedde yer alan ve Buhârî'nin hocası olan İsmail'in İsmail b. Ebû Üveys olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXII, 106.

¹¹⁴² Buhârî, Edeb 27 (no: 6009).

¹¹⁴³ Müslim, Âdâb 153 (no: 2244).

¹¹⁴⁴ Müslim, Âdâb 154 (no: 2244).

¹¹⁴⁵ Müslim, Âdâb 155 (no: 2244).

¹¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, Cihâd 44 (no: 2550).

¹¹⁴⁷ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, X, 423 (no: 6035).

¹¹⁴⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 110 (no: 386).

¹¹⁴⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 301 (no: 543).

¹¹⁵⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 301 (no: 544).

¹¹⁵¹ Beyhakî, *Kübrâ*, VIII, 24 (no: 15819).

Sened Tahlili

Kıssayı Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir. Ebû Hüreyre'den Ebû Salih Zekvân b. Abdullah ve Muhammed b. Sîrîn rivâyet etmiştir. Dolayısıyla azîz olarak gelmiştir.

Zekvân b. Abdullah rivâyeti Abdullah b. Dînâr, Sümei, Ka'ka' b. Hakîm ve Zeyd b. Eslem tarikleri ile gelmiştir. Abdullah b. Dînâr tariki oğlu Abdurrahman dışında güvenilir olup râviler Şeyhayn'ın ricalidir. Abdurrahman ise zayıf görülmüştür. Nitekim rivâyetin sıhhati hakkında "Hadis sahihtir, ancak bu isnâd hasendir." diyen Şuayb el-Arnâvût râvi Abdurrahman'la ilgili "Onun hakkında söylenenler hadisi sahih derecesinden çıkarmıştır. O ancak mütâbaat ve şahit hususunda kendisine itibar edilenlerdendir."¹¹⁵²;

Sümei tarikine gelince bu tarikin râvileri İmâm Mâlik'ten rivâyet etmişlerdir. Bu tariki İmâm Buhârî ve Müslim ittifakla tahrîc etmiş¹¹⁵³ olup söz konusu tarikin râvileri hakkında herhangi bir olumsuzluk belirtilmemiştir. Onların güvenilir oldukları anlaşılmaktadır. Elbânî rivâyetin sıhhati hakkında "Hadis sahihtir"¹¹⁵⁴; el-Arnâvût da *Müsned*'de yer alan rivâyet için "Hadisin isnâdı Müslim'in şartına göre sahihtir."¹¹⁵⁵ ve İbn Hibbân'daki rivâyet içinse "Hadisin isnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir"¹¹⁵⁶;

Ka'ka' b. Hakîm ve Zeyd b. Eslem rivâyeti tek tarikle gelmiştir. Bu tarikin râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. İlgili tarikin sıhhati hakkında Şuayb el-Arnâvût "Hadisin isnâdı hasendir. Ricali güvenilir olup sahih'in ricalidir. Ancak İbn Aclân sadûktur."¹¹⁵⁷ demiştir

Muhammed b. Sîrîn rivâyeti Eyyüb Es-Sahtiyân, Hasen el-Basrî ve Hişâm b. Hassân olmak üzere üç tarikle gelmiştir.

Eyyüb es-Sahtiyân tarikin râvileri güvenilir olup bu tariki Buhârî ve Müslim ittifakla;¹¹⁵⁸ Hasen el-Basrî ve 'Avf tarikini İmâm Ahmed b. Hanbel ve Buhârî,¹¹⁵⁹

¹¹⁵² Ahmed, *Müsned*, XVI, 438.

¹¹⁵³ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, II, 229, 230.

¹¹⁵⁴ Ebû Dâvûd, Cihâd 44 (no: 2550).

¹¹⁵⁵ Ahmed, *Müsned*, XIV, 461.

¹¹⁵⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 302.

¹¹⁵⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 301.

¹¹⁵⁸ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, VI, 166, 167.

¹¹⁵⁹ Bu tarik *Müsned*'de 'Avf'ın İbn Sîrîn'den rivâyeti olarak görünürken Buhârî'de 'Avf'ın Hasen el-Basrî'den onun da İbn Sîrîn'den rivâyeti olarak görünmektedir. Bu rivâyet için el-Arnâvût sahihtir, demiştir. Bkz. *Müsned*, XVI, 343.

Hişâm b. Hassân tarikini ise İmâm Ahmed b. Hanbel ve Müslim tahrîc etmiştir. Bu tarik hakkında el-Arnâvût “Bu hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹¹⁶⁰ demiştir.

Ebû Hüreyre’den Ebû Salih Zekvân b. Abdullah ve Muhammed b. Sîrîn tarikleri ile gelen tüm rivâyetlerin merfû ve muttasıl olduğu görülmektedir.

Zekvân b. Abdullah rivâyeti Abdullah b. Dînâr, Ka’ka’ b. Hakîm ve Zeyd b. Eslem tarikleri hasen; Sümeiye tariki ise sahih;

Muhammed b. Sîrîn rivâyeti Eyyûb Es-Sahtiyân, Hişâm b. Hassân, Hasen el-Basrî ve ‘Avf olmak üzere sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Rivâyetlerin kaynaklarda (بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ إِذِ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ) cümlesi ile başladığını ve birbirinin aynı olduğunu görmekteyiz. Yine bu rivâyetler Hz. Peygamber’e ashabin (فِي كُلِّ ذَاتِ كَيْدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ) sorusu ve onun da ashaba cevabı (يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ لَأَجْرًا؟) ile noktalanmaktadır.

Burada dikkat çeken bir durum da Ebû Salih Zekvân’dan Sümeiye tariki yukarıda ifade edildiği gibi gelirken; Abdullah b. Dînâr tariki İmâm Ahmed ve Buhârî’de (أَنَّ رَجُلًا (رَأَى كَلْبًا يَأْكُلُ التَّرَى مِنَ الْعَطَشِ، فَأَخَذَ الرَّجُلُ خُفَّهُ، فَجَعَلَ يَعْرِفُ لَهُ بِهِ الْمَاءَ حَتَّى أَرَوَاهُ، فَشَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ، فَأَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ) ifadesiyle birbirine benzer ve daha özet olarak yer aldığı görülmektedir. Aynı şekilde İbn Hibbân’da yer alan Ebû Salih Zekvân’dan Ka’ka’ b. Hakîm ve Zeyd b. Eslem tarikleri tek senedle gelmiş ve (دَنَا رَجُلٌ إِلَى بَيْتٍ، فَتَنَزَّلَ فَشَرِبَ مِنْهَا وَعَلَى الْبَيْتِ كَلْبٌ يَلْهَثُ، فَرَجَمَهُ، فَتَنَزَّعَ إِخْدَى خُفِّهِ، (فَعَرَفَ لَهُ فُسْقَاهُ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ، فَأَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ) şeklinde muhtasar olarak yer almıştır. Ancak bunlar arasında anlamı değiştirecek bir fark göze çarpmamaktadır.

Muhammed b. Sîrîn rivâyetine gelince İmâm Ahmed, Buhârî, Müslim, Ebû Ya’lâ, İbn Hibbân ve Beyhakî’de yer almaktadır. Muhammed b. Sîrîn’den Hişâm tariki ile gelen rivâyetler İmâm Ahmed, Müslim, Ebû Ya’lâ ve İbn Hibbân’da yer almakta ve (أَنَّ امْرَأَةً بَعِثًا رَأَتْ كَلْبًا فِي يَوْمٍ حَارٍّ يُطِيفُ بَيْتَ) cümlesiyle başlayıp metinleri aynıdır. Burada “fahişe bir kadın” ifadesi ise oldukça dikkat çekmektedir.

¹¹⁶⁰

Ahmed, *Müsned*, XIV, 343.

Eyyüb tariki ile gelen rivâyetler İmâm Buhârî, Müslim ve Beyhakî'de yer almakta ve (بَيْنَمَا كَلَبُ يُطِيفُ بِرَكْبَةٍ كَادَ يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ) cümlesiyle başlamış olup rivâyetin metninde farklılık yoktur.

‘Avf ve Hasen tariki ile gelen rivâyetler İmâm Ahmed ve Buhârî’de yer almış ve (عُفِرَ لَامْرَأَةٍ مُومِسَةٍ مَرَّتْ بِكَلْبٍ عَلَى رَأْسِ رَكْبٍ يَلْهَثُ قَدْ كَادَ يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ) cümlesiyle başlamaktadır.

Muhammed b. Sîrîn'den gelen bu üç tarike baktığımızda aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edildiğini görmekteyiz ki, kanaatimizce bu da rivâyetlerin mana ile nakledildiğini göstermektedir. Ancak diğer iki tarikten farklı olarak Eyyüb es-Sahtiyân tarikinde kayda değer bir ziyade yer almaktadır ki o da (إِذْ رَأَتْهُ بَغِيٌّ مِنْ بَعَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ) “İsrâiloğulları’ndan fahişe bir kadın onu gördüğü zaman” ifadesidir. Bu ifade ne Muhammed b. Sîrîn ne de Ebû Salih Zekvân b. Abdullah rivâyetlerinde yer almaktadır.

Zekvân ile İbn Sîrîn rivâyeti arasındaki farklara gelince; Ebû Salih tarikiyle gelen rivâyette köpeğe su veren kimse rivâyetlerde (أَنَّ رَجُلًا/بَيْنَمَا رَجُلٌ) şeklinde erkek iken, İbn Sîrîn tarikiyle gelen rivâyette köpeğe su veren kimse (أَنَّ امْرَأَةً بَغِيًّا/بَغِيٌّ مِنْ بَعَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ) ifadesinde olduğu üzere bir kadın, hem de fahişe bir kadındır.

Ebû Salih tarikiyle gelen rivâyetin sonunda (قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي هَذِهِ الْبَهَائِمِ لَأَجْرًا؟ فَقَالَ: (فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ) sahabenin sorusu ve Hz. Peygamber’in cevabı varken, İbn Sîrîn tarikiyle gelen rivâyetlerde bu son kısım bulunmamaktadır.

Ebû Salih Zekvân rivâyeti kıssayı daha tafsilatlı anlatırken, İbn Sîrîn rivâyetinin daha muhtasar olduğu görülmektedir.

Değerlendirme

Hadisin değerlendirilmesiyle ilgili şerhlere baktığımızda birçoğunun köpeğe merhamet gösteren kimsenin Ebû Salih Zekvân rivâyetlerinde erkek; İbn Sîrîn rivâyetlerinde ise kadın şeklinde gelmesine değinmediğini görmekteyiz. Arap dilinin kullanımı açısından bir bilgi olarak şu kayıt dikkat çekicidir:

“ (بَغِيٌّ) kelimesi (زانية) manasındadır. Aslı (بغويا) begûyâ olup burada (بغية) beğiyye denmemiştir. Çünkü (فعلول) faûl vezni ism-i fâil anlamında ise hem müzekker hem de

müennes için kullanılır.”¹¹⁶¹ Bununla birlikte İbn Sîrîn rivâyetinin Hişâm ve Avf tariklerinde yer alan (أَنَّ امْرَأَةً بَغِيًّا) ve (لَا امْرَأَةً مُؤْمِسَةً) ifadeleri aynı zamanda Eyyüb tarikindeki (رَأَتْهُ بَغِيًّا مِنْ بَغَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ فَتَزَعَّتْ مُوقَهَا، فَاسْتَقَتَّ لَهُ بِهِ، فَسَقَّتْهُ) ifadelerde fiillerin ve zamirlerin müennes/dişil kullanımı burada (بَغِيًّا) kelimesinin Arap dili açısından hem kadın hem de erkek için müşterek kullanımı için makul ve isabetli görünmemektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) (بَغِيًّا) kelimesinin mutlak anlamda müennes/kadın için kullanıldığını bildirdikten sonra, hadisin daha önce *Tahâret* ve *Şûrb* bölümlerinde geçtiğini ve burada köpeğin susuzluğunu giderenin bir adam olduğunu hatırlatmıştır. Bu durumu da kıssanın farklı zamanlarda tekrarı şeklinde izah etmiştir.¹¹⁶²

Aynî (ö. 855/1452) ise burada kıssanın taaddüdü/aynı olayın birden çok meydana gelmesini temriz siğası ile zikretmiş ve şu bilgiye yer vermiştir: “Kanaatimce burada kıssa hem erkek hem de kadın için ayrı ayrı vuku bulmuştur. Zira rivâyetler bunu kesin olarak bildirmektedir.”¹¹⁶³

Rivâyetlerdeki köpeğe merhametle yaklaşp onu susuzluğunu gideren kimsenin, kadın veya erkeğin birbirine cem ve teviline imkân gözükmemektedir. Bu durumda Aynî’nin görüşünün makul ve rivâyet tekniği açısından daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Rivâyetin Zekvân tarikinde müzekker, İbn Sîrîn tarikinde ise müennes olarak yer alan kimsenin kimliği hakkında Eyyüb es-Sahtiyân’ın İbn Sîrîn’den rivâyetinde (بَغِيًّا مِنْ) şeklindeki ifade bu kadının *İsrâiloğulları’ndan fahişe bir kadın* olduğunu göstermektedir.¹¹⁶⁴ Şerhlerde bu konuya pek değinilmemiş, ancak İbn Hacer “Bu adamın ismi hususunda herhangi bir bilgiye rastlamadım.”;¹¹⁶⁵ Mustafa Dîbbuğa da Buhârî’ye yaptığı talikatta: “Bu adam, isimlendirilmemiştir. O, İsrâiloğullarındandır. Bu olay da onlar zamanında meydana gelmiş olaylardır.”¹¹⁶⁶ demiştir.

¹¹⁶¹ İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, I, 149; Kurtubî, *Müfhim*, V, 545; Nevevî, *Minhâc*, XIV, 242; İbn Melek, *Mebârik*, I, 275.

¹¹⁶² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 631.

¹¹⁶³ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, XVI, 54.

¹¹⁶⁴ Müslim, *Âdâb* 155 (no: 2245).

¹¹⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, V, 41.

¹¹⁶⁶ Buhârî, *Vudû’* 33 (no: 173).

Rivâyetin sonunda *Allah'ın kuluna teşekkürü*, kulunu takdir etmesi, onun amelini kabul etmesi ve davranışı sebebiyle onu mükâfatlandırması¹¹⁶⁷ şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca kıssa ile ilgili bir takım fikhî istinbatlarda bulunulmuş ve bu bağlamda “şer‘u men kablena” ilkesine atıfta bulunulmuştur.¹¹⁶⁸

Eyyüb rivâyetinde köpeğin susuzluğunu gideren kadının bir fahişe olduğu ve bu iyiliği sebebiyle Allah'ın kendisini affettiği anlaşılmaktadır. Bu durum yadırganmış olmalı ki, sahabeden bir kısmı Hz. Peygamber sözünü bitirdikten sonra “*Ey Allah'ın Elçisi! Hayvanlar hususunda bizler için bir mükâfat var mıdır?*” sorusunu sorma ihtiyacı hissetmiştir. Bu soruyu ise sahabeden Sürâka b. Mâlik b. Cü‘şüm’ün sorduğu¹¹⁶⁹ bildirilmiştir.

İnsanoğlu bu dünyada yalnız olmayıp Allah birtakım hayvan hatta bitki ve eşyayı da onun kullanım ve istifadesine sunmuştur. Bu anlamda özellikle birlikte yaşadığı ve evcil hayvanlar diye isimlendirdiğimiz hayvanlarla mesai ve irtibatının daha fazla olması hasebiyle onlara olan muamelesine dikkat etmek zorundadır. Zira onların kendilerini ifade etmeye imkânları yoktur. Ayrıca yeryüzünün her şeyiyle insana emanet edildiği düşünüldüğünde bu, insan için farklı bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir.

Söz konusu rivâyetler incelendiğinde gerek kediye eziyet ederek onun ölümüne sebep olan kadının kıssasında¹¹⁷⁰ görüldüğü gibi, gerekse bu rivâyette Kur’ân’ın temel öğretileri ile Hz. Peygamber’e sahabeden bazılarının ve yukarıda geçtiği üzere Sürâka b. Mâlik’in “*Ey Allah'ın Elçisi! Hayvanlar hususunda bizler için bir mükâfat var mıdır?*” şeklindeki sorularına âlemlere rahmet olarak gönderilen¹¹⁷¹ Rasûlullah’ın verdiği cevap bize, her canlı mahlûkun hakkına riâyet etmek ve onları gözetmekten dolayı ecir; onlara yapılan haksız davranış ve zulümlerden dolayı da insana ceza verildiğini göstermektedir.¹¹⁷²

¹¹⁶⁷ Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa’d et-Tücîbî, *el-Müntekâ şerhu’l-Muvâttâ*, Tab‘atu’s-Saâde, I-VII, Kahire 1332, VII, 244; Kadı İyâz, *İkmâl*, VII, 180; Nevevî, *Minhâc*, XIV, 242; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, V, 52; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, XII, 207.

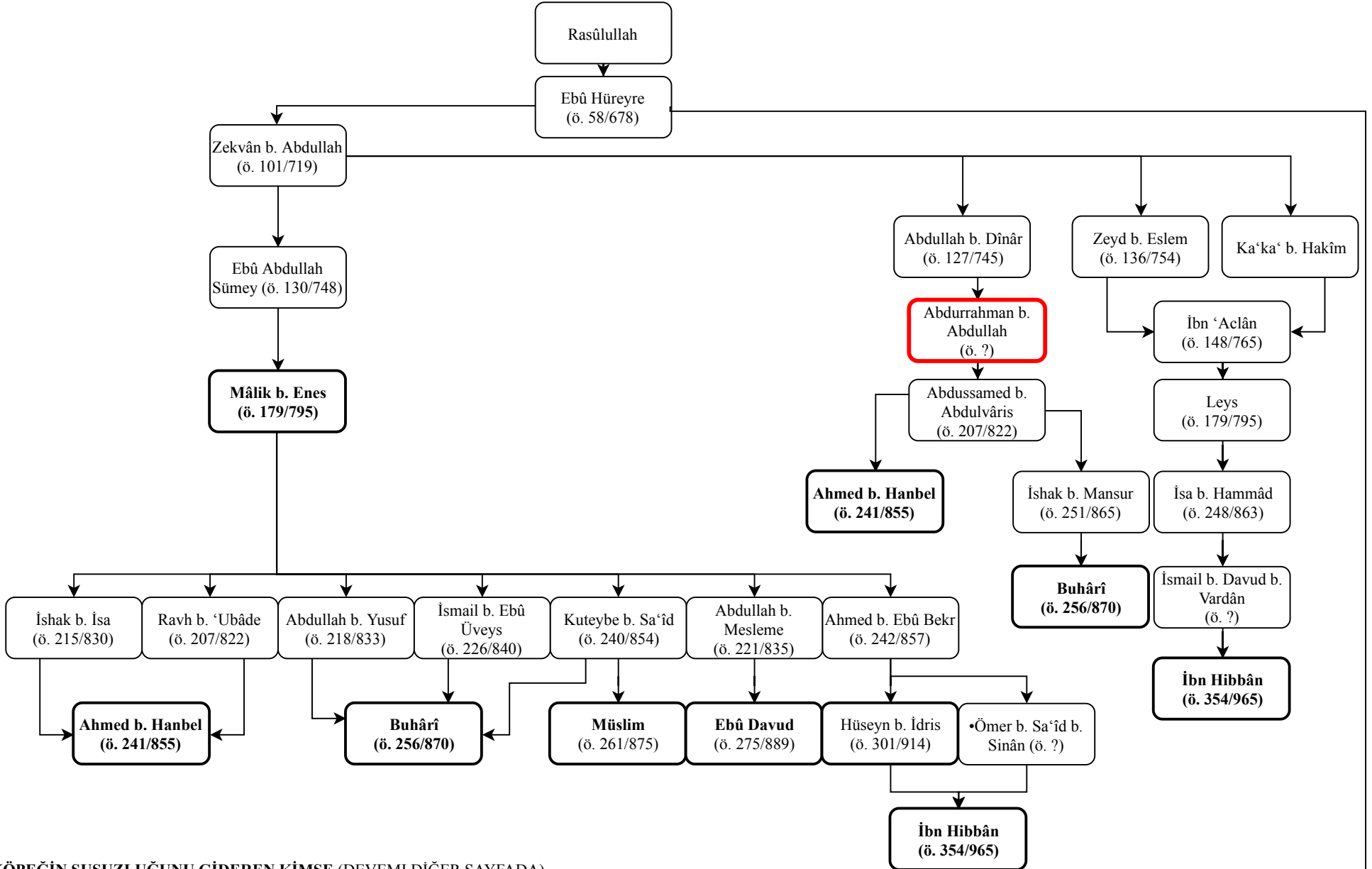
¹¹⁶⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 364, V, 52-54; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, XVI, 54.

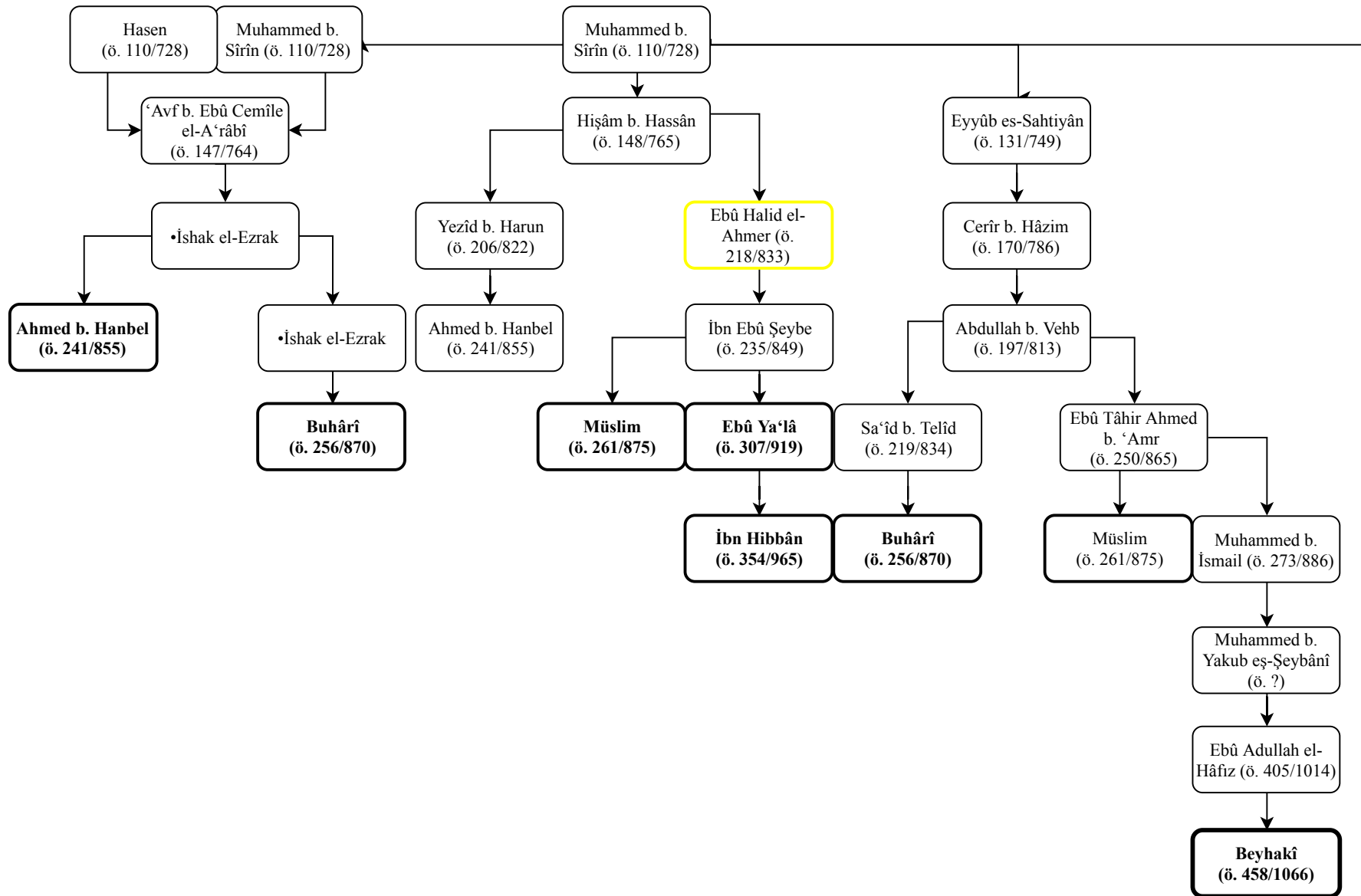
¹¹⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, V, 53; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, XII, 207.

¹¹⁷⁰ Bkz. 26. Kıssa.

¹¹⁷¹ Enbiyâ 21/107.

¹¹⁷² Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 160.





2.27. Mağarada Üç Güzel İnsan

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak Ebû Davud et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا عِمْرَانُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَعَنْ أَبِي عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَتَوَدُّونَ لِأَهْلِيهِمْ، فَأَصَابَتْهُمْ السَّمَاءُ فَلَحِقُوا إِلَى جَبَلٍ، فَوَقَعَ عَلَيْهِمْ حَجَرٌ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: قَدْ عَفَا الْأَثَرُ، تَرَوْنَ قَدْ وَقَعَ الْحَجَرُ وَلَا يَعْلَمُ بِمَكَانِكُمْ إِلَّا اللَّهُ، فَادْعُوا اللَّهَ بِأَوْثَقِ أَعْمَالِكُمْ، فَقَالَ أَحَدُهُمْ: اللَّهُمَّ، إِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي وَالِدَانِ، فَكُنْتُ أَحْلُبُ لَهُمَا فِي إِنَائِهِمَا، فَإِذَا أَتَيْتُهُمَا وَهُمَا نَائِمَانِ فُتُّتُ قَائِمًا حَتَّى يَسْتَيْقِظَا مَعِيَ اسْتَيْقِظَا، وَكَرِهْتُ أَنْ يَدُورَ وَسْنُهُمَا فِي رُؤُوسِهِمَا، فَإِذَا اسْتَيْقِظَا شَرِبَا، فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ رَجَاءَ رَحْمَتِكَ وَخَشْيَةِ عَذَابِكَ، فَفَرِّجْ عَنَّا قَالَ: فَرَزَ ثُلُثُ الْحَجَرِ، قَالَ: وَقَالَ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ، إِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنَّهَا كَانَتْ امْرَأَةً تَعْجِبُنِي، فَأَبْتُ أَنْ تُمَكِّنَنِي مِنْ نَفْسِهَا حَتَّى جَعَلْتُ لَهَا جُعْلًا، فَلَمَّا أَخَذْتُهَا وَفَرَزْتُ لَهَا نَفْسَهَا وَجُعْلَهَا، فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ إِنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ خَشْيَةَ عَذَابِكَ وَرَجَاءَ رَحْمَتِكَ، فَفَرِّجْ عَنَّا، قَالَ: فَرَزَ ثُلُثُ آخَرُ، وَقَالَ الثَّلَاثُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ إِنِّي اسْتَأْجَرْتُ أَجِيرًا يَعْمَلُ لِي يَوْمًا، فَعَمِلَ، فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ أَعْطَيْتُهُ أَجْرَهُ فَتَسَخَّطَهُ وَمَا يَأْخُذُ فَأَخَذْتُ أَجْرَهُ، وَوَفَّرْتُ عَلَيْهِ حَتَّى صَارَ مِنْ كُلِّ الْمَالِ، ثُمَّ أَتَانِي يَطْلُبُ أَجْرَهُ، فَقُلْتُ: خُذْ هَذَا كُلَّهُ لَكَ، وَلَوْ شِئْتُ لَمْ أُعْطِهِ إِلَّا أَجْرَهُ، فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ إِنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ رَجَاءَ رَحْمَتِكَ وَخَشْيَةِ عَذَابِكَ، فَفَرِّجْ عَنَّا قَالَ: فَرَزَ الثُّلُثُ الْآخَرُ، وَخَرَجُوا بِتَمَاشُونَ“

Sened: a. Tayâlisî–İmrân–Katâde–Sa‘îd b. Ebû’l-Hasen–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.

b. Tayâlisî–Ebû ‘Avâne–Katâde–Enes–Rasûlullah.¹¹⁷³

“Sizden öncekilerden üç kişi ailelerinin geçimini temin etmek için yola koyuldu. Yolda yağmur bastırdı da bir dağa sığındılar. -Bu sırada- üzerlerine bir kaya düştü -ve mağaranın ağzını kapattı.- Onlardan biri diğerlerine:

İzlerimiz silindi, görüyorsunuz kaya da düştü. Yerinizi ancak Allah bilir. Öyleyse Allah’a en sağlam amellerinizle dua ediniz, dedi.

Bunun üzerine içlerinden biri:

– “Allahım! Biliyorsun, benim bir anne-babam vardı. Ben o ikisi için kaplarına süt sağar ve onlara verirdim. -Bir gün- geldiğimde o ikisini uyur buldum. Onlar ne zaman uyanırlarsa uyansınlar, o zamana kadar onları ayakta bekledim. Onları uyandırmayı hoş görmedim. Her ne zaman uyandılar sütlerini içtiler. Eğer ben bunu

¹¹⁷³ Tayâlisî, *Müsned*, III, 504 (no: 2126).

sadece senin rahmetini umarak ve azabından sakınarak yaptıysam bizi -buradan- kurtar, dedi. Kayanın üçte biri aralandı, dedi. Diğer:

– “Allahım! Biliyorsun, benim hoşlandığım bir kadın vardı. Kendisine bir miktar ücret verinceye kadar benimle birlikte olmaktan yüz çevirdi. Onu (içeri) alınca namusuna dokunmaktan sakındım ve verdiğim ücreti de geri almadım. Eğer ben bunu sadece senin rahmetini umarak ve azabından sakınarak yaptıysam bizi -buradan- kurtar, dedi. Kayanın diğer üçte biri aralandı, dedi. Üçüncüsü:

– “Allahım! Biliyorsun, yevmiye usûlü çalışan bir işçi tutmuştum da o bana çalışmıştı. Akşam olunca ücretini kendisine teslim ettim. Fakat onu az gördü ve almadı. Ben de bu ücreti bir sürü oluncaya değin çoğalttım. Sonra ücretini istemek üzere bana geldi. Bunun üzerine ben de: ‘Bunları al, hepsi senindir’ dedim. Dileseydim ona ancak ücretini verebilirdim. Eğer ben bunu sadece senin rahmetini umarak ve azabından sakınarak yaptıysam bizi -buradan- kurtar, dedi. Kayanın üçte biri aralandı, dedi. Bunun üzerine kalan üçte birlik kısım da açıldı ve birlikte yürüyerek çıktılar.”¹¹⁷⁴

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1a. Tayâlisî-‘İmrân b. el-Kattân-Katâde-Sa‘îd b. Ebû’l-Hasen-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.

1b. Tayâlisî-Ebû ‘Avâne-Katâde-Enes b. Mâlik-Rasûlullah.¹¹⁷⁵

2. Ahmed b. Hanbel-Mervân b. Muâviye-Ömer b. Hamza-Sâlim-Abdullah b. Ömer-Rasûlullah.¹¹⁷⁶

3. Ahmed b. Hanbel-Yahya b. Hammâd-Ebû ‘Avâne-Katâde-Enes-Rasûlullah.¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁴ Bu üç kişinin kimliği ile ilgili bir bilgiye rastlanmadığı belirtilmiştir. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 619) Ancak Taberânî’nin *Duâ*’sında ‘Ukbe b. ‘Âmir el-Cühenî’den gelen zayıf bir rivâyette (إِنَّ ثَلَاثَةً نَفَرٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) *İsrâiloğulları*’ndan üç kişi kaydı yer almaktadır. (bkz. Taberânî, *ed-Duâ*, s. 80 (no: 195).) Ebû Hüreyre ve Enes (r.a.) rivâyetinde *bu üç kişinin ailelerinin rızkı için yola koyuldukları*; Sâlim’in İbn Ömer’den rivâyetinde (Buhârî, *İcâre* 12 (no: 2272); Müslim, *Rikâk* 100 (no: 2743)) *gecelemek için rivâyetlerin genelinde ise yağmur sebebiyle bir mağaraya sığındıkları, ancak bir kayanın mağaranın ağzını kapattığı ve onların da içerde mahsur kaldıkları* bilgisi yer almaktadır.

¹¹⁷⁵ Tayâlisî, *Müsned*, III, 504 (no: 2126).

¹¹⁷⁶ Ahmed, *Müsned*, X, 180 (no: 5973).

¹¹⁷⁷ Ahmed, *Müsned*, XIX, 438 (no: 12454).

4. Ahmed b. Hanbel–İsmail b. Abdulkarîm–Abdussamed b. Ma‘kil–Vehb b. Münebbih–Nu‘mân b. Beşîr–Rasûlullah.¹¹⁷⁸
5. Buhârî–Yakub b. İbrahim–Ebû ‘Âsım–İbn Cüreyc–Musa b. ‘Ukbe–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁷⁹
6. Buhârî–Ebû’l-Yemân–Şuayb–Zührî–Sâlim–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁸⁰
7. Buhârî–İbrahim b. Münzir–Ebû Damre Enes b. ‘Îyâz–Musa b. ‘Ukbe–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁸¹
8. Buhârî–İsmail b. Halil–Ali b. Müshir–‘Ubeydullâh b. Ömer–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁸²
9. Buhârî–Sa‘îd b. Ebû Meryem–İsmail b. İbrahim b. ‘Ukbe–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁸³
10. Müslim–Muhammed b. İshak–Enes b. ‘Îyâz–Musa b. ‘Ukbe–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁸⁴
11. Ebû Davud–Muhammed b. ‘Alâ–Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme–Ömer b. Hamza–Sâlim–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁸⁵
12. Bezzâr–İbrahim b. Sa‘îd el-Cevherî–Abdussamed b. en-Nu‘mân–Haneş b. el-Hâris–Hâris b. Lakîr–Ali b. Ebû Tâlib–Rasûlullah.¹¹⁸⁶
13. İbn Hibbân–Hasen b. Süfyân–Muhammed b. Beşşâr–Ebû ‘Âsım–İbn Cüreyc–Musa b. ‘Ukbe–Nâfi‘–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁸⁷
14. İbn Hibbân–Fazl b. Hubâb–‘Amr b. Merzûk–‘İmrân b. el-Kattân–Katâde–Sa‘îd b. Ebû’l-Hasen–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹⁸⁸

¹¹⁷⁸ Ahmed, *Müsned*, XXX, 366 (no: 18417).

¹¹⁷⁹ Buhârî, *Buyû* 98 (no: 2215).

¹¹⁸⁰ Buhârî, *İcâre* 12 (no: 2272).

¹¹⁸¹ Buhârî, *Müzâraât* 12 (no: 2333).

¹¹⁸² Buhârî, *Enbiyâ* 55 (no: 3465).

¹¹⁸³ Buhârî, *Edeb* 5 (no: 5974).

¹¹⁸⁴ Müslim, *Rikâk* 100 (no: 2743).

¹¹⁸⁵ Ebû Dâvûd, *Buyû* 29 (no: 3387).

¹¹⁸⁶ Bezzâr, *Müsned*, III, 119 (no: 906).

¹¹⁸⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 178 (no: 897).

¹¹⁸⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 251 (no: 971).

15. Taberânî–Ahmed b. Huleyd el-Halebî–Muhammed b. İsa et-Tabbâ‘–Eş‘as b. Şu‘be–Haneş b. el-Hâris–Hâris b. Lakît–Ali b. Ebû Tâlib–Rasûlullah.¹¹⁸⁹

16. Taberânî–Ebû Zür‘a Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşkî–Ebû Nu‘aym Fazl b. Dükeyn–Haneş b. el-Hâris–Hâris b. Lakît–Ali b. Ebû Tâlib.¹¹⁹⁰

17. Taberânî–Ebû Müslim İbrahim b. Abdullah el-Keşşî ve Ebû Halîfe ve Osman b. Ömer ed-Dabbî–‘Amr b. Merzûk–‘İmrân b. el-Kattân–Katâde–Sa‘îd b. Ebû’l-Hasen–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹⁹¹

18. Taberânî–‘Abdân b. Ahmed–Dâhir b. Nûh–Abdullah b. ‘Arâde–Davud b. Ebû Hind–Ebû’l-‘Âliye Rufey‘ b. Mihrân–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹¹⁹²

19. Taberânî–Muhammed b. ‘Abdûs ve ‘Ubeyd b. Gannâm–Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr–Muhammed b. Ebû Ubeyde b. Ma‘n–Abdumelik b. Ma‘n–A‘meş–Ebû İshak es-Sebî‘î–‘Amr b. Şurahbîl–Nu‘mân b. Beşîr–Rasûlullah.¹¹⁹³

20a. Taberânî–İbrahim b. Muhammed b. Bezze es-San‘ânî–Muhammed b. Abdurrahim b. Şerûs–Rabâh b. Zeyd–Abdullah b. Sa‘îd b. Ebû Âsım–İsmail b. Abdulkerîm–Abdussamed b. Ma‘kil–Vehb b. Münebbih–Nu‘mân b. Beşîr–Rasûlullah.

20b. Taberânî–İbrahim b. Bezze–Muhammed b. Abdurrahim b. Şerûs–Abdullah b. Bahîr–İsmail b. Abdulkerîm–Abdussamed b. Ma‘kil–Vehb b. Münebbih–Nu‘mân b. Beşîr–Rasûlullah.

20c. Taberânî–Hüseyn b. İshak et-Tüsterî–Ali b. Bahr–İsmail b. Abdulkerîm–Abdussamed b. Ma‘kil–Vehb b. Münebbih–Nu‘mân b. Beşîr–Rasûlullah.¹¹⁹⁴

21. Taberânî–Ahmed b. Hammâd b. Zuğbe–Sa‘îd b. Ebû Meryem–Abdullah b. Lehî‘a–Yezîd b. ‘Amr el-Muâfirî–Selmâm Ebû Selmâ el-Katbânî–Ukbe b. ‘Âmir el-Cühenî–Rasûlullah.¹¹⁹⁵

¹¹⁸⁹ Taberânî, *Duâ*, s. 74 (no: 187).

¹¹⁹⁰ Taberânî, *Duâ*, s. 74 (no: 188).

¹¹⁹¹ Taberânî, *Evsât*, III, 54 (no: 2454); *Duâ*, s. 78 (no: 193).

¹¹⁹² Taberânî, *Evsât*, V, 33 (no: 4597); *Duâ*, s. 79 (no: 194).

¹¹⁹³ Taberânî, *Duâ*, s. 75 (no: 189).

¹¹⁹⁴ Taberânî, *Duâ*, s. 76 (no: 190).

¹¹⁹⁵ Taberânî, *Duâ*, s. 79 (no: 195).

22. Taberânî–Abdullah b. Ahmed b. Hanbel–Ahmed b. Hanbel–Mervân b. Muâviye–Ömer b. Hamza–Sâlim–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁹⁶

23. Taberânî–Muâz b. el-Müsennâ–Müsedded b. Müserhed–Ebû Avâne–Katâde–Enes–Rasûlullah.¹¹⁹⁷

24. Taberânî–‘Abdân b. Ahmed–Muhammed b. Avf el-Hımsî–Muâz b. el-Müsennâ–Heysem b. Cemîl–Mübârek b. Fadâle–Hasen el-Basrî–Enes–Rasûlullah.¹¹⁹⁸

25. Beyhakî–Ebû’l-Hasen Muhammed b. Hüseyin b. Davud el-‘Alevî–Muhammed b. Yahya ez-Zühîlî–Yakub b. İbrahim b. Sa’d–İbrahim b. Sa’d–Salih b. Keysân–Nâfi’–Abdullah b. Ömer–Rasûlullah.¹¹⁹⁹

Sened Tahlili

“Mağara Hadisi” diye de bilinen kıssa Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Hüreyre, Nu‘mân b. Beşîr, Abdullah b. Ömer, ‘Ukbe b. ‘Âmir el-Cühenî, Enes b. Mâlik (r.a.) ve Abdullah b. Ebû Evfâ tarafından rivâyet edilmiştir.¹²⁰⁰

Ali b. Ebû Tâlib rivâyeti Haneş b. el-Hâris’den Eş‘as b. Şu‘be, Abdussamed b. en-Nu‘mân ve Fazl b. Dükeyn kanalıyla gelmiştir. Abdussamed tariki Bezzâr, diğer iki tarik de Taberânî’de yer almakta olup gerek Eş‘as b. Şu‘be gerekse Fazl b. Dükeyn tarikinin râvileri güvenilirdir. Taberânî Eş‘as’ın güvenilir olup bu hadisin Haneş b. el-Hâris’den ancak Eş‘as b. Şu‘be tariki ile merfû olduğu; Fazl b. Dükeyn tarafından ise merfû olarak gelmediğini haber vermiştir.¹²⁰¹ Bezzâr da Eş‘as b. Şu‘be ve Abdussamed b. en-Nu‘mân tarafından merfû, başka birisi tarafından da mevkuf olarak rivâyet edildiğini ifade etmiştir.¹²⁰² Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivâyetin Abdussamed b. en-Nu‘mân ve Eş‘as b. Şu‘be tariki ile muttasıl, merfû ve sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hüreyre’den Ebû’l-‘Âliye Rufey‘ b. Mihrân ve Sa‘îd b. Ebû’l-Hasen tarikleri ile gelen rivâyetin Ebû’l-‘Âliye tarikinin ferd olarak geldiğini ve bu tariki

¹¹⁹⁶ Taberânî, *Kebîr*, XII, 304 (no: 13188).

¹¹⁹⁷ Taberânî, *Duâ*, s. 77 (no: 192).

¹¹⁹⁸ Taberânî, *Duâ*, s. 81 (no: 200).

¹¹⁹⁹ Beyhakî, *Kübrâ*, VI, 194 (no: 11640).

¹²⁰⁰ Taberânî *Duâ* kitabında söz konusu kıssayı bütün tarikleriyle (*بَابُ تَقَرُّبِ الْعَبْدِ إِلَى رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَ الدُّعَاءِ بِصَالِحِ*) *بَابُ تَقَرُّبِ الْعَبْدِ إِلَى رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَ الدُّعَاءِ بِصَالِحِ* konu başlığı altında bir araya getirmiştir.

¹²⁰¹ Taberânî, *Duâ*, s. 75.

¹²⁰² Bezzâr, *Müsned*, III, 119.

Abdullah b. ‘Arâde’den sadece Dâhir b. Nûh’un rivâyet ettiği, Tabarânî’nin hocası ‘Abdân b. Ahmed el-Ahvâzî’nin ise Dâhir’den teferrüd ettiği bildirilmiştir.¹²⁰³ Bu tarikte yer alan Abdullah b. ‘Arâde ve Dâhir b. Nûh’un zayıf olduğu ve rivâyetlerinin mütâbaatının olmadığı kaynaklarda ifade edilmiştir.

Sa‘îd b. Ebû’l-Hasen tarikinin râvileri güvenilirdir. Ancak İmrân el-Kattân’da vehm olduğu için rivâyetlerinin hasen olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer İbn Hibbân’da yer alan bu rivâyetin sıhhati hakkında “Ebû Hüreyre’den hasen bir isnâdla gelmiştir”¹²⁰⁴; muhakkik el-Arnâvût da “Hadisin isnâdı hasendir. Zira ‘İmrân el-Kattân sadûk olup kendisinde vehm vardır, diğer rical ise güvenilirdir.”¹²⁰⁵ demiştir.

Nu‘mân b. Beşîr’den Ebû Meysere ‘Amr b. Şurahbîl ve Vehb b. Münebbih tariki ile gelmiştir. ‘Amr b. Şurahbîl tarikinin râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Vehb b. Münebbih’den ise üç tarikle gelmiştir ki buradaki râviler hakkında olumsuz bir kanaat olmadığı görülmektedir.¹²⁰⁶ Bu tarikin sıhhati ile ilgili İbn Hacer “Nu‘mân b. Beşîr’den üç tarikle hasen olarak gelmiştir.”¹²⁰⁷; İbn Hacer’in görüşüne atıfta bulunan el-Arnâvût da “Hadisin isnâdı hasen, ricali sikadır. İbn Hacer onu hasen kabul etmiştir.”¹²⁰⁸ diyerek onun görüşlerini nakletmiştir.

Abdullah b. Ömer’den Sâlim ve Nâfi‘ tarikleri ile gelmiştir ki, en yaygın olan bu tariki Buhârî ve Müslim müttefekun aleyh olarak tahrîc etmiştir.¹²⁰⁹

Sâlim’den İbn Şihâb ez-Zührî ve Ömer b. Hamza tarikleriyle gelen rivâyetin râvileri Ömer b. Hamza hâriç güvenilirdir. Onun zayıflığı sebebiyle Ebû Davud ve Taberânî’de yer alan rivâyetler zayıf kabul edilmiştir. Sâlim’den İbn Şihâb ez-Zührî tarikiyle gelen rivâyetler ise sahih olup İbn Şihâb ez-Zührî’nin Sâlim’den onun da babası Abdullah’tan rivâyetlerini Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye *esahhu’l-esânîd* olarak değerlendirmiştir.¹²¹⁰

¹²⁰³ Taberânî, *Evsât*, V, 33. İbn ‘Adî Abdullah b. ‘Arâde’nin tercemesinde ilgili tariki zikretmiş ve bu hadisi Hind b. Ebû Dâvûd’dan sadece Abdullah’ın, ondan sadece Dâhir b. Nûn’un rivâyet ettiğini, ondan da sadece ‘Abdân’ın yazdığını bildirmiştir. Bkz. İbn ‘Adî, *Kâmil*, IV, 98, V, 331.

¹²⁰⁴ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 625.

¹²⁰⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 252.

¹²⁰⁶ Heysemî söz konusu rivâyetin râvileri hakkında “Ahmed’de yer alan rivâyetin ricali sikadır” demiştir. Bkz. Heysemî, *Mecme‘u’z-zevâid*, VIII, 142.

¹²⁰⁷ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 625.

¹²⁰⁸ Ahmed, *Müsned*, XXX, 369.

¹²⁰⁹ Beğavî, *Şerhü’s-sünne*, XIII, 9.

¹²¹⁰ Bkz. Mizzî, *Tehzîb*, X, 152; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 210.

Nâfi‘ tarikini Salih b. Keysân ile Musa b. ‘Ukbe ve İsmail b. İbrahim b. ‘Ukbe kardeşler rivâyet etmiştir ki bunların râvilerinin güvenilir olduklarını görmekteyiz. Bu tarikle ilgili el-Arnâvût “Bu hadisin isnâdı sahihtir”¹²¹¹ demiştir. Ayrıca İbn Ömer (r.a.) rivâyetinin tümünü değerlendiren İbn Hacer kanaatini şöylece dile getirmiştir: “Bana göre bu hadisin tariklerinin en sahihi Sâlim’in de kendisine muvafakat etmesi sebebiyle Musa b. ‘Ukbe rivâyetidir. Bu durum isnâdı bakımındandır.”¹²¹²

Enes b. Mâlik’den Hasen el-Basrî ve Katâde tariki ile gelen rivâyetin râvilerinin güvenilir oldukları görülmektedir. Nitekim Heysemî “Ahmed ve Ebû Ya‘lâ’daki rivâyet için Onun ricali *Sahih*’in ricalidir.”¹²¹³ demiştir. Söz konusu rivâyetin sıhhati hakkında İbn Hacer “Taberânî -bu rivâyeti- Enes’den sahih¹²¹⁴ bir isnâdla, başka bir tarikle de hasen¹²¹⁵ olarak tahrîc etmiştir.”¹²¹⁶; Ahmed’de yer alan rivâyet hakkında el-Arnâvût “Hadisin isnâdı Şeyhayn’a göre sahihtir.”¹²¹⁷ demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Hüreyre, Nu‘mân b. Beşîr, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, ‘Ukbe b. Âmir el-Cühenî ve Abdullah b. Ebû Evfâ tarafından rivâyet edilmiştir.

Abdullah b. Ömer rivâyeti Sâlim tariki Zührî’den sahih olarak gelirken Ömer b. Ebû Hamza’dan zayıf; Nâfi‘den ise üç ayrı tarikle sahih olarak gelmektedir ki bu tariki Buhârî ve Müslim müttefekun aleyh olarak tahrîc etmiştir.

Ali b. Ebû Tâlib rivâyeti Eş‘as b. Şu‘be tarikiyle merfû ve sahih, Fadl b. Dükeyn tarikinin ise mevkuf;

Ebû Hüreyre’den Sa‘îd b. Ebû’l-Hasen tarikinin hasen, Ebû’l-Âliye Rufey‘ b. Mihrân tariki ise zayıf ve ferd;

Nu‘mân b. Beşîr rivâyetinin Ebû Meysere ‘Amr b. Şurahbîl tariki ile sahih; Vehb b. Münebbih’ten üç ayrı tarikle hasen;

Enes b. Mâlik rivâyeti Katâde’den sahih, Hasen el-Basrî’den ise hasen;

¹²¹¹ İbn Hibbân, *Sahih*, III, 179.

¹²¹² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 625.

¹²¹³ Bkz. Heysemî, *Mecme‘u’z-zevâid*, VIII, 140.

¹²¹⁴ Taberânî, *Duâ*, s. 77 (no: 192).

¹²¹⁵ Taberânî, *Duâ*, s. 81 (no: 200).

¹²¹⁶ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 625.

¹²¹⁷ Ahmed, *Müsned*, XIX, 439.

‘Ukbe b. Âmir el-Cühenî ve Abdullah b. Ebû Evfâ’dan da zayıf olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Ali b. Ebû Tâlib rivâyeti (إِنَّ ثَلَاثَةً نَفَرٍ انْطَلَفُوا إِلَى حَاجَةٍ لَهُمْ فَأَوُوا إِلَى جَبَلٍ) cümlesi ile başlamış, söz konusu üç kişinin kimler olduğu ve hangi sebeple dağa sığındıkları hakkında rivâyette herhangi bir bilgiden bahsedilmemiştir. Yolculuklarının bir ihtiyaç sebebiyle olduğunu anlaşılan kıssada yer alan olayların sıralaması kadın, İşçi ve anne-baba şeklindedir.

Katâde’nin Enes b. Mâlik’den ve Sa’îd b. Ebû’l-Hasen’in de Ebû Hüreyre’den gelen rivâyet aynıdır. Bu rivâyet kaynaklarda (خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فَيَمْنُ كَانَ قَبْلَكُمْ يَرْتَادُونَ لِأَهْلِيهِمْ، فَأَصَابَتْهُمْ السَّمَاءُ) (فَلَجُّوا إِلَى جَبَلٍ، فَوَقَعَ عَلَيْهِمْ حَجَرٌ) cümlesi ile başlamış, söz konusu üç kişinin (فَيَمْنُ كَانَ قَبْلَكُمْ) kaydı ile daha önceki ümmetlerden olduğu anlaşılan üç kişinin ailelerine rızık temini için yola koyuldukları ve yağmur sebebiyle de dağa sığındıkları anlaşılmaktadır. Kıssada yer alan olay sıralaması ebeveyn, kadın ve işçi şeklindeyken İmâm Ahmed’de yer alan Yahya b. Hammâd rivâyeti (أَنَّ ثَلَاثَةً نَفَرٍ فِيمَا سَلَفَ مِنَ النَّاسِ انْطَلَفُوا) cümlesi ile başlamış ve sıralama ebeveyn, işçi ve kadın şeklinde yer almıştır. Ebû’l-‘Âliye tarikiyle Ebû Hüreyre’den gelen rivâyet (إِنَّ رَهْطًا ثَلَاثَةً انْطَلَفُوا، فَأَصَابَتْهُمْ سَمَاءٌ، فَلَجُّوا إِلَى غَارٍ) cümlesi ile başlamış ve kıssada yer alan olay sıralaması işçi, kadın ve anne-baba şeklinde sıralanmıştır. Ayrıca olayların ayrıntısına girmeden sade bir anlatım söz konusudur.¹²¹⁸

Nu‘mân b. Beşîr’den Vehb b. Münebbih tariki (أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الرَّقِيمَ) cümlesi ile başlamış ve kıssada yer alan olay sıralaması işçi, kadın ve anne-baba şeklinde gelmiştir. Dikkat çeken diğer bir husus olayların ayrıntılı olarak tasvir edilmesidir. Rivâyetin sonunda ise (كَأَنِّي أَسْمَعُ هَذِهِ مِنْ) (رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَالَ الْجَبَلُ طَاقٌ فَفَرَجَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهُمْ فَخَرَجُوا) ifadesi ile sahabî râvisi Nu‘mân b. Beşîr’in sözü yer almaktadır.¹²¹⁹ ‘Amr b. Şurahbîl tariki ise (كَانَ ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ يَمْشُونَ فِي غَيْبِ السَّمَاءِ) (إِذْ مَرُّوا بِغَارٍ فَقَالُوا: لَوْ أَوْثِقْنَا إِلَى هَذَا الْغَارِ، فَأَوُوا إِلَيْهِ، فَبَيْنَمَا هُمْ فِيهِ إِذْ وَقَعَ حَجَرٌ مِنَ الْجَبَلِ بِمَا يَهْطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى إِذَا سَدَّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ) cümlesi ile başlamıştır. Diğer rivâyetlerde yer alan

¹²¹⁸ Bkz. Taberânî, *Duâ*, s. 79 (no: 194), *Evsât*, V, 33 (no: 4597).

¹²¹⁹ Bkz. Ahmed, *Müsneid*, XXX, 366 (no: 18417); Taberânî, *Duâ*, s. 76 (no: 190).

(الرَّيِّمِ) ifade burada bulunmayıp olayların sıralaması yukarıdaki gibidir. Rivâyetin sonunda Nu‘mân b. Beşîr’in sözü yer almamaktadır.¹²²⁰

Abdullah b. Ömer’den Sâlim ve Nâfi‘ tarikleri ile gelmiştir ki en yaygın olan bu tarihi Buhârî ve Müslim müttetekun aleyh olarak tahrîc etmiştir.¹²²¹

Sâlim’den (انْطَلَقَ ثَلَاثَةٌ رَهْطٍ مِّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَتَّىٰ أُورُوا الْمَيْتَ إِلَىٰ غَارٍ) cümlesi ile başlamış ve kıssada yer alan olay sıralaması anne-baba, amca kızı ve işçi şeklindedir.¹²²² Ömer b. Hamza b. Abdullah tariki (مِنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ مِثْلَ صَاحِبِ فَرْقِ الْأُرْزِ، فَلْيَكُنْ مِثْلَهُ قَالُوا: وَمَنْ صَاحِبُ فَرْقِ الْأُرْزِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟) Abdullah tariki (فَذَكَرَ حَدِيثَ الْغَارِ) cümlesi ile başlamıştır ki, Elbânî diğer rivâyetlerde yer almayan bu ziyadenin münker olduğunu söylemiştir.¹²²³

Nâfi‘ tariki (بَيْنَمَا ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ مِّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَمْشُونَ، إِذْ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ، فَأَوُوا إِلَىٰ غَارٍ فَأَنْطَبَقَ عَلَيْهِمْ) cümlesi ile başlamış ve kıssada yer alan olay sıralaması işçi, anne-baba ve kadın/amcakızı şeklindedir.¹²²⁴ Sâlim rivâyetinde mağaraya sığınmanın gecelemek için olduğu belirtilmişken; Nâfi‘ rivâyetinde bunun sebebinin yağmur olduğu belirtilmiştir. Her iki rivâyette de kıssada geçen olayların sıralaması ebeveyn, kadın ve işçi olarak yer almıştır. Bu rivâyetlerde anlamı değiştirecek bir eksiklik veya fazlalığın söz konusu olmadığı gözlemlenmektedir. Bununla birlikte İbn Ömer’den gelen rivâyette az da olsa farkların bulunması, bu durumun mana ile rivâyetten kaynaklandığını akla getirmektedir.

Buhârî’nin söz konusu rivâyeti, kıssadaki farklı hükümlere bağlı olarak ilgili oldukları bölüm altında zikretmesi (فقه البخاري في تراجمها)¹²²⁵ kabîlindendir.

Değerlendirme

Rivâyetleri genel olarak değerlendirdiğimizde, öncelikle hadisin mana ile rivâyet edilmiş olduğunu anlamaktayız ki İbn Hacer “Hadisteki farklar onun mana ile rivâyet edildiğini gösterir”¹²²⁶ demiştir. Buna bağlı olarak kıssada bahsi geçen üç kişi hakkında

¹²²⁰ Bkz. Taberânî, *Duâ*, s. 75 (no: 189).

¹²²¹ Beğavî, *Şerhü’s-sünne*, XIII, 9.

¹²²² Buhârî, *İcâre* 12 (no: 2272); Taberânî, *Duâ*, s. 81 (no: 197).

¹²²³ Ebû Dâvûd, *Buyû*‘ 29 (3387); Taberânî, *Kebîr*, XII, 304 (no: 13188).

¹²²⁴ Bkz. Buhârî, *Enbiyâ* 55 (no: 3465).

¹²²⁵ Buhârî, *Buyû* 98 (no: 2215), *İcâre* 12 (no: 2272), *Müzâraât* 12 (no: 2333), *Enbiyâ* 55 (no: 3465), *Edeb* 5 (no: 5974).

¹²²⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 625.

(مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ), (فِيْمَنْ سَلَفَ مِنَ النَّاسِ), (فِيْمَا سَلَفَ مِنَ النَّاسِ), (فِيْمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ), (مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) ifadeleri yer alırken bazılarında ise bu konudan hiç bahsedilmemiştir.

Kıssadaki kişilerin, rivâyetlerin genelinde (يَرْتَادُونَ لِأَهْلِيهِمْ) ailelerine rızık temini, bazılarında (إِلَى حَاجَةٍ لَهُمْ) birtakım ihtiyaçları karşılamak için yola çıktıkları belirtilirken diğer bir kısmında bu durumdan hiç bahsedilmemiştir. Ayrıca rivâyetlerin genelinde bu kişilerin (أَصَابَتْهُمْ السَّمَاءُ) yağmur sebebiyle dağa/mağaraya sığındıkları, diğer bir kısmında ise bu durumun (حَتَّى أَوْوَا الْمِهْيَبَتِ إِلَى غَارٍ) geceleme için olduğu belirtilmiştir.

Rivâyetlerin tümünde kıssada geçen olaylar üzerinde ittifak edilmiştir ki bunlar; yaşlı ebeveyn, söz konusu kadın ve ücreti mukabili tutulan işçidir.¹²²⁷ Ancak hadiste bu olayların sıralanmasında ihtilaf söz konusudur ki, zikri geçen olaylar rivâyetlerde şu sırayla yer almıştır:

1. Ali b. Ebû Tâlib rivâyetinde kadın, ücretli işçi ve ebeveyn;
2. Ebû Hüreyre rivâyetinde söz konusu kadın, ebeveyn ve ücretli işçi;
3. Nu'mân b. Beşîr rivâyetinde ücretli işçi, söz konusu kadın ve ebeveyn;
4. İbn Ömer rivâyetinde ebeveyn, söz konusu kadın ve ücretli işçi;
5. Enes b. Mâlik rivâyetinde ebeveyn, ücretli işçi ve söz konusu kadındır.
6. 'Ukbe b. 'Âmir el-Cühenî rivâyetinde söz konusu kadın, ebeveyn, ve namaz;
7. Abdullah b. Ebû Evfâ rivâyetinde kadın, ücretli işçi ve ebeveyn.

Rivâyetlerde olay sıralamalarının takdim-tehirinin manaya bir etkisi olmayıp bu konulardaki ihtilafların rivâyetin mana ile nakledildiğinin göstergesi olduğunu ifade etmiştik. Çünkü muhaddislere göre mana ile rivâyetin genel kabul gören ve izin verilen bir husus¹²²⁸ olduğu belirtilmiştir. İlgili rivâyeti bu anlamda değerlendirdiğimizde genellemelerin her zaman geçerli olmadığını görmekteyiz. İbn Ömer rivâyetinde anlam bakımından en doğru olanı tespit hususunda bu üç kişiden hangisinin arkadaşlarına en çok faydası dokunduğuna bakılması gerektiğine dikkat çeken İbn Hacer: “Bu kişi şüphesiz üçüncü kişidir. Zira o, duası ile arkadaşlarına mağaradan çıkma imkânı

¹²²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 625.

¹²²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 625.

sağlamıştır.”¹²²⁹ demiştir. Her ne kadar İbn Hacer takdim-tehirin manaya bir etkisinin olmadığını söylese de yukarıda rivâyetin mana bakımından en doğru olanın arkadaşlarına en faydalı olanı kabul edilen üçüncü kişi olduğunu belirtmektedir. Hâlbuki bu rivâyetin bir tarikinde üçüncü kişi ücretli işçisinin hakkını gözeten, diğer bir tarikinde Allah için çirkin fiilden vazgeçen ve kadına ilişmeyen, bir diğer tarikte ise ebeveyn hakkını gözeten olarak yer almaktadır. Dolayısıyla rivâyetlerdeki takdim-tehirler manayı ve değerlendirmeyi etkileyebilmektedir. Bir rivâyette en önemli kişi ücretli işçinin hakkını gözeten olurken, diğerinde Allah korkusuyla kadına ilişmeyen kimse bir diğerinde de ebeveynine iyilik yapan kimse olmaktadır. O zaman bu amellerin en faziletlisi ve şumüllüsü acaba hangisidir?

Farklı tariklerle gelen bütün bu rivâyetleri cem etmek mümkündür. Zira her biri bir diğerini açıklamaktadır.¹²³⁰ Kanaatimizce bu üç amelden her birinin yerine ve zamanına göre önemli ve öncelikli amel olarak karşımıza çıkması kuvvetle muhtemeldir.

Buhârî’nin mağara hadisini hemen Ashab-ı Kehf ile ilgili “*Ey Peygamber! Ne o yoksa sen bizim sınırsız kudretimizi gösteren onca âyetlerimiz arasında mağara arkadaşlarının, bir kitabede isimleri yazılı olan gençlerin başından geçenleri çok mu hayret verici buldun?!*”¹²³¹ âyetinden sonra getirmesi, âyette zikredilen gençlerin uğradıkları mağaranın, mezkûr rivâyette geçen üç kişinin uğradığı mağara olduğuna işaret etmek içindir.”¹²³² denmiştir. Zira buna Bezzâr¹²³³ ve Taberânî’nin¹²³⁴ Nu‘mân b. Beşîr’den hasen olarak naklettiği rivâyette onun Hz. Peygamber’in ‘*Rakîm*’i zikredip arkasından da bu hadisi söylediğini delil olarak getirmiştir.¹²³⁵ Buradan da anlaşıldığına göre *rakîm* kelimesi *mağara* manasında kullanılmaktadır.¹²³⁶

Rivâyetlerde yer alan (اللَّهُمَّ، إِنَّ كُنْتَ تَعْلَمُ) lafzı şek ifadesidir. Acaba bu ifadenin Allah için kullanılması uygun mudur, sorusu akılları kurcalamaktadır. Söz konusu üç kişi Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığını bildikleri halde niçin bu şek ifadesini

¹²²⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 625.

¹²³⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 624.

¹²³¹ Kehf 18/9.

¹²³² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 625.

¹²³³ Bezzâr, *Müsneid*, VIII, 230, XIII, 436.

¹²³⁴ Taberânî, *Duâ*, s. 76.

¹²³⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 619.

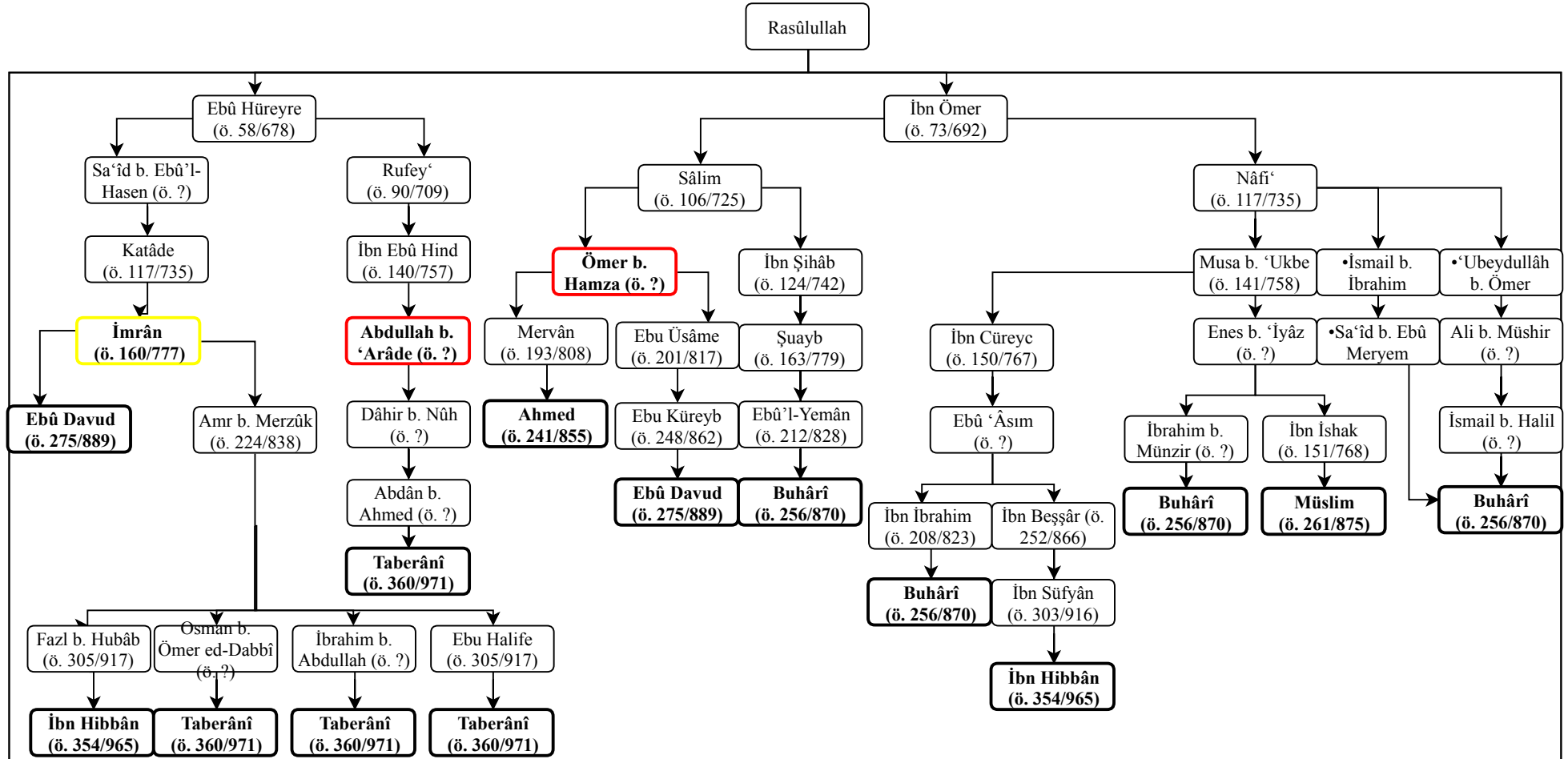
¹²³⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 124, VI, 616.

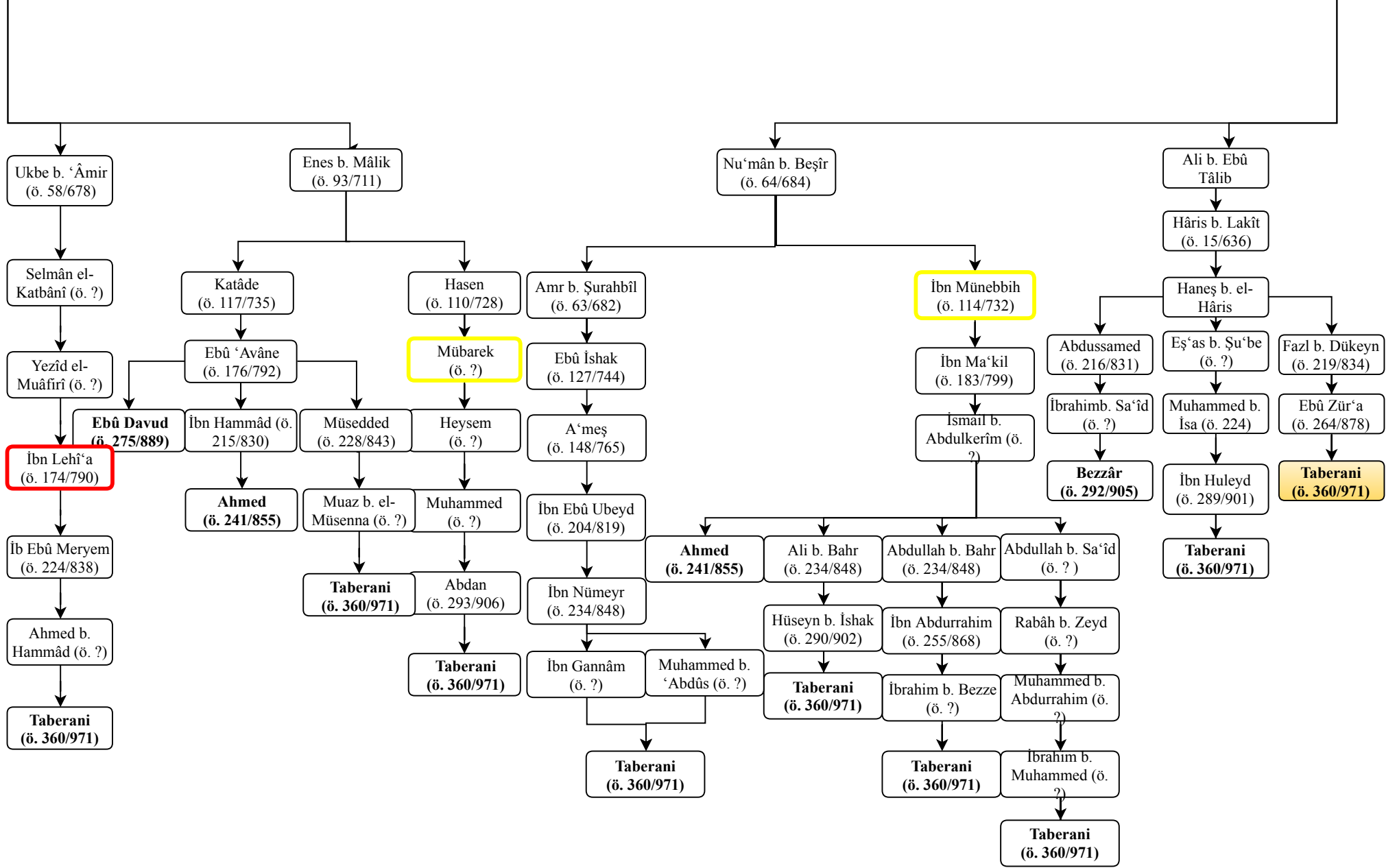
kullanmışlardır diye sorulsa, bu ya zahirin muktezasının hilafına veya amellerinin Allah katında muteber olup olmadığını bilmemelerine göredir.¹²³⁷ denmiştir ki, kanaatimizce burada ikinci seçenek daha makul ve yerinde bir yorumdur.

Mağara Hadisi diye de bilinen söz konusu rivâyetin içerisinde üç farklı olay mevcuttur. Her birisi hem kendi zamanlarında kendilerinin kurtuluşuna vesile olmuş; hem de daha sonrakiler için güzel bir örnek alınacak ahlâkî erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır.



¹²³⁷ Kirmânî, *Kevâkib*, XIV, 97.





2.28. Ölmek İçin Acele Eden Kimse

Cündüb b. Abdullah el-Becelî tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak İmâm Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنِي حَجَّاجٌ، حَدَّثَنَا خَرِيرٌ، عَنِ الْحَسَنِ، حَدَّثَنَا جُنْدُبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، وَمَا نَسِينَا مِنْهُ حَدَّثَنَا، وَمَا نَحْشَى أَنْ يَكُونَ جُنْدُبٌ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ، فَخَزَعَهُ، فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَفَأَ الدَّمَ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَزَّثَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ"

Sened: Muhammed–Haccâc–Cerîr–Hasen–Cündüb b. Abdullah–Rasûlullah.¹²³⁸

Bize Cündüb b. Abdullah işte şu mescitte Hz. Peygamber'den aşağıdaki hadisi tahdis etti. Biz ise onun bize bildirdiği vakitten bu yana bu hadisi ne unuttuk ne de Cündüb'ün Rasûlullah üzerine yalan söylemiş olacağından endişe ettik. Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurdu:

"Sizden önceki ümmetlerde yarası olan bir adam vardı. Bu kişi yarasının verdiği acıya dayanamadı/sabretmedi ve bir bıçak alıp onunla elini kesti. Ancak bu durumda kan bir türlü kesilmedi ve nihayet bu kişi öldü. Yüce Allah:

– 'Kendi canı hususunda kulum benim takdir ettiğim ecelden önce davrandı. Ben de ona cennetimi haram kıldım'." dedi.

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Buhârî–Muhammed¹²³⁹–Haccâc b. Minhâl–Cerîr b. Hâzim–Hasen el-Basrî–Cündüb b. Abdullah el-Becelî–Rasûlullah.¹²⁴⁰

2. Müslim–Muhammed b. Râfî–Muhammed b. Abdullah ez-Zübeyrî–Şeybân–Hasen–Cündüb–Rasûlullah.¹²⁴¹

3. Müslim–Muhammed b. Ebû Bekr el-Mukaddemî–Vehb b. Cerîr–Cerîr b. Hâzim–Hasen el-Basrî–Cündüb b. Abdullah–Rasûlullah.¹²⁴²

¹²³⁸ Buhârî, Enbiyâ 48 (no: 3463).

¹²³⁹ İbn Hacer burada nispetsiz olarak ismi geçen râvinin Muhammed b. Ma'mer olduğunu ifade ettikten sonra İbnü's-Seken'in Firebrî'den naklen temriz siğası ile onun Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli olduğunu bildirmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 610. Aynî ise ekser görüşün onun Muhammed b. Ma'mer olduğunu ifade ettikten sonra Hâkim'in onun Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli olduğunu bildirmiştir. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 46.

¹²⁴⁰ Buhârî, Enbiyâ 48 (no: 3463).

¹²⁴¹ Müslim, İmân 113 (no: 180).

¹²⁴² Müslim, İmân 113 (no: 181).

4. Ebû Ya‘lâ–Ebû Musa Muhammed b. el-Müsennâ–Vehb b. Cerîr–Cerîr b. Hâzim–Hasen el-Basrî–Cündüb b. Abdullah–Rasûlullah.¹²⁴³

5. Ebû ‘Avâne–Ebû Kılâbe Abdulmelik b. Muhammed er-Rakâşî–Haccâc b. Minhâl–Cerîr b. Hâzim–Hasen–Cündüb b. Abdullah–Rasûlullah.¹²⁴⁴

6. İbn Hibbân–Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ–Muhammed b. el-Müsennâ–Vehb b. Cerîr–Cerîr b. Hâzim–Hasen–Cündüb b. Abdullah–Rasûlullah.¹²⁴⁵

7. İbn Hibbân–Abdullah b. Muhammed el-Ezdî–Muhammed b. Râfî‘–Ebû Ahmed ez-Zübeyrî–Şeybân b. Abdurrahman–Hasen el-Basrî–Cündüb b. Abdullah el-Becelî–Rasûlullah.¹²⁴⁶

8. Taberânî–Ali b. Abdulaziz–Haccâc b. el-Minhâl–Cerîr b. Hâzim–Hasen el-Basrî–Cündüb b. Abdullah el-Becelî–Rasûlullah.¹²⁴⁷

9. Beyhakî–Ebû Abdullah el-Hâfız–Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasen b. Eyyüb–Ebû Hâtım er-Râzî–Muhammed b. Abdullah el-Huzâ‘î–Cerîr b. Hâzim–Hasen el-Basrî–Cündüb b. Abdullah el-Becelî–Rasûlullah.¹²⁴⁸

Sened Tahlili

Kıssayı Cündüb¹²⁴⁹ b. Abdullah el-Becelî rivâyet etmiş; ondan Hasen el-Basrî rivâyette bulunmuştur. Hasen el-Basrî’den ise Cerîr b. Hâzim ve Şeybân b. Abdurrahman rivâyet etmiştir.

Cerîr b. Hâzim tarikini incelediğimizde bu tarikin râvilerinin güvenilir olduklarını görmekteyiz. Nitekim söz konusu tarik Şeyhayn tarafından ittifakla tahrîc edilmiştir. Şuayb el-Arnâvût da hadisin sıhhati hakkında “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın

¹²⁴³ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, III, 96 (no: 1567).

¹²⁴⁴ Ebû ‘Avâne, Yakub b. İshak b. İbrahim el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Dâru’l-Marife, I-V, Beyrut 1419/1998, I, 52 (no: 135).

¹²⁴⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 328 (no: 5988).

¹²⁴⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 329 (no: 5989).

¹²⁴⁷ Taberânî, *Kebîr*, II, 161 (no: 1664).

¹²⁴⁸ Beyhakî, *Kübrâ*, VIII, 44 (no: 15879).

¹²⁴⁹ Söz konusu sahabînin isminin zabtı hakkında çoğu kaynakta Cündüb şekliyle dâl’in dammesiyle geçerken diğer bir kısmında dâl’in fethasıyla Cündeb diye geçtiğini görmekteyiz. Bkz. İbn Abdulber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî, *el-İstî‘âb fî ma‘rifeti’l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru’l-Ciyl, I-IV, Beyrut 1412/1992, I, 256, 257; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe*, thk. Halil Me‘mûn Şeyhâ, Dâru’l-Marife, I-IV, Beyrut 1431/2010, I, 284, 285; Kirmânî ise sahih olan görüşe göre onun zabtının “Cündüb” şeklinde dâl’in dammesiyle olduğunu ifade etmiştir. Kirmânî, *Kevâkibü’d-derârî*, XIV, 93. Biz de burada Cündüb zabtını tercih ettik.

şartına göre sahihtir.”¹²⁵⁰; Ebû Ya‘lâ’nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed de “Hadisin isnâdı sahihtir.”¹²⁵¹ demiştir.

Şeybân b. Abdurrahman tarikini incelediğimizde bu tarikin râvilerinin güvenilir olduklarını görmekteyiz. Nitekim el-Arnâvût da hadisin sıhhati hakkında “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir.”¹²⁵² demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssa Hasen el-Basrî’nin Cündüb b. Abdullah el-Becelî tarafından rivâyet edilmesi sebebiyle garîbdir. Rivâyet Cerîr b. Hâzım ve Şeybân b. Abdurrahman olmak üzere iki tarikle gelmiştir. Her iki tarikin de merfû, muttasıl ve sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Cerîr b. Hâzım tariki Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Ebû Ya‘lâ, İbn Hibbân, Taberânî ve Beyhakî’de yer almaktadır. Rivâyetlerin başında Hasen el-Basrî’nin (حَدَّثَنَا جُنْدُبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، وَمَا نَسِينَا مِنْهُ حَدَّثَنَا، وَمَا نَحْشَى أَنْ يَكُونَ جُنْدُبٌ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ) “Bize Cündüb b. Abdullah işte şu mescitte Hz. Peygamber’den aşağıdaki hadisi bize tahdis etti. Biz ise onun bize bildirdiği vakitten bu yana bu hadisi ne unuttuk ne de Cündüb’ün Rasûlullah üzerine yalan söylemiş olacağından endişe ettik.” sözü yer almaktadır. Kıssa ise Buhârî’de (كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ خُرَجٌ), Müslim’de (خَرَجَ بِرَجُلٍ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) (كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ خُرَجٌ), Ebû Ya‘lâ, İbn Hibbân ve Taberânî (خَرَجَ بِرَجُلٍ خُرَاجٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) ve Beyhakî’de (كَانَ مِمَّنْ كَانَ) (خَرَجَ بِرَجُلٍ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ خُرَاجٌ) ifadesi ile başlamaktadır. Kaynakları incelediğimizde dikkat çeken lafızların hemen hemen aynı olup anlamı değiştirecek bir muhtevâda olmadığıdır. Müslim’de yer alan tarikin ise (خَرَجَ بِرَجُلٍ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خُرَاجٌ، فَذَكَرَ نَحْوَهُ) şeklinde muhtasar olarak geldiğini görmekteyiz. Ayrıca rivâyetlerin başında yer alan (فِي هَذَا الْمَسْجِدِ) ifadesinden kastedilen mescidin Basra Mescidi olduğu belirtilmiştir.¹²⁵³

Şeybân b. Abdurrahman tariki ise Müslim ve İbn Hibbân’da yer aldığı ve (إِنَّ رَجُلًا) (مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خَرَجَتْ بِهِ فُرْجَةٌ) ifadesiyle başladığı; bu iki kaynağa baktığımızda ise rivâyetlerin aynı sened ve metinle geldiği görülmektedir. Rivâyetin râvilerinden Şeybân, hadisi

¹²⁵⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 328.

¹²⁵¹ Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, III, 96.

¹²⁵² İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII, 329.

¹²⁵³ Aynî, ‘*Umdetü’l-kârî*, XVI, 46; Kirmânî, *Kevâkibü’d-derârî*, XIV, 93.

Hasen'den naklettikten sonra rivâyeti müteâkip Hasen el-Basrî'nin (ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَقَالَ:) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ (إِي وَاللَّهِ، لَقَدْ حَدَّثَنِي بِهَذَا الْحَدِيثِ جُنْدَبٌ، عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ) sözünü nakletmiştir.

İki tariki karşılaştırdığımızda Cerîr tarikinde yer alan “yara, çiban, ur vb.” anlamlarına gelen (جُرْحٌ), (خُرْجٌ), (جِرَاحَةٌ) ve (خُرَاجٌ) kelimeleri Şeybân tarikinde aynı anlamda kullanılan (فُرْجَةٌ) lafzı ile ifade edilmiştir.¹²⁵⁴ Cerîr tarikinde adamın yarasını bıçakla kestiği Şeybân tarikinde ise ok sadağından bir ok çekip yarasını yarıp açtığı ifade edilmiştir. Rivâyetin sonunda Hz. Peygamber'in (قَالَ اللَّهُ تَعَالَى) diyerek Allah'a izafe ettiği söz Cerîr tarikinde (بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَزَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) şekliyle ifade edilirken; Şeybân tarikinde (قَدْ حَزَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) ifadesi yer almaktadır. Ayrıca kullanılan ifadeden bu kısmın kudsî hadis¹²⁵⁵ niteliği taşındığı anlaşılmaktadır.

Değerlendirme

Nevevî (ö. 676/1277) Cerîr tarikinde rivâyetin önünde, Şeybân tarikinde ise rivâyetin akabinde gelen ve Hasen el-Basrî'ye ait olan söz hakkında: “Sözün tekidi ve insanı itminan noktasında desteklemek veya bu işin gerçekleştiğini bildirmek içindir.” demiştir.¹²⁵⁶

Bir kısım şarihler ise Hasen el-Basrî'nin “ne de Cündüb'ün Rasûlullah üzerine yalan söylemiş olacağından endişe ettik” sözünden hareketle sahabenin udûl oluşuna ve onların kendilerinden öncekiler, özellikle de Hz. Peygamber'e yalan isnat etme hususunda emin olduklarını ifade etmiştir.¹²⁵⁷

Kıssadaki sizden öncekilerden biri diye bahsedilen söz konusu kişi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.¹²⁵⁸ Aynî ise hadisin “İsrâiloğulları'ndan Zikredilenler” başlığı ile olan irtibatının hadiste zikredilen (كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) lafzı olduğunu ifade ettikten sonra bu kullanılan lafzın İsrâiloğulları lafzından daha kapsamlı bir kullanım olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵⁹ Nevevî de ‘Şer‘u men kablenâ’ ilkesine atıfta

¹²⁵⁴ Kurtubî, *Müfhim*, I, 313, 314; Nevevî, *Minhâc*, II, 124, 125; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 610, 611; Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, XVI, 46.

¹²⁵⁵ Bkz. Yılmaz, Hayati, “Kudsî Hadis”, *DİA*, XXVI, ss. 318-320, Ankara 2002.

¹²⁵⁶ Nevevî, *Minhâc*, II, 125.

¹²⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 610; Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, XVI, 46.

¹²⁵⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 610.

¹²⁵⁹ Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, XVI, 46.

bulunarak “Onun yaşadığı dönemin şeriatı büyük günah işleyenleri küfre nispet etmiştir.”¹²⁶⁰ demiştir. Buradan da anlaşıldığı kadarıyla intihar¹²⁶¹ eylemi büyük günah olarak görülmekte hatta küfre nispet edilmektedir. İntiharın fikhî boyutu ise bizim çalışmamız dışındadır.

Kıssada zikri geçen adamın durumu ve Allah’ın ona cenneti haram kılması hakkında Kadı ‘Îyâz (ö. 544/1149) şu bilgilere yer vermiştir:

“Birinci ihtimal, bu kişinin -ölüm hakkında acele etmeyi ve kendini öldürmeyi- helal kabul etmiş olabileceğidir. Başka bir ihtimal de cennete girecekler girerler; ancak bu kişi Allah’ın kendisi hakkındaki hükmü kesinleşinceye kadar bekler de Allah onu günahı sebebiyle cehennem ateşi ile cezalandırır. Ya da hesabı uzayıp gidebilir veya A‘raf’da hapsedilir.”¹²⁶²

Kurtubî (ö. 656/1258) adamın yaptıkları hakkında şöyle demiştir:

“Bu adamı bu işi yapmaya sevk eden -yaranın- acısına sabredememesi ve bıkkınlık olmuştur.”¹²⁶³

Kıssadan ayrıca bir takım başka hükümler de çıkarılmıştır.¹²⁶⁴

Rivâyetlerde yer alan lafızlardan söz konusu adamın daha önceki milletlerden olduğu anlaşılmaktadır. Mezkûr kimse yarasının acısına sabredememiş ve ona müdahale ederek kan kaybından ölmüştür. Onun bu müdahalesi ise fıkıh dilinde “intihar” olarak ifade edilmektedir. Bu yargı rivâyetin sonunda yer alan “Allah ona cenneti haram kıldı” ifadesinden anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu durum ‘Kendi canı hususunda kulum benim takdir ettiğim ecelden önce davrandı.’ sözü ile de bu kimsenin Allah’ın takdirine razı olmadığını ifade etmektedir.

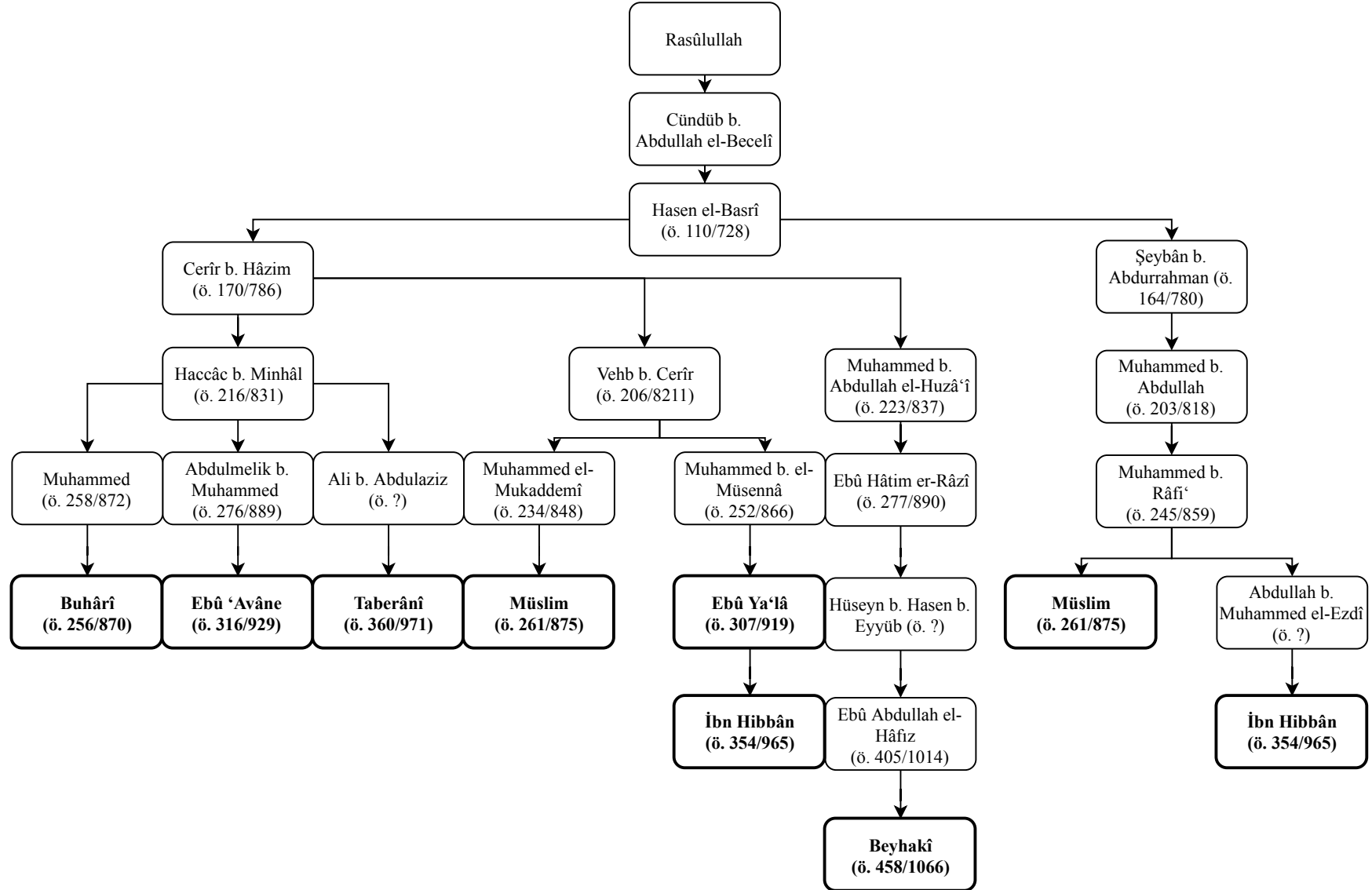
¹²⁶⁰ Nevevî, *Minhâc*, II, 127.

¹²⁶¹ Sözlükte “boğazını keserek öldürmek, boğazlamak” anlamına gelen nahr kökünden türeyen intihâr “kendini öldürmek” demektir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakta, hadislerde ise terim anlamıyla geçmektedir. İslâmî kaynaklarda intihar eylemi genellikle “kendini öldürme” şeklinde ifade edilmekte, intiharın yakın zamanlarda kullanılmaya başlanan bir terim olduğu anlaşılmaktadır. İntihar eyleminin tarifi günümüz sosyal bilimcileri arasında tartışmalara yol açmıştır. Konuyla ilgili muhtevalı bir çalışma yapan Emile Durkheim intiharı, “ölen kişi tarafından ölümle sonuçlanacağı bilinen girişilen olumlu veya olumsuz bir fiilin doğrudan doğruya ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayı” şeklinde tanımlamıştır. Başka tanımlarda buna kişinin ölüm niyeti ve kararının, ayrıca ölümle yaşamak arasında tam ve iradeli bir seçme imkânının bulunması unsurları da ilâve edilir. Böylece gerçek intihar, kişinin kendi hür iradesiyle ölümü seçip istemesi ve sonuçlarını bilerek kendisini öldürmesi diye anlaşılmaktadır. Bkz. Hökelekli, Hayati, “İntihar”, *DİA*, XXII, XXII, 351, İstanbul 2000.

¹²⁶² Kadı ‘Îyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, I, 396.

¹²⁶³ Kurtubî, *Müfhim*, I, 314.

¹²⁶⁴ Kadı ‘Îyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, I, 396; Kurtubî, *Müfhim*, I, 314; Nevevî, *Minhâc*, II, 125; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 612.



2.29. Konuşan Hayvanlar

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'in (ö. 204/819) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”بَيْنَا رَجُلٌ رَاكِبٌ بَقَرَةً إِذْ قَالَتْ: إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا، إِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ، فَأَمَنْتُ بِذَلِكَ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ“ قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: وَمَا هُمَا فِي الْقَوْمِ يَوْمَئِذٍ قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”بَيْنَمَا رَجُلٌ يَرْعَى غَنَمًا لَهُ إِذْ جَاءَ الذَّنْبُ فَأَخَذَ مِنْهَا شَاءً فَانْتَزَعَهَا مِنْهُ، فَقَالَ: كَيْفَ تَصْنَعُ بِهَا يَوْمَ السَّعْيِ، يَوْمَ لَا رَاعِيَ لَهَا غَيْرِي، فَأَمَنْتُ بِذَلِكَ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ“ قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: وَمَا هُمَا يَوْمَئِذٍ فِي الْقَوْمِ“

Sened: Ebû Davud (Tayâlisî)-Şu'be-Sa'd b. İbrahim-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁶⁵

“Bir adam bir öküze bindi, birden öküz:

– Şübhesiz ben bunun için yaratılmadım, ben ancak tarla sürmek için yaratıldım, dedi.” (Rasûlullah) Ben buna iman ettim/inandım Ebû Bekr ve Ömer (r.a.) de inandı, dedi. Râvi Ebû Seleme “O ikisi (r.a.) o gün bu topluluğun içinde değillerdi” dedi.

Rasûlullah şöyle buyurdu:

“Bir adam koyun sürüsünü otlatıyordu. Birden kurt geldi ve sürüden bir koyun kaptı. Hemen çoban koyunu kurdun ağzından çekip aldı. Bunun üzerine kurt:

– Benden başka hiçbir çobanın olmadığı yırtıcılar gününde bakalım onu nasıl kurtaracaksın.” dedi. (Rasûlullah)¹²⁶⁶ Ben buna iman ettim/inandım Ebû Bekr ve Ömer (r.a.) de inandı, dedi. Râvi Ebû Seleme “O ikisi (r.a.) o gün bu topluluğun içinde değillerdi” dedi.

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Tayâlisî-Şu'be-Sa'd b. İbrahim-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁶⁷

2. Humeydî-Süfyân-Ebû'z-Zinâd-A'rac-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁶⁸

¹²⁶⁵ Tayâlisî, *Müsned*, IV, 111 (no: 2476).

¹²⁶⁶ (Ben buna iman ettim/inandım Ebû Bekr ve Ömer (r.a.) de inandı) ifadesinin râvi Ebû Hüreyre'ye ait olması da ihtimal dâhilindedir.

¹²⁶⁷ Tayâlisî, *Müsned*, IV, 111 (no: 2476).

¹²⁶⁸ Humeydî, *Müsned*, II, 238 (no: 1085).

3. Humeydî-Süfyân-Mis‘ar-Sa‘d b. İbrahim-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁶⁹

4. Ahmed-Muhammed b. Cafer-Şu‘be-Sa‘d b. İbrahim-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷⁰

5. Buhârî-Muhammed b. Beşşâr-Gunder-Şu‘be-Sa‘d b. İbrahim-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷¹

6. Buhârî-Ali b. Abdullah-Süfyân-Ebû’z-Zinâd-A‘rac-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷²

7. Buhârî-Ebû’l-Yemân-Şu‘ayb-Zührî-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷³

8. Buhârî-Abdullah b. Yusuf-Leys-‘Ukayl-İbn Şihâb-Sa‘îd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷⁴

9. Müslim-Ebû Tahir Ahmed b. ‘Amr ve Harmele b. Yahya-İbn Vehb-Yunus-İbn Şihâb-Sa‘îd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷⁵

10. Müslim-Abdumelik b. Şu‘ayb b. Leys-babası-dedesi-‘Ukayl b. Hâlid-İbn Şihâb-Sa‘îd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷⁶

11. a. Müslim-Muhammed b. Abbâd-Süfyân b. ‘Uyeyne-Ebû’z-Zinâd-A‘rac-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.

11. b. Müslim-Muhammed b. Râfî-Ebû Davud el-Haferî-Süfyân es-Sevrî-Ebû’z-Zinâd-A‘rac-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹²⁷⁷

12. a. Müslim-Muhammed b. el-Müsennâ ve Muhammed b. Beşşâr-Muhammed b. Cafer-Şu‘be-Sa‘d b. İbrahim-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.

12. b. Müslim-Muhammed b. Abbâd-Süfyân b. ‘Uyeyne-Mis‘ar-Sa‘d b.

¹²⁶⁹ Humeydî, *Müsned*, II, 238 (no: 1086).

¹²⁷⁰ Ahmed, *Müsned*, XIV, 522 (no: 8963).

¹²⁷¹ Buhârî, *Müzâraa*, 4 (no: 2324).

¹²⁷² Buhârî, *Enbiyâ* 49 (no: 3471).

¹²⁷³ Buhârî, *Menâkıb* 36 (no: 3663).

¹²⁷⁴ Buhârî, *Menâkıb* 34 (no: 3690).

¹²⁷⁵ Müslim, *Fadâilü’s-sahâbe* 13 (no: 2388).

¹²⁷⁶ Müslim, *Fadâilü’s-sahâbe* 13 (no: 2388).

¹²⁷⁷ Müslim, *Fadâilü’s-sahâbe* 13 (no: 2388).

İbrahim–Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹²⁷⁸

13. Tirmizî–Mahmud b. Ğaylân–Ebû Dâvûd–Şu‘be–Sa‘d b. İbrahim–Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹²⁷⁹

14. İbn Hibbân–Hüseyn b. Muhammed b. Ebû Ma‘şer–Ahmed b. Süleyman b. Ebû Şeybe–Ebû davud el-Haferî–Süfyân es-Sevrî–Ebû’z-Zinâd–A‘rac–Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹²⁸⁰

15. İbn Hibbân–Ömer b. Muhammed el-Hemedânî–Bündâr–Muhammed b. Cafer–Şu‘be–Sa‘d b. İbrahim–Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹²⁸¹

16. Taberânî–Muhammed b. Harun–Babası–Muhammed b. İsa–Ubeydullah b. Ömer–Zührî–Ebû Seleme–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹²⁸²

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre’den Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Sa‘îd b. Müseyyeb tarikleriyle gelmiştir. Ancak rivâyetin neredeyse tamamına yakınının Ebû Seleme tarikiyle geldiği görülmektedir.

Ebû Seleme’den ise Sa‘d b. İbrahim, Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac ve İbn Şihâb ez-Zührî rivâyet etmiştir.

Sa‘d b. İbrahim tarikinın râvilerinin güvenilir olup haklarında cerhi gerektirecek bir durum görülmemektedir. Nitekim İmâm Buhârî ve Müslim bu tariki ittifakla tahrîc etmişlerdir. Tirmizî de bu tarikin sıhhati hakkında “Bu hasen-sahih bir hadistir”; Elbânî de “sahihtir”¹²⁸³ ve Şuayb el-Arnâvût da bu iki görüşü teyiden “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir”¹²⁸⁴ demiştir.

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rac tarikinın râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Nitekim ilgili tariki Şeyhayn tarafından ittifakla tahrîc edilmiştir. Şuayb el-Arnâvût “Hadisin isnâdı sahihtir. Ahmed b. Süleyman sikadır, Ebû Davud el-Haferî

¹²⁷⁸ Müslim, Fadıîlü’s-sahâbe 13 (no: 2388).

¹²⁷⁹ Tirmizî, Menâkıb 43 (no: 3677), 57 (no: 3695).

¹²⁸⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 404 (no: 6485).

¹²⁸¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 407 (no: 6486).

¹²⁸² Taberânî, *Evsat*, VII, 39 (no: 6785).

¹²⁸³ Bkz. Tirmizî, Menâkıb 43 (no: 3677), 57 (no: 3695).

¹²⁸⁴ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XIV, 522, 523.

hariç ricali Şeyhayn'ın ricalidir. Ebû Davud ise Müslim'in ricalindendir.”¹²⁸⁵ demiştir.

İbn Şihâb ez-Zührî tarikinin râvileri güvenilirdir. Ayrıca Zührî 'nin hem Ebû seleme hem de İbnü'l-Müseyyeb'den rivâyeti sebebiyle önem arz etmektedir. Bu anlamda Ebû Seleme rivâyetini sadece Buhârî; İbnü'l-Müseyyeb rivâyetini ise Buhârî ve Müslim ittifakla tahrîc etmiştir.

Sa'îd b. el-Müseyyeb tariki ise İbn Şihâb ez-Zührî'den Yunus b. Yezîd ve 'Ukayl b. Hâlid vasıtasıyla gelmiştir. Bu tariki İmâm Buhârî ve Müslim ittifakla tahrîc etmiştir.

Ebû Seleme tarikinin muttasıl, merfû, hasen ve sahih; Sa'îd b. el-Müseyyeb tarikinin ise sahih olarak geldiği anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Ebû Seleme'den rivâyet eden Sa'd tarikinin ise Şu'be ve hocası Mis'ar vasıtasıyla Süfyân b. 'Uyeyne tarafından rivâyet edildiği görülmüştür. Şu'be tariki Ebû Davud, Ahmed, Şeyhayn, Tirmizî ve İbn Hibbân'da yer almaktadır. Rivâyet (بَيْنَا رَجُلًا رَاكِبًا) “Bir adam bir öküze bindi de öküz ona” ifadesiyle başlamıştır. Buhârî ve İbn Hibbân'da ise (بَيْنَمَا رَجُلٌ رَاكِبٌ عَلَى بَقَرَةٍ التَّفَعُّتُ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ) “ona döndü” ilavesi yer almıştır. Bunun da anlama bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Süfyân b. 'Uyeyne tariki ise Humeydî ve Müslimde yer almıştır. Humeydî'de Süfyân'ın, hocası Ebû'z-Zinâd'dan rivâyetini müteakip (مِثْلُهُ، إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: فَأَوُّمُنُ بِهِ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ) yukarıdaki hadisin benzeri ifadesiyle yer almış; Müslim'de ise (ذَكَرَ الْبَقَرَةَ وَالشَّاةُ مَعًا، وَقَالَ فِي حَدِيثِهِمَا: فَإِنِّي أَوُّمُنُ بِهِ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَمَا هُمَا شَاءٌ) ifadesine atıfta bulunulmuştur.

Ebû Seleme'den rivâyet eden A'rac tariki İmâm Humeydî, Ahmed, Şeyhayn ve İbn Hibbân'da yer almıştır. Bu tariki A'rac'dan Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. 'Uyeyne hocaları Ebû'z-Zinâd kanalıyla rivâyet etmiştir. Süfyân b. 'Uyeyne'nin rivâyeti Humeydî ve Şeyhayn'da yer almıştır. Rivâyet öncesinde Ebû Hüreyre'nin (صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ) “Hz. Peygamber (s.a.) bize namazı kıldırды ve insanlara döndü” şeklindeki sözü yer almış ve rivâyet (بَيْنَا رَجُلًا يَسُوقُ بَقَرَةً إِذْ أَعْيَا فَزَكَبَهَا، فَضَرَبَهَا،) “Bir adam öküzü önüne katmış sürüp giderken birden ona bindi ve ona vurmaya (فَقَالَتْ) ”

¹²⁸⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 405.

başladı; bunun üzerine o” ifadesiyle başlamıştır. Müslim’de ise muhtasar olarak (دُكِرَ الْبَقْرَةُ) ifadesi yer almıştır. Süfyân es-Sevrî’nin rivâyeti ise İmâm Müslim ve İbn Hibbân’da yer almış ve rivâyet (بَيْنَمَا رَجُلٌ رَاكِبٌ عَلَى بَقْرَةٍ ،) ifadesiyle başlamıştır. İki Süfyân’ın rivâyetlerini karşılaştırdığımızda İbn ‘Uyeyne’nin rivâyetin öncesinde Ebû Hüreyre’nin yukarıda mezkûr sözü ile Hz. Peygamber’in mezkûr adam ile öküz kıssasını müteakip (فَقَالَ النَّاسُ: بَقْرَةٌ تَكَلَّمُ) ve çoban ile kurt kıssasını bitirmesi üzerine de (فَقَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللَّهِ ذُبُّ بَيْتَكَلَمٌ) şeklinde şaşkınlıklarını ifade eden sözler Süfyân es-Sevrî’nin rivâyetinde yer almamaktadır.

Ebû Seleme’den rivâyet eden İbn Şihâb ez-Zührî tarikine gelince; bu rivâyet tek tarikle gelmiş ve onu sadece İmâm Buhârî tahrîc etmiştir. Bu rivâyet (بَيْنَمَا رَجُلٌ فِي عَنَمِهِ عَدَا عَلَيْهِ) ifadesiyle başlamış; dolayısıyla mezkûr adam ile öküz kıssası ve çoban ile kurt kıssası arasında takdim-tehir olmuştur ki, bunun da manayı etkilediği söylenemez. Rivâyetin sonunda (قَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللَّهِ) insanların şaşkınlık ifadesi yer almıştır. Bütün bu tariklerin sonunda Hz. Peygamber’in sözünün (وَمَا هُمَا يَوْمَعِدٍ) yer aldığı görülmektedir.

Ebû Seleme ve İbnü’l-Müseyyeb’den birlikte rivâyet eden İbn Şihâb ez-Zührî tarihi sadece Şeyhayn tarafından rivâyet edilmiştir. Hocaları İbn Şihâb ez-Zührî’den ‘Ukayl b. Hâlid ve Yunus rivâyet etmiştir. ‘Ukayl rivâyeti Buhârî’de (بَيْنَمَا رَجُلٌ فِي عَنَمِهِ عَدَا) ifadesi ile başlamış ve sadece çoban ile kurt kıssası yer almıştır. Rivâyetin sonunda insanların şaşkınlık (فَقَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللَّهِ) ifadesi ve Hz. Peygamber’in sözü (قِصَّةُ الشَّاةِ) yer almıştır. Müslim’deki rivâyet ise (فَإِنِّي أُوْمِنُ بِهِ وَأَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَمَا تَمَّ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ) ifadesiyle başlamış ve sadece çoban ile kurt kıssası yer almıştır. Yunus rivâyeti ise sadece Müslim’de bulunup önce adam ile öküzün kıssası ve hemen akabinde insanların şaşkınlıklarını ifade eden (فَقَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللَّهِ تَعَجُّبًا وَفَزَعًا، أَبَقَرَةٌ تَكَلَّمُ؟) söz; çoban ile kurt kıssasından sonra ise (فَقَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللَّهِ) ifadesi yer almıştır.

Rivâyetin sonunda yer alan ve Hz. Peygamber’in Hz. Ebû Bekr ve Ömer (r.a.)

hakkında söylediği söz Ebû Davud et-Tayâlisî, Buhârî, Tirmizî ve İbn Hibbân'da yer alan Şu'be ve İbn Hibbân'da yer alan Ebû'z-Zinâd'ın talebesi Sevrî rivâyetinde (قَامَتْ) ifadesinde fiil malum gelirken; Süfyân b. 'Uyeyne, İbn Şihâb'ın Ebû Seleme ve İbnü'l-Müseyyeb ve Ebû Seleme'den birlikte rivâyet ettiği Buhârî ve Müslim'de yer alan rivâyetlerde (فَإِنِّي أَوْمِنُ بِذَلِكَ، أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ) ifadesinde fiil meçhul gelmiştir.

Değerlendirme

Kıssa ile ilgili herhangi bir ön bilgiye rastlanmazken sadece İbn Uyeyne tarikiyle gelen rivâyetlerde (صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ بِوَجْهِهِ) “Rasûlullah sabah namazını bize kıldırды, sonra da yüzünü insanlara döndü.” ibaresi yer almaktadır. Bu ibare hakkında şerhlerde herhangi bir bilgiye rastlamadık.

Kıssa muhtevası itibariyle oldukça dikkat çekicidir. Hz. Peyamber (s.a.) arka arkasına iki kıssa anlatmıştır. Birinde bir adam bir öküze binmiş ve onu at, katır veya eşek gibi kullanmış; hayvan ise ona bakarak bunun için yaratılmayıp çift için yaratıldığını söylemiştir. Hz. Peyamber'in anlattığı bu kıssa üzerine insanlar şaşkınlığını gizleyememiş ve “Subhanallah! Bir öküz nasıl konuşur?” demekten kendilerini alamamışlardır. Onların şaşkınlığı arasında Hz. Peygamber “*Ben buna iman ettim/inandım, Ebû Bekr ve Ömer de iman etti/inandı*” demiştir.

Hz. Peygamber bunun hemen arkasından bir çoban ile kurdun kıssasını anlatmıştır. İnsanlar yine korku ve şaşkınlık içinde “Subhanallah! Bir kurt nasıl konuşur?” demişler; Hz. Peygamber de “*Ben buna inandım, Ebû Bekr ve Ömer de inandı*” demiştir.

Buhârî'nin ilgili kıssayı *Enbiyâ* bölümünün *İsrâiloğulları'nın Zikri* konu başlığı altında zikretmesi kıssanın onlar hakkında olduğunu düşündürmektedir. Buhârî'nin şerhlerinde de ilgili rivâyetin konu başlığı ile uygunluğu ve irtibatı kurulurken buna değinilmiştir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) kıssadaki öküze binen adam¹²⁸⁶ ve kurttan koyunu kurtaran çoban¹²⁸⁷ için bu adam hakkında bir bilgiye rastlamadığını ifade etmiş;

¹²⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 634.

¹²⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 35.

Aynî (ö. 855/1452) ise her iki kıssada yer alan adamın İsrâiloğulları'ndan olduğunu belirtmiştir.¹²⁸⁸

İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî (ö. 923/1517) her iki kıssada yer alan adamın isminin zikredilmediğini, ancak musannifin kıssayı mezkûr başlık altında zikretmesinin bu kıssanın İslâm'dan önceki milletlerde meydana geldiğini hissettirdiğini¹²⁸⁹ ifade etmişlerdir.

İbnü'l-'Arabî (ö. 543/1148) “Bütün bu şaşılacak olaylar geçmiş milletlerde açıktan oluyor, mucizeler de seyrediliyordu”¹²⁹⁰ diyerek söz konusu kıssanın geçmiş milletlere ait olup bunun daha önceki ümmetlere has bir durum olduğunu belirtmiştir.

Kıssadaki hayvanların konuşması insanın hiç alışık olmadığı ve nadirattan olan durumlardır. Hayvanların konuşması ve insanların onları anlaması veya onlarla konuşması akla Hz. Süleyman'ı (a.s.) getirmektedir.¹²⁹¹ Bu kıssada hayvanların konuşması hususunda “Hayvanların konuşması İsrâiloğulları'na has kılınan mucizelerden” olduğu ifade edilmiştir. Yine mucizeyle irtibat kurularak bu hayvanları Allah'ın konuşturduğu vurgulanmıştır.¹²⁹²

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) Öküz ve kurtun konuşmasını “bu kıssada harikulâdelikler vardır. Allah bunları kime dilerse ona verir.”¹²⁹³ demiştir.

Kurtubî (ö. 656/1258) kıssadaki ineğin sözünü yorumladıktan sonra “bu kıssada keramet yönüyle veya Allah'ın, kendisi hakkında istikamet arzu ettiği kimseyi uyarma/tenbih kabîlinden hârikulâdelikler söz konusu”¹²⁹⁴ olduğunu belirtmiştir.

Diğer taraftan bunun nasıl olabileceğini veya böyle birşeyin mümkün olup olmadığı hakkında Kastallânî (ö. 923/1517) şu bilgiyi vermiştir:

“Öküz veya kurdun nutk-i lafzî ve nefsî beraber konuşması aklen caizdir. Her ne kadar nutk-i nefsî için akıl şart koşulmuşsa da öküz ve kurtta aklın yaratılması caizdir. Her caiz olanın da gerçekleşeceğini mucize sahibi haber vermiştir. Biz bunun

¹²⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 57.

¹²⁸⁹ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, IV, 173, 174.

¹²⁹⁰ İbnü'l-'Arabî, *Âridatü'l-ahvezî*, XIII, 140.

¹²⁹¹ Âyetlerde karınca ve hüdhüd kuşu ile Hz. Süleyman'ın durumu anlatılmaktadır. Bkz. Neml 27/16-21 vd.

¹²⁹² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, VI, 459.

¹²⁹³ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 392.

¹²⁹⁴ Kurtubî, *Müfhim*, VI, 245.

gerçekleşeceğini aklen biliriz.”¹²⁹⁵

Kastallâniye göre insanların şaşkınlık ve hayret içindeki bekleyişleri, onların bu haberi tasdik etmedikleri anlamına gelmez. Ancak onlar, İsrâiloğulları zamanında hârikulade olayların sıradan bir hale geldiğini bilmedikleri için bu olayın meydana gelişini âdeten uzak bulmuşlardır.¹²⁹⁶

Rivâyetin sonunda yer alan (أَمَنْتُ بِدَلِكْ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ) -*Bu kıssada olanlara- ben iman ettim, Ebû Bekr ve Ömer de iman etti* şeklindeki Hz. Peygamber’in (s.a.) sözü sebebiyle *Ebû Bekr ve Ömer’in (r.a.) Fazileti* bölümlerinde değerlendirildiği görülmektedir. Aynı zamanda bu kıssa hakkında Rasûlullah’ın (أَمَنْتُ بِدَلِكْ) “*Ben buna iman ettim*” sözü, kıssanın kaynağının güvenilirliğini ifade etmektedir. Kanaatimizce bu da sanki bu kıssanın vahiy yoluyla geldiği imasını taşımaktadır. Nitekim İbnü’l-Arabî’nin bu ümmet için *gayba iman* meselesini gündeme getirip Hz. Peygamber’in kendisi ve Ebû Bekr ile Ömer (r.a.) gibi imanı hakkında şüphe etmediği iki sahabîsinin de buna iman ettiğini ifade etmesi¹²⁹⁷ bu görüşü destekler mahiyettedir.

İbn Hacer söz konusu kıssanın bizim için de bir anlam ifade ettiğini, bunun da en geniş manasıyla “Her canlının ancak kullanılması gereken yerde ve normal vasatta kullanılmaları”¹²⁹⁸ olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bugün de varlığın ve eşyanın tabiatına uygun olarak istihdam edilmesi noktasında bize bir mesaj vardır.

Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu kıssanın İsrâiloğulları döneminde meydana geldiği, bu türden acaip ve hârikulade olayların onlar için sıradan ve normal olduğu belirtilmiştir.

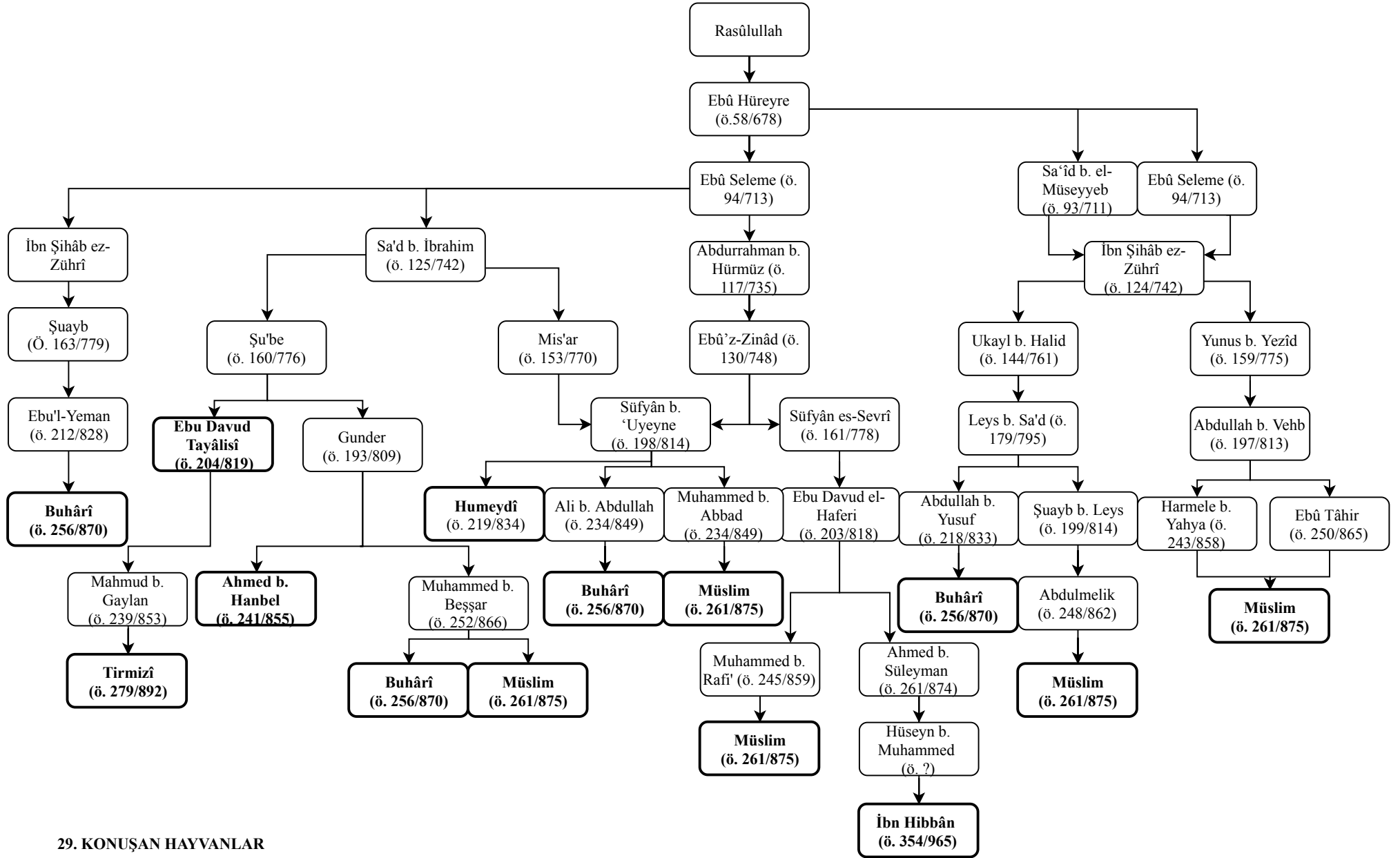
Hz. Peygamber’in söz konusu kıssada her iki olayın akabinde insanların şaşkınlığı arasında “*Ben buna iman ettim*” sözü ve hemen akabinde Hz. Ebû Bekr ile Ömer (r.a.) gibi iki sahabîsini gündeme getirmesi, haber verilen meselenin imanı gerektirecek bir mahiyette olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu kıssa ile ilgili *gayba iman* meselesinin dile getirilmesi de oldukça dikkat çekicidir.

¹²⁹⁵ Kastallâni, *İrşâdü’s-sârî*, IV, 175.

¹²⁹⁶ Kastallâni, *İrşâdü’s-sârî*, IV, 175.

¹²⁹⁷ İbnü’l-Arabî, *Âridatü’l-ahvezî*, XIII, 141.

¹²⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 634.



2.30. Bir Küp Altın

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'sidir. Rivâyet şu şekildedir:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اشْتَرَى رَجُلٌ مِنْ رَجُلٍ عَقَارًا فَوَجَدَ الرَّجُلَ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ فِي عَقَارِهِ جَزْءَ فِيهَا ذَهَبٌ، فَقَالَ لَهُ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ: خُذْ ذَهَبَكَ مِنِّي، إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ مِنْكَ الْأَرْضَ وَلَمْ أَتَّعْ مِنْكَ الذَّهَبَ، فَقَالَ الَّذِي اشْتَرَى الْأَرْضَ: إِنَّمَا بَعْتُكَ الْأَرْضَ وَمَا فِيهَا، فَتَحَاكَمَا إِلَى رَجُلٍ، فَقَالَ الَّذِي تَحَاكَمَا إِلَيْهِ: أَلَكُمَا وَلَدٌ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: لِي غُلَامٌ، وَقَالَ الْآخَرُ: لِي جَارِيَةٌ، فَقَالَ: أَنْكِحِ الْغُلَامَ الْجَارِيَةَ وَأَنْفِقُوا عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْهُ وَتَصَدَّقَا"

Sened: Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹²⁹⁹

"Bir adam diğer bir adamdan bir toprak parçası (arsa veya bahçe) satın aldı. Müşteri, aldığı bu yerde altın dolu bir küp/cere buldu ve satıcıya:

– Şu altınlarını al. Çünkü ben senden sadece bu yeri satın aldım, altınları değil, dedi. Satıcı, müşterisine:

– Ben sana bu toprağı içindekilerle birlikte sattım, dedi. Bunun üzerine satıcı ile müşteri, hakkında hüküm vermesi için konuyu -üçüncü- bir kimseye götürdüler. Konuyu kendisine götürdükleri bu adam da:

– Sizin çocuğunuz var mı, diye sordu. Biri:

– Benim bir oğlum var, dedi. Diğeri de:

– Benim bir kızım var, dedi. Bunun üzerine -hakem kılınan- kişi:

*– Bu delikanlı ile kızı evlendir. Siz ikinizin ihtiyaçları için harcayın ve ondan tasaddukta bulunun, dedi."*¹³⁰⁰

¹²⁹⁹ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 49.

¹³⁰⁰ Kıssada satıcı, müşteri, bu ikisinin çocukları ve üçüncü kişi olmak üzere beş kişi bulunmaktadır. Rivâyette (اشْتَرَى رَجُلٌ مِنْ رَجُلٍ) şeklinde nekre olarak yer alan kimse ve diğerleri hakkında İbn Mâce rivâyetinde (كَانَ فِيهِمْ كَانَتْ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ) kaydı yer alırken, diğer bazı kaynaklarda (اشْتَرَى رَجُلٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ آخَرٍ) bunların İsrâilîoğulları'ndan olduğu söylenmiştir. (bkz. İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî, *Müsned*, nşr. Abdulgafûr Abdulhak el-Belûşî, Dâru'l-İmân, I-V, Medine 1412/1991, I, 407 (no: 457); Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, nşr. Humeydî b. Abdulmecîd es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, I-IV, Beyrut 1405/1984, III, 317 (no: 2389); Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, II, 2269). Kıssada yer alan kişiler hakkında İbn Hacer: "Ne satıcı ne müşteri ne de kıssada zikri geçen diğer kimselerin ismine rastlamadım. Ancak Vehb b. Münebbih'in *el-Mübtede*' isimli eserinde kendisine meselenin hükme bağlanması için gidilen kişinin Dâvûd (a.s.) olduğu bildirilmiş, İshâk b. Bişr'in *el-Mübtede*' isimli eserinde ise bu olayın Zülkarneyn döneminde meydana geldiği ve bu hüküm veren kişinin de onun kadılarında biri olduğu bildirilmiştir. Buhârî de Vehb'in kanaatini tercih etmiş olacak ki, bu rivâyeti (ذكر بني اسرائيل) başlığı altında getirmiştir." (Bkz. İbn Hacer,

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Hemmâm b. Münebbih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁰¹
2. İshak b. Râhûye–Külsûm b. Muhammed b. Ebû Sidre el-Halebî–Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî–Ebû Hüreyre– Rasûlullah.¹³⁰²
3. Ahmed b. Hanbel–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁰³
4. Buhârî–İshak b. Nasr–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁰⁴
5. Müslim–Muhammed b. Râfî‘–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁰⁵
6. İbn Mâce–Ahmed b. Sâbit–Yakub b. İshak–Selim b. Hayyân–Hayyân b. Bistâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁰⁶
7. İbn Hibbân–İbn Kuteybe–İbn Ebû’s-Serî–Abdurrezzak–Ma‘mer–Hemmâm–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁰⁷
8. Taberânî–‘Abdân b. Muhammed el-Mervezî–İshak b. Râhûye–Külsûm b. Muhammed b. Ebû Sidre el-Halebî–Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁰⁸

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre’den Hemmâm b. Münebbih, Hayyân b. Bistâm ve ‘Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî tarikleri ile gelmiştir.

Fethu’l-bârî, VI, 634; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 57; Sââtî, *Fethu’r-rabbânî*, II, 2269; Hatipoğlu, Haydar, Sünen-i İbnî Mâce Tercemesi ve Şerhi, VII, 89-91; Mahmut Demir-Mehmet Emin Özaşar, “Vehb b. Münebbih”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 609.) Yukarıda belirttiğimiz İshâk b. Râhûye ve Taberânî’nin rivâyetlerinde yer alan (بني اسرائيل) kaydı da bu görüşü desteklemektedir. Bütün bunlarla birlikte yukarıda kaynaklarıyla zikrettiğimiz rivâyetlerde bu kıssanın meydana geldiği zaman ve yer hususunda kesin bir delile veya buna delâlet eden bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamıştır.

¹³⁰¹ Hemmâm, *Sahîfe*, s. 49 (no: 78).

¹³⁰² İbn Râhûye, *Müsned*, I, 407 (no: 457).

¹³⁰³ Ahmed, *Müsned*, XIII, 515 (no: 8191).

¹³⁰⁴ Buhârî, *Enbiyâ* 51 (no: 3472).

¹³⁰⁵ Müslim, *Kazâ* 21 (no: 1721).

¹³⁰⁶ İbn Mâce, *Lûkata* 4 (no: 2511).

¹³⁰⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 496 (no: 720).

¹³⁰⁸ Taberânî, *Müsnedü’ş-şâmiyyîn*, III, 317 (no: 2389).

Hemmâm tariki Abdurrezzak'ın Ma'mer'den rivâyetiyle gelmiştir. Bu rivâyetin râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Ancak İbn Hibbân'da yer alan ve İbn Hibbân'ın hocalarından olan Muhammed b. Ebû's-Serî'nin zabtı ile ilgili bir takım kusurlar söz konusudur. Bunun dışındaki râviler Şeyhayn'ın ricalidir. Nitekim rivâyetin râvileri ve sıhhati hakkında Şuayb el-Arnâvût "Hadisin isnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir"¹³⁰⁹ ve "Bu, sahih bir hadistir. İbn Ebû's-Serî'nin ise mütâbi'i vardır. Onun üstündekiler ise Şeyhayn'ın ricalidir."¹³¹⁰ demiştir. Beğavî de bu tarikte Şeyhayn'ın ittifak ettiklerini bildirmiştir.¹³¹¹

'Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî tarikinin râvilerinin Külsûm b. Muhammed b. Ebû Sidre el-Halebî hariç güvenilir olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte kaynaklarda 'Atâ el-Horasânî'nin hicrî 50'de, diğer bir görüşe göre 60'da dünyaya gelmesi Ebû Hüreyre'den rivâyetinin olmadığını göstermektedir. Ayrıca onun hiçbir sahabîden rivâyetinin olmadığı, böyle bir rivâyetin ise ancak irsal yoluyla olduğu söylenmiştir. Onunla Ebû Hüreyre arasında tâbîinden birisi olmalıdır. Bunun ise kim olduğu belli değildir, dolayısıyla senedde kopukluk söz konusudur. Netice itibariyle Atâ'nın Ebû Hüreyre'den rivâyetinin olmayışı ve onun kendisinden rivâyet ettiği tâbîinin belirsizliği buna ilave olarak Külsûm b. Muhammed'in zayıf kabul edilmesi sebebiyle bu tarikin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Netice itibariyle Şuayb el-Arnâvût bu tarikten bahisle isnâdının zayıf olduğunu belirtmiştir.¹³¹²

Hayyân b. Bistâm tarikinin râvileri hakkında herhangi bir olumsuzluk söz konusu olmayıp güvenilirirdir. İbn Mâce'de yer alan rivâyetin sıhhati hakkında Elbânî sahih hükmünü vermiştir.¹³¹³ Şuayb el-Arnâvût ise "Hayyân b. Bistâm sebebiyle bu hadisin isnâdı zayıftır"¹³¹⁴ demiştir. Ancak kaynaklarda onun zayıf olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kısasa Ebû Hüreyre'den azîz olarak gelmiştir. Hüreyre'den Hemmâm b. Münebbih ve Hayyân b. Bistâm tariklerinin merfû, muttasıl ve sahih; 'Atâ el-Horasânî tariki ile de zayıf olarak geldiği anlaşılmaktadır.

¹³⁰⁹ Ahmed, *Müsned*, XIII, 516.

¹³¹⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 496.

¹³¹¹ Beğavî, *Şerhü's-sünne*, VIII, 321.

¹³¹² Ahmed, *Müsned*, XIII, 516.

¹³¹³ İbn Mâce, *Lükata* 4 (no: 2511).

¹³¹⁴ Ahmed, *Müsned*, XIII, 516.

almıştır. Şerhlerde üzerinde çokça durulan ve izahı yapılan (عَمَّارًا) kelimesinin muhtemel anlamlarını zikrettikten sonra İbn Hacer, burada bu kelimedenden kasdın bahçeli, arsalı ev olduğunu belirtmiş; müşterinin satıcıya: “*Ben senden bu akarı aldım, içindekileri değil*” sözü de bu görüşü desteklemektedir,¹³¹⁹ demiştir.

Değerlendirme

İbn Hacer (ö. 852/1449) konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Kıssadaki söz konusu akarı alan, satan ve diğer zikri geçen kimselerin kim olduklarına rastlamadım. Ancak Vehb b. Münebbih *el-Mübtede*’ adlı eserinde davanın kendisine götürüldüğü kimsenin Davud (a.s.) olduğu; İshak b. Bişr’in *el-Mübtede*’ adlı eserinde bu kıssanın Zülkarneyn zamanında meydana geldiği ve davanın kendisine götürüldüğü kimsenin ise onun kadılarından biri olduğu ifade edilmiştir. Buhârî’nin bu kıssayı *İsrâiloğulları’nın zikri* konu başlığı altında getirmesi de onun Vehb’in verdiği bilgiyi tercih ettiğini iktizâ eder”¹³²⁰;

Aynî de rivâyetin konu başlığıyla irtibatı noktasında şöyle demiştir:

“Söz konusu kıssada yer alan iki adam İsrâiloğulları’ndandır”¹³²¹

Alıcı ve satıcının söz konusu durum hakkında tartıştıkları ve olayı üçüncü bir kişinin hakemliğine göturdükleri anlaşılmaktadır. Kurtubî bu kişinin onların oğlu ve kızı olduğunu bilen halktan birisi olabileceği gibi, yetkili bir hâkim olma ihtimalinin de söz konusu olduğunu ifade etmiştir.¹³²² Nevevî ise bu kişinin halktan biri olduğunu belirtmiştir.¹³²³

“Şer‘u men kablenâ” ilkesine atıfta bulunularak kıssa ile ilgili birtakım fikhî görüşler istinbat edilmiştir.¹³²⁴ Şeriatımızda böyle bir olay yaşansa durum ne olurdu, diye sorulmuş ve meselenin fikhî boyutu tartışılmıştır.¹³²⁵

¹³¹⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 635.

¹³²⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 634, 635.

¹³²¹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 57.

¹³²² Kurtubî, *Müfhim*, V, 178.

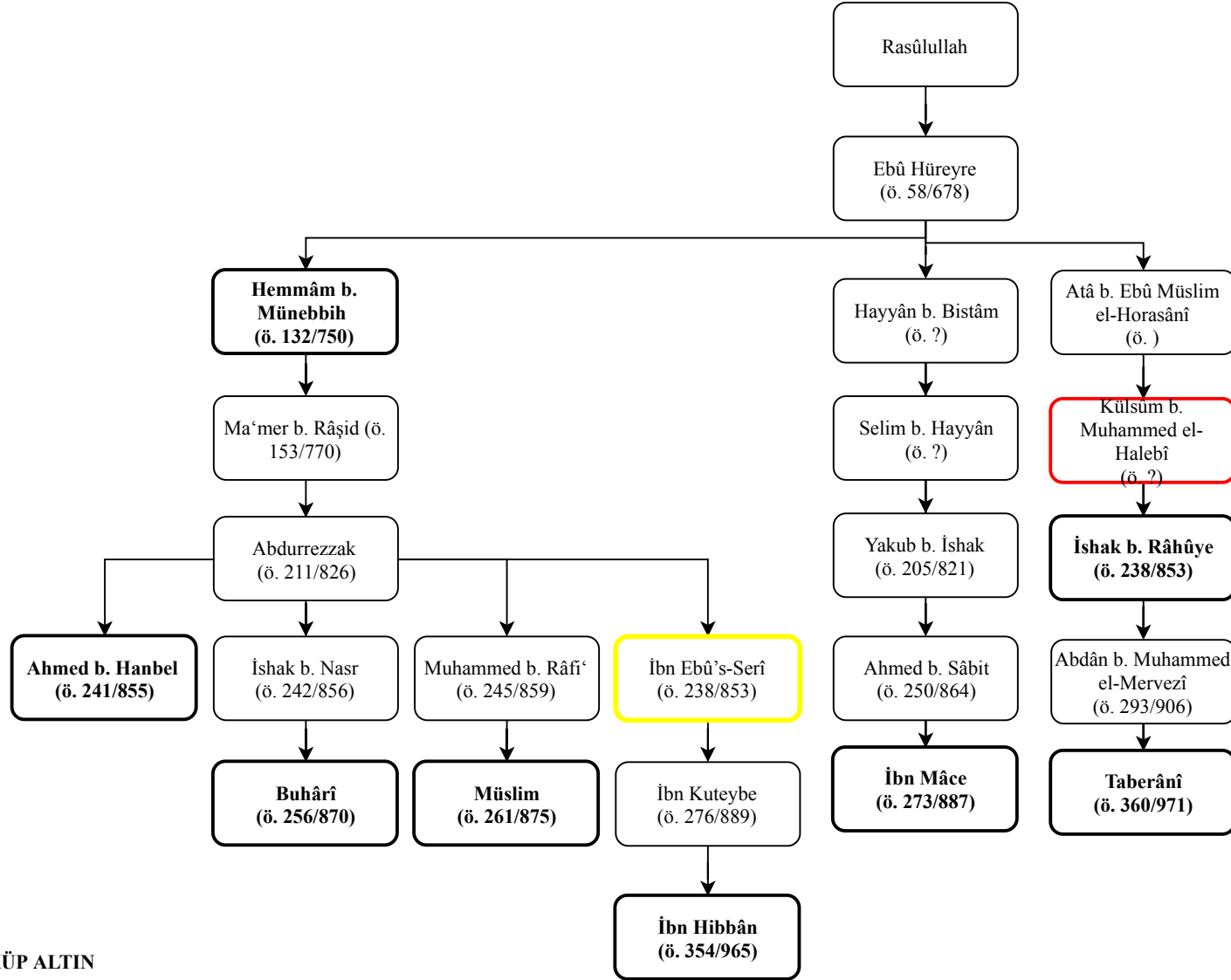
¹³²³ Nevevî, *Minhâc*, XII, 19.

¹³²⁴ Kurtubî, *Müfhim*, V, 179; Nevevî, *Minhâc*, XII, 19; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 635; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 58.

¹³²⁵ Kurtubî, *Müfhim*, V, 179, 180; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 635, 636; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 58.

Kanaatimizce kıssa her şeyden önce madde için birbirini çiğneyen, hak-hukuk gözetmeyen günümüz insanına, hayatı daha yaşanabilir hale getirme adına harika bir kesittir.





2.31. Fakire Kolaylık Gösterip Zengine Mühlet Veren Kimse

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen rivâyetin ilk geçtiği kaynak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Rivâyet şu şekildedir:

حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا زَمْعَةُ بْنُ صَالِحٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ”كَانَ رَجُلٌ يُدَايِنُ النَّاسَ، وَكَانَ يَقُولُ لِعُلَامِهِ إِذَا أَعْسَرَ الْمُعْسِرُ: تَجَاوَزَ عَنْهُ، لَعَلَّ اللَّهَ يَتَجَاوَزُ عَنَّا فَلَمَّا لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَجَاوَزَ عَنْهُ“

Sened: Yunus–Ebû Davud (et-Tayâlisî)–Zem‘a b. Salih–İbn Şihâb ez-Zührî–Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³²⁶

“Bir adam insanlarla borç/ödünç alış-verişinde bulunur ve görevlisine:

– -Alacaklı olduğun- fakir zor duruma düşerse ona müsamaha göster. Umulur ki Allah da bize müsamaha gösterir (bizim hatalarımızı bağışlar) derdi. Ne zaman ki adam vefat edip de aziz ve celil olan Allah’a kavuştu, Allah da ona müsamahakar davrandı (onu bağışladı).”

Rivâyetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı şu şekildedir:

1. Yunus–Ebû Davud (et-Tayâlisî)–Zem‘a b. Salih–ez-Zührî–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³²⁷

2. Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe–Hüseyn b. Ali–Zâide–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–‘Ukbe b. ‘Amr–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³²⁸

3. Ahmed–Ebû Kâmil–İbrahim b. Sa‘d–İbn Şihâb–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³²⁹

4. Ahmed–Ebû Abdurrahman Şâzân–İbrahim b. Sa‘d–İbn Şihâb–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³³⁰

5. Ahmed–Yakub b. İbrahim b. Sa‘d–İbrahim b. Sa‘d–İbn Şihâb–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³³¹

¹³²⁶ Tayâlisî, *Müsned*, IV, 247 (no: 2633).

¹³²⁷ Tayâlisî, *Müsned*, IV, 247 (no: 2633).

¹³²⁸ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, IV, 446 (no: 22175), IV, 547 (no: 23019).

¹³²⁹ Ahmed, *Müsned*, XIII, 24 (no: 7579).

¹³³⁰ Ahmed, *Müsned*, XIV, 118 (no: 8387).

¹³³¹ Ahmed, *Müsned*, XIV, 175 (no: 8467).

6. Ahmed–Yunus–Leys–İbn ‘Aclân–Zeyd b. Eslem–Ebû Salih–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³³²

7. Ahmed–Harun b. Yezîd–Ebû Mâlik–Rib‘î–Huzeyfe.¹³³³

8. Ahmed–‘Affân–Ebû ‘Avâne–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–‘Ukbe b. ‘Amr–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³³⁴

9. Ahmed–Muhammed b. Cafer–Şu‘be– Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–‘Ukbe b. ‘Amr–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³³⁵

10. Ahmed–Mus‘ab b. Sellâm–Eclah–Nu‘aym b. Ebû Hind–Rib‘î–Huzeyfe ve Ebû Mes‘ûd el-Ensârî–Rasûlullah.¹³³⁶

11. Dârimî–Ahmed b. Yunus–Züheyr–Mansur b. Mu‘temir–Rib‘î b. Hirâş–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³³⁷

12. Buhârî–Ahmed b. Yunus–Züheyr–Mansur b. Mu‘temir–Rib‘î b. Hirâş–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³³⁸

13. Buhârî–Hişâm b. ‘Ammâr–Yahya b. Hamza–ez-Zübeydî–ez-Zührî–Ubeydullâh b. Abdullah–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³³⁹

14. Buhârî–Müslim b. İbrahim–Şu‘be–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³⁴⁰

15. Buhârî–Musa b. İsmail–Ebû ‘Avâne–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–‘Ukbe b. ‘Amr–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³⁴¹

16. Buhârî–Abdulaziz b. Abdullah–İbrahim b. Sa‘d–İbn Şihâb ez-Zührî–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁴²

¹³³² Ahmed, *Müsned*, XIV, 344 (no: 8730).

¹³³³ Ahmed, *Müsned*, XXVIII, 296 (no: 17064).

¹³³⁴ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 375 (no: 23353).

¹³³⁵ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 397 (no: 23384).

¹³³⁶ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 448 (no: 23463).

¹³³⁷ Dârimî, *Sünen*, Buyû‘ 14 (no: 2588).

¹³³⁸ Buhârî, Buyû‘ 17 (no: 2077).

¹³³⁹ Buhârî, Buyû‘ 17 (no: 2078).

¹³⁴⁰ Buhârî, *İstikrâz* 5 (no: 2391).

¹³⁴¹ Buhârî, *Enbiyâ* 49 (no: 3451).

¹³⁴² Buhârî, *Enbiyâ* 51 (no: 3480).

17. Müslim–Ahmed b. Yunus–Züheyr–Mansur b. Mu‘temir–Rib‘î b. Hirâş–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³⁴³

18. Müslim–Ali b. Hucr ve İshak b. İbrahim–Cerîr–Muğîre–Nu‘aym b. Ebû Hind–Rib‘î–Huzeyfe ve Ebû Mes‘ûd el-Ensârî–Rasûlullah.¹³⁴⁴

19. Müslim–Muhammed b. el-Müsennâ–Muhammed b. Cafer–Şu‘be–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³⁴⁵

20. Müslim–Ebû Sa‘îd el-Eşec–Ebû Halid el-Ahmer–Sa‘îd b. Târik–Rib‘î–Huzeyfe.¹³⁴⁶

21. Müslim–Yahya b. Yahya ve İbn Ebû Şeybe ve Ebû Küreyb ve İshak b. İbrahim–Ebû Muâviye–A‘meş–Şakîk–Ebû Mes‘ûd–Rasûlullah.¹³⁴⁷

22. Müslim–Mansur b. Ebû Müzâhim ve Muhammed b. Cafer b. Ziyâd–İbrahim b. Sa‘d–İbn Şihâb ez-Zührî–‘Ubeydullâh b. Abdullah b. ‘Utbe–Ebû Hüreyre–Rasûlullah.¹³⁴⁸

23. İbn Mâce–Muhammed b. Beşşâr–Ebû Âmir–Şu‘be–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³⁴⁹

24. Tirmizî–Hennâd–Ebu Muâviye–el-A‘meş–Şakîk–Ebû Mes‘ûd–Rasûlullah.¹³⁵⁰

25. Bezzâr–Muhammed b. Abdumelik–Ebû ‘Avâne–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–Ukbe b. ‘Amr–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³⁵¹

26. Bezzâr–Muhammed b. el-Müsennâ–Muhammed b. Cafer–Şu‘be–Abdumelik b. ‘Umeyr–Rib‘î–Huzeyfe–Rasûlullah.¹³⁵²

¹³⁴³ Müslim, *Müsâkât* 26 (no: 1560).

¹³⁴⁴ Müslim, *Müsâkât* 27 (no: 1560).

¹³⁴⁵ Müslim, *Müsâkât* 28 (no: 1560).

¹³⁴⁶ Müslim, *Müsâkât* 29 (no: 1560).

¹³⁴⁷ Müslim, *Müsâkât* 30 (no: 1561).

¹³⁴⁸ Müslim, *Müsâkât* 31 (no: 1562).

¹³⁴⁹ İbn Mâce, *Sadakât* 14 (no: 2420).

¹³⁵⁰ Tirmizî, *Buyû‘* 67 (no: 1307).

¹³⁵¹ Bezzâr, *Müsned*, VII, 244 (no: 2821).

¹³⁵² Bezzâr, *Müsned*, VII, 247 (no: 2824).

27. Nesâî-İsa b. Hammâd-Leys-İbn ‘Aclân-Zeyd b. Eslem-Ebû Salih-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹³⁵³

28. Nesâî-Hişâm b. ‘Ammâr-Yahya b. Hamza-ez-Zübeydî-ez-Zührî-‘Ubeydullâh b. Abdullah-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹³⁵⁴

29. İbn Hibbân-Muhammed b. el-Muâfî-Hişâm b. ‘Ammâr-Yahya b. Hamza-ez-Zübeydî-ez-Zührî-‘Ubeydullâh b. Abdullah-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹³⁵⁵

30. İbn Hibbân-İsmail b. Vardân-İsa b. Hammâd-Leys-İbn ‘Aclân-Zeyd b. Eslem-Ebû Salih-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹³⁵⁶

31. İbn Hibbân-Muhammed b. Hasen b. Kuteybe-Abdullah b. Vehb-Yunus-İbn Şihâb ez-Zührî-‘Ubeydullâh b. Abdullah-Ebû Hüreyre-Rasûlullah.¹³⁵⁷

32. İbn Hibbân-Ebû Ya‘lâ-Ebû Hayseme-Ebû Muâviye-A‘meş- Ebû Vâil-Ebû Mes‘ûd-Rasûlullah.¹³⁵⁸

33. Hâkim-Ebû Zekeriyâ Yahya b. Muhammed el-Anberî-Muhammed b. Abdusselâm-İshak b. İbrahim-Ebû Halid el-Ahmer-Sa‘d b. Târik Ebû Mâlik el-Eşceî-Rib‘î b. Hirâş-Huzeyfe.¹³⁵⁹

Sened Tahlili

Kıssa Ebû Hüreyre, Huzeyfe el-Yemân, Ebû Mes‘ûd el-Ensârî el-Bedrî ve Ukbe b. Âmir el-Cühenî tarafından rivâyet edilmiştir.

Huzeyfe el-Yemân rivâyeti Abdulmelik b. ‘Umeyr, Ebû Mâlik Sa‘d b. Târik el-Eşceî, Nu‘aym b. Ebû Hind ve Mansur b. el-Mu‘temir tarikleriyle gelmiştir.

Abdulmelik b. ‘Umeyr tarikinın râvileri hakkında herhangi bir olumsuzluk söz konusu olmayıp güvenilir görünmektedir. Bu tariki İmâm Buhârî ve Müslim ittifakla tahrîc etmiştir. Muhakkik Şuayb el-Arnâvût da “Hadisin isnâdı Şeyhayn’ın şartına göre sahihtir.”¹³⁶⁰ demiştir.

¹³⁵³ Nesâî, Buyû‘ 104 (no: 4694).

¹³⁵⁴ Nesâî, Buyû‘ 104 (no: 4695).

¹³⁵⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 421 (no: 5042).

¹³⁵⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 422 (no: 5043).

¹³⁵⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 426 (no: 5046).

¹³⁵⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 427 (no: 5047).

¹³⁵⁹ Hâkim, *Müstedrek*, II, 335 (no: 3197).

¹³⁶⁰ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 376, XXXVIII, 398.

Ebû Mâlik Sa'd b. Târik el-Eşce'î tarikinın râvilerinin güvenilir oldukları görülmektedir. Aynı zamanda bu tarikle Huzeyfe (r.a.) tarafından mevkûf olarak gelen rivâyetin sonunda Ebû Mes'ûd;¹³⁶¹ diğer iki kaynakta yer alan rivâyetin sonunda ise 'Ukbe b. Âmir el-Cühenî ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî bu kıssayı Rasûlullah'ın ağzından duyduğunu dile getirmiştir.¹³⁶² Şuayb el-Arnavût "Hadisin isnâdı Müslim'in şartına göre sahihtir. Ebû Mâlik hariç ricali Şeyhayn'ın ricalidir. O da Müslim'in ricâlındendir."¹³⁶³; Hâkim de "Bu hadis Müslim'in şartına göre sahihtir."¹³⁶⁴ demiştir. Zehebî de ona muvafakat etmiştir.

Nu'aym b. Ebû Hind tarikinın Huzeyfe ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî (r.a.) tarafından birlikte rivâyet edildiği görülmekte olup bu tarikte yer alan Mus'ab b. Sellâm ve el-Eclah sebebiyle hasen görünmektedir. Nitekim el-Arnavût "Bu hadis sahihtir. Ancak bu tarik Mus'ab ve el-Eclah sebebiyle hasendir. Bu ikisinin rivâyeti ancak itibar için kullanılır, diğer rical ise güvenilirirdir."¹³⁶⁵;

Mansur b. el-Mu'temir tarikinın râvilerinin güvenilir oldukları ve haklarında herhangi bir olumsuzluğun bulunmadığı görülmektedir. Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettiği ve aynı zamanda Dârimî'de bulunan rivâyetin senedi aynıdır. Bu sened hakkında Dârimî'nin muhakkiki Hüseyin Selim Esed "Hadisin isnâdı sahihtir."¹³⁶⁶ demiştir.

Ebû Hüreyre rivâyeti Zekvân Ebû Salih ve 'Ubeydullâh b. Abdullah tarikleri ile gelmiştir. Bu rivâyetin ekserisi 'Ubeydullâh b. Abdullah tariki ile gelmiştir.

Zekvân Ebû Salih tarikinın râvileri Muhammed b. 'Aclân hariç güvenilirirdir. Onun ise hafızasının zayıflığından bahsedilmiştir. Bu tarikin sıhhati hakkında muhakkik el-Arnavût "Hadisin isnâdı İbn 'Aclân sebebi ile hasendir. O da sadûktur. Diğer rical İsa b. Hammâd hâriç Şeyhâyn'ın ricâlıdır. O da İmâm Müslim'in ricalindendir."¹³⁶⁷ demiştir.

¹³⁶¹ Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, XXVIII, 297, XXXVIII, 398.

¹³⁶² Müslim, *Müsâkât* 29 (no: 1560); Hâkim, *Müstedrek*, II, 335 (no: 3197).

¹³⁶³ Ahmed, *Müsned*, XXVIII, 297.

¹³⁶⁴ Hâkim, *Müstedrek*, II, 335.

¹³⁶⁵ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 448,

¹³⁶⁶ Dârimî, *Sünen*, Buyû' 14.

¹³⁶⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 423.

Ubeydullâh b. Abdullah tarikinin râvileri hakkında bir olumsuzluk söz konusu olmayıp güvenilir oldukları görülmektedir. Bu tarikin İmâm Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla tahrîc edildiğini görmekteyiz.¹³⁶⁸ Bu tarikin sıhhati hakkında İbn Hibbân'ın muhakkiki el-Arnâvût "Hadis sahihtir"¹³⁶⁹; "Hadisin isnâdı Müslim'in şartına göre sahihtir. Senedin ricali Harmele b. Yahya hâriç Şeyhâyn'ın ricalidir. O da Müslim'in ricalidir."¹³⁷⁰;

Ebû Mes'ûd el-Ensârî rivâyeti bazı kaynaklarda Huzeyfe (r.a.) rivâyetleri ile birlikte onunla aynı senedle gelmiştir ki, buna yukarıda değinmiştik; bunun dışında ilgili tarik daha önce incelenmişti.¹³⁷¹

İlgili kıssayı tahrîc eden Tirmizî rivâyetin sıhhati hakkında "Bu, hasen-sahih bir hadistir."; İbn Hibbân'ın muhakkiki el-Arnâvût da "Hadisin isnâdı Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir."¹³⁷² demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Mâlik Sa'd b. Târik el-Eşce'î tarikiyle Huzeyfe (r.a.) tarafından mevkûf olarak gelen rivâyetin sonunda Ebû Mes'ûd;¹³⁷³ diğer iki kaynakta yer alan rivâyetin sonunda ise 'Ukbe b. Âmir el-Cühenî ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî bu kıssayı Rasûlullah'ın ağzından duyduklarını dile getirmiştir.¹³⁷⁴

Nu'aym b. Ebû Hind tarikinin Huzeyfe ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî (r.a.) tarafından birlikte rivâyet edildiği görülmektedir. Bu tarikin Mus'ab b. Sellâm ve el-Eclah sebebiyle hasen olduğu ifade edilmiştir. Mansur b. el-Mu'temir tariki ise Buhârî ve Müslim'in tarafından ittifakla rivâyet edilmiştir.

Ebû Hüreyre rivâyeti Zekvân Ebû Salih ve 'Ubeydullâh b. Abdullah tarikleri ile gelmiştir. Bu rivâye çoğunlukla 'Ubeydullâh b. Abdullah tariki ile gelmiştir.

Zekvân Ebû Salih tarikinin hasen; 'Ubeydullâh b. Abdullah tarikinin ise İmâm Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla tahrîc edildiği görülmektedir. Bu "Hadis sahihtir" denmiştir.

¹³⁶⁸ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, VIII, 197.

¹³⁶⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 421.

¹³⁷⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 426.

¹³⁷¹ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, VIII, 197. Bkz. s. 343.

¹³⁷² İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 427.

¹³⁷³ Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, XXVIII, 297, XXXVIII, 398.

¹³⁷⁴ Müslim, *Müsâkât* 29 (no: 1560); Hâkim, *Müstedrek*, II, 335 (no: 3197).

Ebû Mes'ûd el-Ensârî rivâyeti bazı kaynaklarda Huzeyfe (r.a.) rivâyetleri ile birlikte onunla aynı senedle gelmiştir. Bu rivâyetin de sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Metin Tahlili

Huzeyfe el-Yemân rivâyeti İmâm Buhârî ve Müslim başta olmak üzere İbn Ebû Şeybe, Ahmed, Dârimî, İbn Mâce, Bezzâr ve Hâkim'de yer almaktadır. Ebû Avâne'nin Abdumelik'ten naklinde (كَانَ رَجُلٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) *Sizden öncekilerde bir adam vardı;* Mansur'un Rib'î'den naklinde (تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ مِنْ قَبْلِكُمْ) *Sizden öncekilerde bir adamın ruhunu melekler aldı,* Şu'be'nin Abdumelik'ten naklinde ise (أَنَّ رَجُلًا مَاتَ) *Bir adam öldü,* ifadesiyle rivâyet başlamakta ve (فَأَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ) *Allah onu cennete koydu,* cümlesiyle de Allah'ın kıssadaki adamı bağışladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca sadece Mansur tarikinde söz konusu adamın oğullarından bahsedilmekte, diğer tariklerde bu bilgiye rastlanmamaktadır. Rivâyetler incelendiğinde aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edildiği, buradan da râvilerin mana ile rivâyette bulundukları anlaşılmaktadır.

Ebû Hüreyre rivâyeti İmâm Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Nesâî ve İbn Hibbân'da yer almaktadır. Rivâyetlerin genelinin 'Ubeydullâh b. Abdullah tarikiyle gelip (كَانَ رَجُلٌ يُدَايِنُ النَّاسَ، فَكَانَ يَتُوبُ لِقَتَاهُ) *Adam insanlarla karşılıklı borç alıp verdiğinde çalışanına şöyle talimat veriyordu,*¹³⁷⁵ şeklinde başlamakta ve (فَلَقِيَ اللَّهَ فَتَحَاوَرَ عَنْهُ) *Allah'a kavuştu da Allah ona müsamaha gösterdi,* cümlesiyle son bulmaktadır. Zekvân Ebû Salih tariki ise (إِنَّ رَجُلًا لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ، وَكَانَ يُدَايِنُ النَّاسَ فَيَقُولُ: لِرَسُولِهِ) *Bir adam hiçbir iyilik yapmadı, ancak insanlarla borç ilişkisine girdiğinde adamına şöyle diyordu,* şeklinde başlamakta ve (قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قَدْ تَجَاوَزْتُ عَنْكَ) *Allah "Ona müsamaha gösterdim" dedi,* cümlesiyle son bulmaktadır. Diğerlerinden farklı olarak (فَيَقُولُ لِرَسُولِهِ: خُذْ مَا تَيْسَّرُ، وَاتْرُكْ مَا عَسَرَ وَتَحَاوَرْ) *O adamına şöyle diyordu: Hali vakti yerinde olan zenginden al, zorda kalıp dara düşeni de bırak, ona müsamaha göster,* ifadesi yer almıştır. Ayrıca Ubeydullâh b. Abdullah tarikinde yer alan (لِقَتَاهُ), (لِقَتَانِيهِ) yerine bu tarikte (كَانَ لِي عُلَامًا) ifadesi yer almaktadır.¹³⁷⁶ Tarikler arasında

¹³⁷⁵ Buhârî'de yer alan bu rivâyetteki marife olarak yer alan (الرَّجُلُ) kelimesi diğer rivâyetlerde (رَجُلًا) şeklinde nekra olarak gelmektedir. Bkz. Buhârî, Enbiyâ 51 (no: 3480); Müslim, Mûsâkât 31 (no: 1562); İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 421 (no: 5042), 422 (no: 5043).

¹³⁷⁶ İbn Hibbân'daki bu tarikte (كَانَ لِي عُلَامًا) ifadesi yer almaktadır. (عُلَامًا) kelimesi ise hem insanın bülüğ çağına yaklaşmış çocuğunu hem de küçük hizmetçi, ücretli çalışanı vb. anlamları ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Nihaye*, II, 342.

görülen bu lafız farklılıkları metnin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakta ve metne zenginlik katmaktadır.

Ebû Mes'ûd el-Ensârî rivâyeti Tirmizî ve İbn Hibbân'da yer almakta ve (حُوسِبَ) *Sizden öcekilerden bir adam vefat etti de onda hayır namına hiçbir şey bulunamadığı için hesaba, çekildiği ifade edilmiştir. Sonunda Allah adamın davranışından razı olmuş (فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: نَحْنُ أَحَقُّ بِذَلِكَ مِنْهُ، تَجَاوَزُوا عَنْهُ) 'Biz buna ondan daha layıkız, ondan vaz geçin' diyerek onu affettiğini bildirmiştir. İki kaynaktaki rivâyet aynı olmakla birlikte Tirmizî'deki (فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: نَحْنُ أَحَقُّ بِذَلِكَ مِنْهُ، تَجَاوَزُوا عَنْهُ) ifade İbn Hibbân'da (فَقَالَ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا لِمَلَايِكَتِهِ: نَحْنُ أَحَقُّ بِذَلِكَ، تَجَاوَزُوا عَنْهُ) kelimesi yerine de (لِعُلَمَائِهِ) kelimesi yer almaktadır. Bu rivâyetin diğer rivâyetlerle aynı muhtevada olduğu görülmektedir.*

Huzeyfe el-Yemân, Ebû Hüreyre ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî el-Bedrî rivâyetlerini mukayese ettiğimizde;

Huzeyfe ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî (r.a.) rivâyetlerinde söz konusu kimsenin daha önceki ümmetlerden olduğu ifade edilirken Ebû Hüreyre rivâyetinde bu bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca rivâyetlerde söz konusu adam hakkında tüccâr,¹³⁷⁷ zengin ve Allah'ın kendisine varlık verdiği bir kul¹³⁷⁸ gibi bilgilere yer verilmiştir.

Huzeyfe rivâyetinin genelinde söz konusu kişinin yardımcısı/ücretli işçisinden bahsedilmezken Dârimî'de (فَتَيَّانِي) ifadesi; Ebû Mes'ûd el-Ensârî rivâyetinde (عُلَمَاءَ) ve (عُلَمَاءَ) kelimeleri; Ebû Hüreyre rivâyetinde ise (لِفَتَيَّانِهِ), (لِفَتَاةٍ) ve (لِعُلَامَةٍ) kelimeleri yer almaktadır ki bunların farklı lafızlarla aynı manaların ifade edildiği eş anlamlı kelimeler olduğu görülmektedir.¹³⁷⁹ Kıssada söz konusu kişinin akibeti hakkında Huzeyfe (r.a.) rivâyetlerinde (فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: تَجَاوَزُوا عَنْهُ), (فَقَالَ اللَّهُ الْجَنَّةُ) ve (فَقَعِيرَ لَهُ); Ebû Hüreyre (r.a.) rivâyetinde (فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قَدْ تَجَاوَزْتُ عَنْكَ), (فَلَقِيَ اللَّهَ فَتَجَاوَزَ عَنْهُ) ve Ebû Mes'ûd (r.a.) rivâyetinde ise (فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: نَحْنُ أَحَقُّ بِذَلِكَ مِنْهُ، تَجَاوَزُوا عَنْهُ) ifadeleri yer almaktadır. Bunların ise birbirleri ile

¹³⁷⁷ Bkz. Buhârî, Buhârî, Buyû' 17 (no: 2078); İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 421 (no: 5042).

¹³⁷⁸ Mesela bkz. Müslim, *Müsâkât* 27 (no: 1560), 31 (no: 1562); Tirmizî, Buyû' 67 (no: 1307); İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 427 (no: 5047).

¹³⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, II, 342.

müradif oldukları ve “Allah’ın bağışlaması ve affına mazhar olma” anlamında kullanılan yakın anlamdaki ifadeler olduğu açıktır.¹³⁸⁰

Değerlendirme

Kıssa ile ilgili dikkat çeken hususlardan biri de Huzeyfe (r.a.) rivâyetinin Ebû Mâlik tarikinde söz konusu kıssanın akabinde Ebû Mes‘ûd da bunu Rasûlullah’ın ağzından işittiğini haber vermiştir. Aynı senedle daha önce işlediğimiz *Yakılmasını ve Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam* kıssası rivâyet edilmiştir. Bu durum da bu iki kıssanın aynı olduğu vehmini vermektedir. Ancak birinci rivâyet bitip de ikinci rivâyet başlarken (وَرَجُلٌ آخَرُ) *başka bir adam* kaydı ile bu iki adamın farklı kişiler olduğu bildirilmiştir.¹³⁸¹

Huzeyfe’nin (r.a.) Hz. Ebû Bekr’den naklen bildirdiğine göre Hz. Peygamber birgün sabah namazını müteakip kuşluk vaktine kadar beklemiş ve gülümsemiştir. Sonrasında öğle, ikindi, akşam ve nihayet yatsı namazını kılmış; ancak bu arada hiç konuşmamıştır. Bu durumu garipseyen sahabe, Ebû Bekr’e (r.a.) bu durumun sebebini Rasûlullah’a sormasını istemiştir. Onun sorusu üzerine ise Hz. Peygamber şefaitle ilgili uzunca hadisi ve bu hadisin sonunda da bu kıssayı zikretmiştir.¹³⁸² Hadisin sonunda burada zikrettiğimiz rivâyetin de geçtiği iki kıssa zikredilmiştir. Bu kıssa ile ilgili şu bilgiye yer verilmiştir:

انظُرُوا فِي النَّارِ: هَلْ تَلْقَوْنَ مِنْ أَحَدٍ عَمِلَ خَيْرًا فَطُ؟ قَالَ: فَيَجِدُونَ فِي النَّارِ رَجُلًا، فَيَقُولُ لَهُ: هَلْ عَمِلْتَ خَيْرًا فَطُ؟ فَيَقُولُ: لَا، (عَبْرَ أَنِّي كُنْتُ أَسَامِخُ النَّاسَ فِي الْبَيْعِ، فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَسْمِعُوا لِعَبْدِي كَأَسْمَاحِهِ إِلَى عَبْدِي. Allah “*Cehenneme bakın, bakalım. Orada hiçbir ameli olmayan birine rastlıyor musunuz, buyurmuş; onlar da orada bir adam bulmuşlar. Allah bu adama:*

– *Hiçbir iyilik yapmadın mı, diye sormuş; o da:*

– *Hayır, bununla birlikte alış-veriş yaptığım insanlara müsâmahakâr davranırdım, demiş; bunun üzerine Allah azze ve celle:*

¹³⁸⁰ Nevevî, *Minhâc*, X, 224.

¹³⁸¹ Ahmed, *Müsned*, XXVIII, 296.

¹³⁸² Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 95 (no: 15); Bezzâr, *Müsned*, I, 149 (no: 76); Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, I, 56 (no: 56); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 393 (no: 6476). Muhakkik el-Arnâvût bu hadisin hasen olduğunu söyledikten sonra hem hadisin isnâdı hem de metni hakkında bazı bilgilere yer vermiştir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 95-97; İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 395-397.

– Onun benim kullarıma müsâmahakâr davrandığı gibi siz de ona müsâmahakâr davranın.” demiştir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla hem Allah’ın rahmeti hem de mezkûr kıssadaki adamın sözü Rasûlullah’ı gülümsetmiştir. Dolayısıyla kanaatimizce, bu kıssanın bir manzara olarak Hz. Peygamber’e gösterildiği anlaşılmaktadır.

Kıssanın vurgusu, zor durumda kalmış kimselerin borçlarının tamamının, büyük çoğunluğunun veya bir kısmının düşülürmesinin, bağışlanmasının; hali vakti yerinde olan kimselerle olan borç münasebetinde ise, müsâmahakâr davranmanın ve bu durumda izlenecek üslûbun kul için küçümsemeyecek bir amel olduğudur. Böyle erdemli bir davranışın Allah’a iman etmiş müminler için bir bağışlanma vesilesi ve karşılıksız bırakılmayan bir amel olduğu rivâyetlerden anlaşılmaktadır.¹³⁸³

Rivâyetlerle ilgili şerhlere baktığımızda şarihlerin, genel olarak ‘şer‘u men kablena’ ilkesine atıfta bulunduklarını müşahade etmekteyiz. Nitekim Kadı İyâz (ö. 544/1149), Kurtubî (ö. 656/1258) ve Nevevî (ö. 676/1277) kıssanın daha öncekiler hakkında olduğunu vurgulayarak, “ ‘Şer‘u men kablena’ ilkesini kabul edenler için, insan işçisine/görevlisine vekâlet ve işlerini takipte tasarruf izni verebilir” diyerek, “bülüğa erişmemiş erkek çocuk, hizmetçi, Kâtip, ücretli işçi” vb. anlamlara gelen ve rivâyetlerde (غُلَامَانِ), (غُلَامٌ), (فَتَيَانِ) ve (لَفْتَاةٌ) lafızlarıyla yer alan kelimelere ücretli çalışan işçi/görevli/memur anlamları vermişlerdir.¹³⁸⁴ Nitekim Kehf Sûresi’nde (فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاةٍ) İki denizin birleştiği yerden uzaklaştıklarında Musa yardımcısına şöyle dedi, âyetinde¹³⁸⁵ ilgili kelime “yardımcı” anlamında kullanılmıştır.

Kurtubî “(فَلَمْ يُوجَدْ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ شَيْءٌ)” ifadesinin umumiliği, bahsi geçen kişinin kesin olarak mümin olmasıyla hâs kılınmıştır. Zira böyle olmamış olsaydı Allah onu affetmezdi.” demiş ve “Allah kendisine eş ve ortak koşulmasını asla affetmez. Fakat dilediği kimselerin bunun dışındaki bütün günahlarını bağlayabilir,”¹³⁸⁶ âyetini de buna delil getirmiştir. Yukarıdaki ifadenin umum manasını ise ancak farzların dışındaki

¹³⁸³ Kurtubî, Müfhim, IV, 437.

¹³⁸⁴ Kâdî İyâz, İkmâlû’l-mu’lim, V, 229; İbnü’l-Esîr, Nihâye, I, 265; Kurtubî, Müfhim, IV, 437; Nevevî, Minhâc, X, 224. (فَتَيَانِ) kelimesi hakkında “Hür ya da köle olması arasında hiçbir fark yoktur, hizmet eden herkes için söz konusudur” denmiştir. Bkz. Fethu’l-bârî, IV, 390; Aynî, Umdetü’l-kârî, XI, 190.

¹³⁸⁵ Kehf 18/62.

¹³⁸⁶ Nisâ 4/48.

nafileler için söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca diğer şerhlerden farklı olarak Kurtubî, (الْحَيْر) *hayr* kelimesini (الْمَال) *mal* diye yorumlamıştır. Böyle olunca yukarıdaki ifade, elinde bulunan bu mal/zenginlik nimetinin de darda kalana, imkân bulana kadar zaman tanıma ve borcun bir kısmını da ıskat/düşürme iyiliğinden başka bir şey bulunamadı, anlamında değerlendirmiştir.¹³⁸⁷

İbn Hacer (ö. 852/1449) de kıssa ile ilgili ‘şer‘u men kablena’ meselesine değinmiş ve şunları kaydetmiştir:

“Borcun bir kısmını veya tamamını düşürme, borçluya vakit tanıma ve borçlu ile hüsnü muamelede bulunma gibi erdemlerin hepsi hesenât cinsindendir. Eğer bu yapılanlar Allah için olursa nice günahlara kefarete olur. Bununla birlikte bütün bunlar, ‘şer‘u men kablena’ ilkesini kabul edip bizim şariatımızda da methedilmişse böyle bir durum söz konusudur.”¹³⁸⁸

Kıssa ile ilgili zengin ve fakir kavramları ve bunların çerçevesinden bahsedilmiştir.¹³⁸⁹ Ancak bu konu, çalışmamızın sınırları dışındadır.

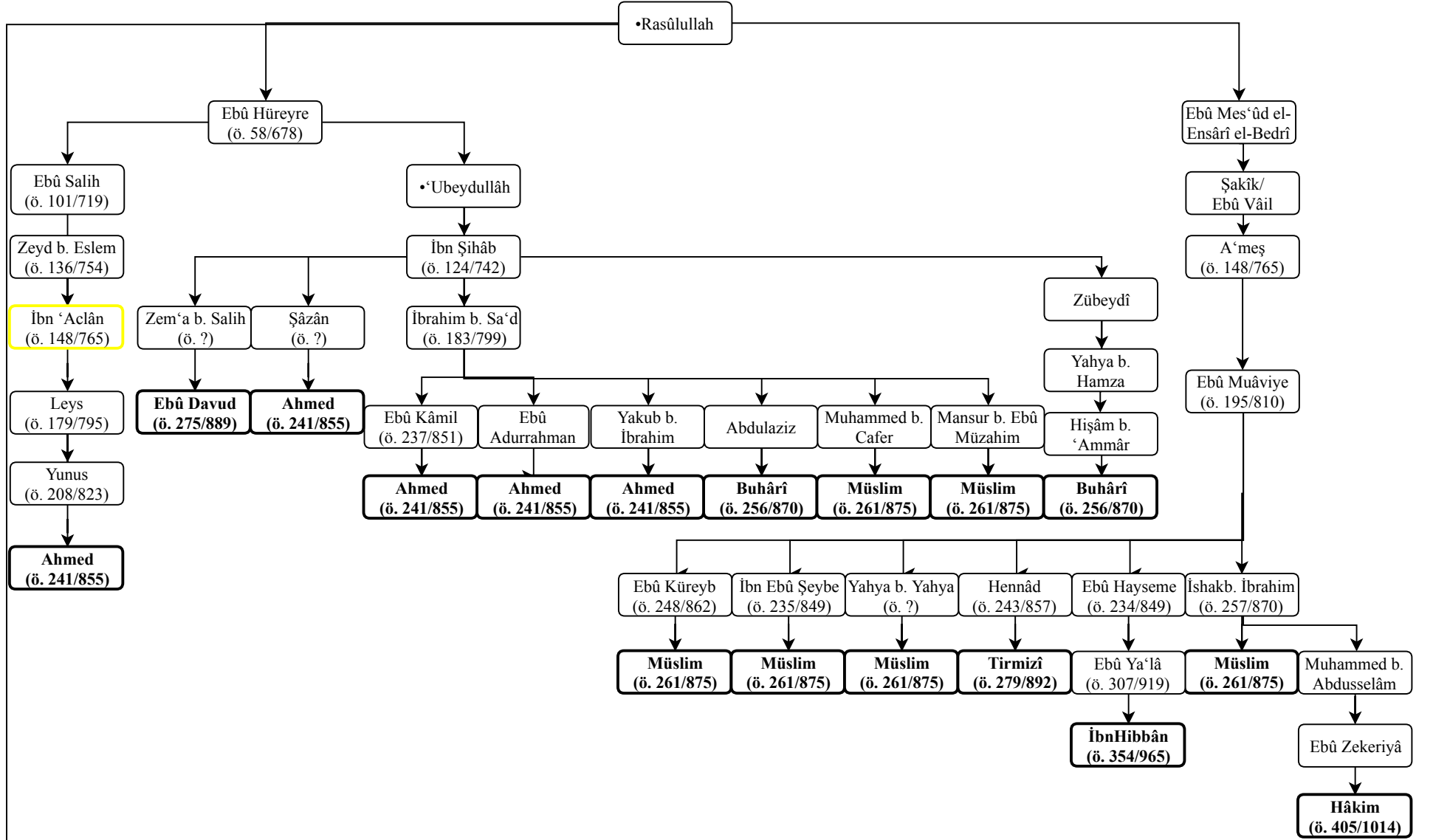
Kıssa, zor durumda kalan kimselerin borçlarının tamamının, büyük çoğunluğunun veya bir kısmının düşürülmesinin; hali vakti yerinde olan kimselerle olan borç münasebetinde ise, müsamahakâr davranmanın ve bu durumda izlenecek üslûbun kul için küçümsenmeyecek bir amel olduğunu gözler önüne sermektedir. Borçlu ile hüsnü muamelede bulunma gibi erdemlerin hepsi iyilik olarak değerlendirilmiş; bunların Allah için yapılması durumunda da nice günahlara kefarete olacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla böylesi erdemli bir davranışların, Allah’a iman etmiş müminler için, bir bağışlanma vesilesi ve karşılıksız bırakılmayan bir amel olduğu anlaşılmaktadır.

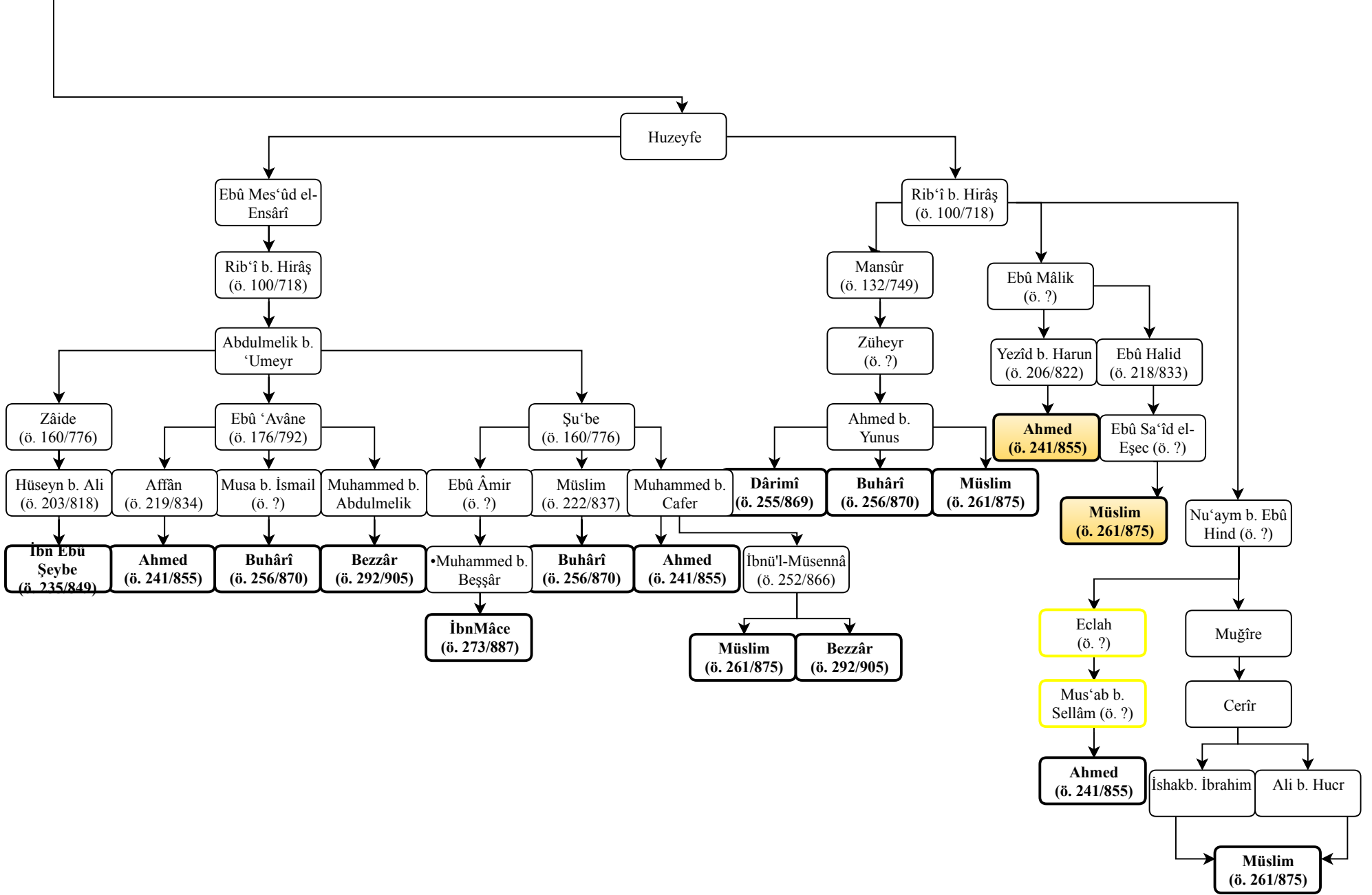
Daha önceki kıssalarda olduğu gibi bu kıssada da “şer‘u men kablena” ilkesine atıfta bulunulmuştur.

¹³⁸⁷ Kurtubî, *Müfhim*, IV, 437.

¹³⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu ‘l-bârî*, IV, 391.

¹³⁸⁹ Aynî, *Umdetü ‘l-kârî*, XI, 189.





Genel Değerlendirme

Kıssaların kaynak değeri, mahiyet ve muhteva tahliline geçmeden *II. Bölüm*'de incelediğimiz rivâyetlerin genel bir değerlendirmesini yapmanın, bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz mahiyet ve muhteva konularında bize ışık tutacağı kanaatindeyiz.

I. Sened Değerlendirmesi

Rivâyetlerleri isnâd ve sıhhat durumları bakımından değerlendirdiğimizde bu rivâyetlerin çoğunun Ebû Hüreyre tarafından rivâyet edildiği ve garib olarak geldiği görülmektedir.

Rivâyetlerin tek sahabî râvisi olma hususiyeti ise sadece Ebû Hüreyre'ye has olmayıp onunla birlikte diğer sahabî râvilerce de bir kişi tarafından rivâyet edildikleri görülmektedir. Bu itibarla Suheyb b. Sinân er-Rûmî (r.a.) olmak üzere Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Übey b. Ka'b ve Cündüb b. Abdullah el-Becelî'nin de garib rivâyetlerinin olduğu görülmüştür.

Sahabî râvilere ilave olarak incelediğimiz kıssaların aynı zamanda İmrân b. Husayn, Muâviye b. Ebû Süfyân, Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs, Enes b. Mâlik, Nu'mân b. Beşîr, Ali b. Ebû Tâlib, 'Ukbe b. 'Âmir el-Cühenî, Abdullah b. Ebû Evfâ, Huzeyfe el-Yemânî, Selmân el-Fârisî ve Ebû Mes'ûd el-Bedrî (r.a.) tarafından da rivâyet edildiği tespit edilmiştir.

Kıssaların büyük çoğunluğunun tek sahabî râvi tarafından rivâyet edildiği, hatta rivâyetlerin bir kısmının ilk iki veya üç nesilde tek râvi ile, kelime anlamı itibariyle haber-i vahid olarak, geldiği görülmüştür. İncelediğimiz kıssaları bu anlamda değerlendirdiğimizde:

Suheyb b. Sinân er-Rûmî'nin *Ümmetin Durumuna Şaşırın Peygamber ve Ashâb-ı Uhdûd*;

Ebû Hüreyre'nin *Beşikte konuşanlar, İsrâiloğulları'ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş, İki Kadının Çocuk İddiası, Bahçeyi Sulayan Bulut, Günahkâr ve Âbid, Hırsıza, Arsıza ve Zengine Sadaka Veren Kişi*;

Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin *Güzel Koku Sürünen Kadın*;

Abdullah b. Mes'ûd'un *Kavmi Tarafından Eziyet Edilen Peygamber*;

Abdullah b. Ömer'in *Kıfl'ın Tövbesi*;

Cündüb b. Abdullah el-Becelî'nin ise *Ölmek İçin Acele Eden Kimse* başlıklı kıssaları zikretmek mümkündür.

Yukarıda genel olarak isnâdlarını değerlendirdiğimiz kıssaların rivâyet tarikleri itibariyle çoğu zaman sahih; bir kısım tariklerle de hasen ve zayıf olarak geldikleri tespit edilmiştir.

Kıssaların **sahabî râvileri** ile ilgili bilgileri birlikte görmek açısından aşağıda grafik olarak sunulmuştur.

Genel Değerlendirme başlığı altında bölümle ilgili tespitlerimizin bir tablo halinde verilmesi, konunun bir bütün olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda kıssaların **sahabî râvileri**, **rivâyetlerin kaynaklara dağılımı** ve **sıhhat durumları**; hatta bunların **Kur'ân-ı Kerim** veya **Kitab-ı Mukaddes**'te geçip geçmedikleri aşağıdaki tabloda ifade edilmiştir.

Rivâyetlerin çoğunun Ebû Hüreyre'den gelmesi sebebiyle -ki bu durum sadece incelediğimiz rivâyetlere has olmayıp genel musannefat için de geçerli bir durumdur- öncelikle onun tek başına rivâyet ettiği, arkasından da diğer rivâyetleri verdik.

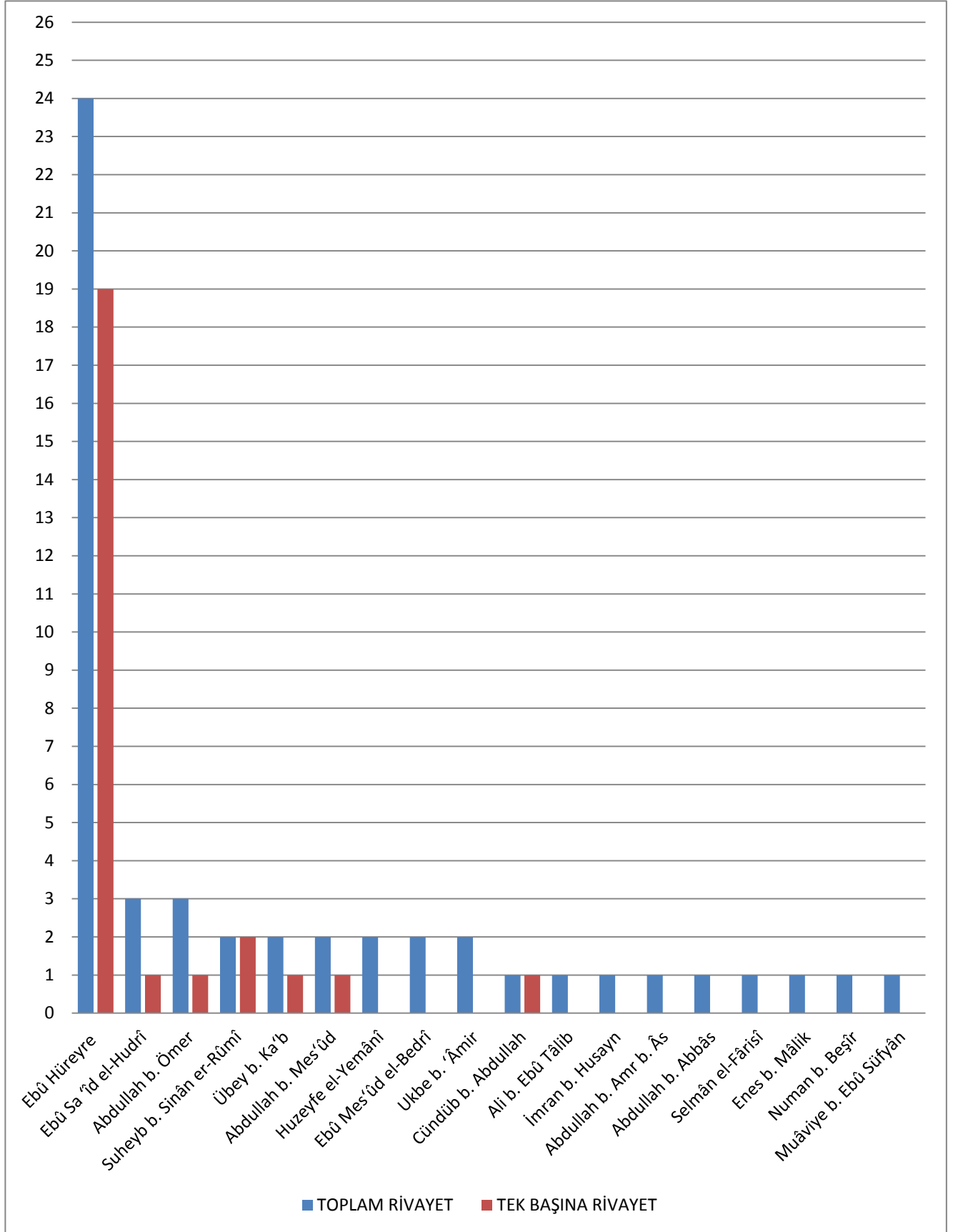
Tabloda önemli gördüğümüz yerleri renklendirmeyi uygun bulduk. Ebû Hüreyre'yi rivâyetlerinin çokluğu sebebiyle kırmızı renkle belirttik.

Bir rivâyeti İmâm Buhârî ve Müslim birlikte tahrîc etmişse mavi, Buhârî'nin tek başına rivâyetlerini yeşil ve Müslim'in rivâyetlerini ise koyu kırmızı ile gösterdik.

Zayıf olarak gelen rivâyetlerin ise hangi musennafâtta zayıf oldukları sarı renkle belirtilmiştir.

Bütün bu bilgiler çerçevesinde tabloyu şu şekilde vermek mümkündür:

Tarik Sayısı



GRAFİK-1

Kıssaların kaynaklardaki dağılımını incelediğimizde bunların 24 adedinin Buhârî ve Müslim tarafından tahrîc edildiği görülür. Kalan 2 kıssa sadece Buhârî’de 3 tanesi ise sadece Müslim’de yer alır. Geriye kalan 4 kıssanın ise Tirmizî ve İbn Mâce’de olduğu tespit edilmiştir.

Ebû Hüreyre’nin rivâyetinde tek kaldığı 19 kıssanın 15 tanesinin İmâm Buhârî ve Müslim tarafından; 2 tanesinin İmâm Buhârî ve 1 tanesinin de İmâm Müslim tarafından ve geriye kalan 1 tanesinin ise Kütübü tis’a musanniflerinden İmâm Ahmed ve Ebû Davud tarafından tahrîc edildiği tespit edilmiştir.

Ebû Hüreyre’nin kalan 5 rivâyetinin ise diğer sahabe tarafından da rivâyet edilip İmâm Buhârî ve Müslim tarafından tahrîc edildiğini belirtmeliyiz.

Yine Übey b. Ka‘b, Abdullah b. Mes‘ûd ve Cündüb b. Abdullah el-Becelî (r.a.) tarafından tek sahabî râvi olarak rivâyet edilen kıssaların da Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla tahrîc edildiği görülmektedir.

Yukarıdaki rivâyetlerden zayıf olanların hangi kaynaklarda geldiği sarı renkle gösterilmiştir. Ancak burada hemen şunu ifade etmeliyiz ki, bazen bir kaynakta tek bir rivâyet/tarik olabildiği gibi bazen de birden çok tarik yer alabilmektedir. Dolayısıyla her bir kıssanın sonunda yer alan isnâd şemalarında da görüleceği üzere aynı kaynakta bir tarikten zayıf olarak gelen rivâyet diğer tarikten/tariklerden hasen veya sahih olarak gelebilmektedir.

Netice olarak incelediğimiz kıssaların *Kıfl’in Tövbesi* hariç sahih olarak geldiği tespit edilmiştir. *Kıfl’in Tövbesi* ise hasen olarak gelmiştir.

II. Muhteva Değerlendirmesi

Dikkatimizi çeken noktalardan biri de hiç şüphesiz rivâyetlerde yer alan kıssaların bir kısmının benzer şekliyle Kur’ân-ı Kerim’de ve Kitab-ı Mukaddes’te özellikle de Tevrat’ta yer alıyor olmasıdır. Bu bağlamda söz konusu rivâyetleri değerlendirecek olursak;

A. Kur’ân-ı Kerim’de Geçen Kıssalar

1. *Ashâbu Uhdûd Kıssası* Kur’ân-ı Kerim’de zikredilmiş;¹³⁹⁰ ancak bunların kimler olduğu hakkında bilgi verilmemiş ve kıssanın detayına girilmemiştir.

¹³⁹⁰ Bkz. Buruç 85/4.

2. *H. Musa ile Hızır Kıssası*'nın Kur'ân'daki anlatılışı¹³⁹¹ ise nerdeyse rivâyetlerdeki muhteva ile birebir örtüşmektedir. Bu yönüyle de oldukça dikkat çekmektedir. Bunun dışında bu bölümde incelediğimiz kıssaların Kur'ân'da geçtiğine dair herhangi bir bilgi tespit edemedik.

B. Kitab-ı Mukaddes'te Geçen Kıssalar

1. *H. Süleyman'ın Temennisi Kıssası*'nda sadece onun eşlerinin sayısı ile ilgili bilgiye yer verilmiş; rivâyetlerde yer alan kısas ile ilgili doğrudan bir bilgiye rastlanmamıştır.¹³⁹²

2. *İki Kadının Çocuk İddiası Kıssası* ise birtakım farklarla Tevrat'ta yer almaktadır. Şöyle ki Tevrat'ta yer alan bu davada H. Davud'dan hiç bahsedilmemekte; sadece H. Süleyman'dan söz edilmektedir. Hâlbuki söz konusu rivâyette davanın kendisine götürüldüğü kişinin H. Davud (a.s.) olduğu görülmektedir. Bu hâdise daha önce geçtiği için burada tekrar vermiyoruz.

Her iki kaynakta kıssada yer alan kadınların durumu ve yaşanan olaylarda farklar görülse de söz konusu kıssada ana tema özellikle de son kısımlar birbirine benzemektedir.¹³⁹³

3. *Allah'ın Eyyüb'e Nimeti Kıssası* ile ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes'te Eyyüb diye bir bölümün olduğu görülmekte; ancak burada böyle bir kıssaya rastlanmamaktadır.

¹³⁹¹ Kehf 18/60-82. Ancak ilgili âyetlerde "Hızır" ismi geçmemektedir. Bununla birlikte müfessirlerin geneli 65. ayetteki (عِيسَىٰ مِنْ عِبَادِنَا) ibaresini "Hızır" olarak ifade etmişlerdir. Mesela bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII, 63; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyai Tûrâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut 1420, III, 250; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 731; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXI, 481, 482; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî, Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye, I-XX, Kahire 1384/1964, XI, 16; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 278; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-azîm*, IV, 175; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV, 369.

¹³⁹² Söz konusu rivâyet hakkında bir makale yazan Ateş, bu rivâyetin H. Peygamber'e isnadının doğru olmadığını makalenin sonunda şu sözlerle ifade etmiştir: "Sonuç olarak rivâyetlerde sadece ravilerin durumu değil, yukarıda işaret edildiği gibi bunların metinleri bir takım problemler arz etmektedir. Gerek metin gerekse senedlerde yer alan bu problemlerden dolayı bu rivâyetlere güvenilmeyeceği kanaatindeyiz. Bu rivâyetlerin şu haliyle sahih kabul edilerek, H. Peygamber'e isnad edilmesinin doğru olmayacağını düşünmekteyiz." Bkz. Ateş, Ali Osman, "H. Süleyman'ın Yemîni", *ÇÜİFD*, sy. 1, s. 67.

¹³⁹³ Bkz. Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 476, 477. Ayrıca dikkatimizi çeken diğer bir nokta da Kitâb-ı Mukaddes'te bu kadınların fahişe olarak tanıtılırken ilgili rivâyette bu konuda herhangi bir bilgi verilmediğidir.

4. *Ganimet Malına İhanet Kıssası*'nın ise rivâyetlerde detaya girmeden ve anahatlarıyla anlatılırken Kutsal Kitapta oldukça uzun ve teferruatlı olarak anlatılmakta ve birtakım farklar içermektedir.

Rivâyetlerde savaşa çıkan bir peygamberden bahsedilmiş; ancak Rasûlullah bunun hangi peygamber olduğunu bildirmemiştir. Tevrat'ta ise bu peygamberin Hz. Musa'dan sonra peygamberlik yapan İsrâiloğulları'nın peygamberi Yûşa' b. Nûn olduğu bildirilmiştir. Görüldüğü üzere rivâyetlerde ganimet malına ihanet ile reddü's-şems aynı savaşta meydana gelmişken; Tevrat'ta bu olayların farklı savaşlarda meydana geldiği ifade edilmiştir.¹³⁹⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de Yûşa' adı geçmemekle birlikte iki yerde ona işarette bulunulduğu; diğer taraftan Hz. Musa ile Hızır Kıssası'nda kendisinden "Musa'nın genç yardımcısı" diye bahsedilen kişinin¹³⁹⁵ de Yûşa' b. Nûn olduğu ifade edilmiştir.¹³⁹⁶

¹³⁹⁴ Söz konusu kıssa ile Tevrat'ta verilen bilgilerin benzerliğine dikkat çeken Erul rivâyetle ilgili şu bilgilere yer vermiştir: "Tevrat'ın bu kıssası ilk Müslüman âlimlerden İbn İshâk'ın (ö. 151) Sîre'sine girmiş, hadis kitaplarında da yer almakta gecikmemiştir. Hemmâm b. Munebbih'in Sahifesi sayesinde daha sonra Musned, Buhârî ve Muslim gibi pek çok hadis kaynağında yer bulmuştur." Bu görüşüne de "Ebû Hüreyre'nin bu haberi Ka'b'dan işitip nakletmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak daha muhtemel olan Ebû Hüreyre'nin bunu Ka'b'ın sözü olarak aktardıktan sonra, daha sonraki râvîlerin hadis olarak nakletmiş olmasıdır. (Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 598, 599)" ifadesini delil olarak getirmiştir. Bkz. Erul, *Hadislerin Dili*, s. 299. Hadisin isnâd şeması incelendiğinde Hemmâm'ın rivâyetinin Buhârî ve Muslim başta olmak üzere Abdurrezzak, Ahmed, İbn Hibbân ve Beyhakî'de yer aldığı görülmektedir ki, bu yönüyle yukarıdaki idiyayı dikkate almanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte birkaç yönüyle Erul'un iddiasına itiraz edilebilir: Birincisi rivâyet tekniği açısından ki, söz konusu rivâyet incelendiğinde bu rivâyetin Ebû Hüreyre'den sadece Hemmâm tarikiyle gelmediği görülmektedir. Onunla birlikte "Sika, sebt, hüccet gibi ifadelerle anılan İbnü'l-Müseyyeb'in rivâyet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında yer almıştır." (Kandemir, M. Yaşar, "Saîd b. Müseyyeb", *DİA*, XXXV, s. 564, İstanbul 2008.) diye ehliyetine işaret edilen ve Medine'nin yedi fakihinden biri olan Sa'îd b. el-Müseyyeb'den yine kendisinden hadis otoritelerinin "sika râvî" ve "hâfız" diye bahsettikleri, Ali b. Medîni'nin de "büyük şehirlerdeki isnâd zincirlerinin isimleri üzerinde kesiştiği altı kişiden biri" (Birişik, Abdulhamit, "Katâde b. Diâme", *DİA*, XXV, 22, Ankara 2002) diye bahsettiği Katâde rivâyet etmiştir. Yine Ubeydullah b. Ömer de Sa'îd b. Ebû Sa'îd el-Makburî'den rivâyet etmiştir. İkincisi de gösterilen kaynakta mezkûr bilgiler yer almakla birlikte verilen bilginin hemen devamında "Ne var ki bunu destekleyecek bilgi bulunmadığı gibi, Yûşa' için güneşin durdurulma hadisesinin Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'lerinde anlatılan ve yine Ebû Hüreyre'den nakledilen versiyonu, Yahudi kutsal kitabındaki olayla önemli farklar ihtiva eder. Bu itibarla söz konusu rivâyetlerin Yahudi kutsal kitabındaki olayların uzantısı veya aktarımı olarak görülmesi, farklılıkların izahını güçleştirir." (Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 599) bilgisi verilmiştir. Ancak yukarıdaki alıntıda bu bilgilere hiç yer verilmediği görülmektedir.

¹³⁹⁵ Kehf 18/60.

¹³⁹⁶ Mesela Bkz. Humeydî, *Müsne'd*, I, 363 (no: 375); Ahmed, *Müsne'd*, XXXV, 43 (no: 21114), (no: 21117); Buhârî, Tefsîr 198 (no: 4725); Ayrıca bkz. Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 170. Ahd-i Atîk'e göre Yeşu Filistin'de vefat etmiş ve Timnatserah'a defnedilmiştir. (Harman, "Yûşa'", *DİA*, XLIV, 44, 45). Ayrıca onun yaşadığı dönem/hayatı tarih sahnesinde M.Ö. 1354-1244 olarak tarihlendirilmiştir. (Bkz. Toprak, *age.*, s. 170). Kanaatimize göre, yukarıdaki bilgilere de dayanarak Yûşa'nın 42 yaşında peygamber olduğunu, 68 sene İsrâiloğulları'na peygamberlik ve önderlik yaptığı ve

5. *H. Musa ve Ölüm Meleği Kıssası* ise Kitab-ı Mukaddes'te yer almadığı halde Yahudi kültürü ile irtibatlandırılan kıssalardan biridir.¹³⁹⁷ Tevrat'ta söz konusu kıssa ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edemedik. Ancak orada Hz. Musa'nın (a.s.) ölümü ile ilgili şu bilgilere yer verildiği görülmektedir: 120 yaşına gelen Hz. Musa (a.s.) artık onlara liderlik yapamayacağını bildirir ve görevlerini Yeşu'a devreder.¹³⁹⁸ ...Sonra Musa'ya şöyle dedi: "İbrahim'e, İshak'a, Yakup'a 'Senin soyuna vereceğim' diye ant içtiğim ülke budur. Ülkeyi sana gösterdim, ama oraya gitmeyeceksin." Böylece RAB'bin sözü uyarınca RAB'bin kulu Musa orada, Moav ülkesinde öldü. Rab onu Moav ülkesinde, Beytpeor karşısındaki vadide gömdü. Bugün de mezarının nerde olduğunu kimse bilmiyor. Musa öldüğünde yüz yirmi yaşındaydı; ne gözleri zayıflamış, ne de gücü tükenmişti. İsrâiloğulları Moab ovasında Musa için otuz gün yas tuttular."¹³⁹⁹

6. *H. İbrahim ve Sâre Kıssası*'nın bazı farklarla Tevrat'ta yer aldığı görülmektedir. Bu kıssanın Tevrat'ta şu şekilde yer aldığını görmekteyiz:

"Terah soyunun öyküsü: Terah Avram, Nahor ve Haran'ın babasıydı. Haran'ın Lut adlı bir oğlu oldu. Haran, babası Terah henüz sağken, doğduğu ülkede, Kildaniler'in Ur kenti'nde öldü. Avram'la Nahor evlendiler. Avram'ın karısının adı Saray, Nahor'unkinin adı Milka'ydı. Milka Yiska'nın babası Haran'ın kızıydı. Saray kısırdı, çocuğu olmuyordu. Terah, oğlu Avram'ı, Haran'ın oğlu olan torunu Lut'u ve Avram'ın karısı olan gelini Saray'ı yanına aldı. Kenan ülkesine gitmek üzere Kildaniler'in Ur kenti'nden ayrıldılar. Harran'a gidip oraya yerleştiler. Terah iki yüz beş yıl yaşadıktan sonra Harran'da öldü".¹⁴⁰⁰

Avram Mısır'da başlığı altında kıssa devamla şöylece anlatılır:

"Ülkedeki şiddetli kıtlık yüzünden Avram geçici bir süre için Mısır'a gitti. Mısır'a yaklaştıklarında karısı Saray'a, "Güzel bir kadın olduğumu biliyorum" dedi, "Olur ki Mısırlılar seni görüp, 'Bu onun karısı' diyerek beni öldürür, seni sağ bırakırlar. Lütfen, 'Onun kız kardeşiyim' de ki, senin hatırın için bana iyi davranırlar, canıma dokunmasınlar." "Avram

İsrâiloğulları'nın vaat edilen topraklara onun zamanında kavuşup diğer kavimlere hükümler oldukları anlaşılmaktadır.

¹³⁹⁷ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 581-584. Eserin müellifi burada Yahudi kültürü ile ilgisi kurulan söz konusu rivâyet hakkındaki olumlu ve olumsuz görüşlere yer vermiş ve bunların kritiğini yapmıştır. Netice olarak Ebû Hüreyre'nin ümmi olup İbranice ve Süryanice'yi bilmediği; bu rivâyetin yalnızca Ka'b kanalıyla sözlü olarak ona aktarıldığı ihtimalini hatıra getirdiğini ancak bunu destekleyen bir bilgiyi de tespit edemediğini ifade etmiştir. Sonuç olarak da araştırmasının hülasasını "Hadisenin Allah tarafından Hz. Peygamber'e bir şekilde bildirilmiş ve Hz. Peygamber'in de bunu sahâbîlere anlatmış olması sonucunu çıkarmamız icap eder" sözleriyle kanaatini dile getirmiştir.

¹³⁹⁸ Sayılar, 27/16-23; Tesniye, 1/9, 31/1-3,14, 23.

¹³⁹⁹ Yasanın Tekrarı, 34/1-8.

¹⁴⁰⁰ Yaratılış 11/27-32.

Mısır'a girince, Mısırlılar karısının çok güzel olduğunu fark ettiler. Kadını gören firavunun adamları, güzelliğini firavuna övdüler. Kadın saraya alındı. Onun hatırı için firavun Avram'a iyi davrandı. Avram davar, sığır, erkek ve dişi eşek, erkek ve kadın köle, deve sahibi oldu. RAB Avram'ın karısı Saray yüzünden firavunla ev halkının başına korkunç felaketler getirdi. Firavun Avram'ı çağırarak "Nedir bana bu yaptığın dedi?" "Neden Saray'ın karın olduğunu söylemedin? Niçin 'Saray kız kardeşimdir' diyerek onunla evlenmeme izin verdin? Al karını, git!" Firavun Avram için adamlarına buyruk verdi. Böylece Avram'la karısını sahip olduğu herşeyle birlikte gönderdiler."¹⁴⁰¹

Rivâyetlerdeki bilgiler Tevrat'ta yer alan bilgilerle oldukça benzerlik arz etmektedir. Ancak "Onun hatırı için firavun Avram'a iyi davrandı. Avram davar, sığır, erkek ve dişi eşek, erkek ve kadın köle, deve sahibi oldu." ve "Neden Saray'ın karın olduğunu söylemedin? Niçin 'Saray kız kardeşimdir' diyerek onunla evlenmeme izin verdin? Al karını, git!" bilgileri sadece Tevrat'ta yer alıp rivâyetlerde bu bilgilere rastlanmamaktadır. Aslında bu ve benzer rivâyetler bize Kitâb-ı Mukaddes her ne kadar muharref olsa da hala içinde hakikat kırıntılarının olduğunu göstermesi açısından önemlidir, diye düşünüyoruz. Bunu da ancak İslâm'ın temel referansları olan Kur'ân ve sünnet ile anlayabilmekteyiz.

¹⁴⁰¹ Yaratılış 12/10-20. Söz konusu kıssayı değerlendiren Ateş, rivâyeti metin ve sened açısından problemli görmekte ve şu bilgiye yer vermektedir: "Sonuç olarak Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivâyete dayanarak Kur'ân'da yer almadığı halde Hz. İbrâhim'in üç defa yalan söylediğini iddia etmek doğru değildir." (Bkz. Ateş, Ali Osman, "Hz. İbrâhim'le ilgili Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *DEÜİFD*, sy. 8, s. 220, İzmir 1994) ve Hz. İbrahim (a.s.) ile ilgili rivâyetleri genel değerlendirme bağlamında makalenin sonunda "Sonuç olarak Kur'ân'ın bu konudaki âyetlerini, asılsız, isrâiliyât türünden rivâyetlerin tesirinden uzak bir şekilde anlamaya çalışmak ve bunun dışında, probleme sebep olan isrâiliyât menşeli haberleri reddederek, bu mutlu hâdiseyi yerli yerine yerleştirmek en isabetli yoldur kanaatindeyiz." demiştir. Bkz. Ateş, a.g.m., s. 225.

Yukarıda verdiğimiz bilgileri bir tablo halinde şu şekilde göstermek mümkündür:

KISSALARI DEĞERLENDİRME TABLOSU

Kıssa No	Kıssanın İsmi	Sahabî Râvisi	Rivâyetin Yer Aldığı Kaynaklar	Sihhat Durumu	Kur'ân/Kitab-ı Mukades'te var mı?
3	Beşikte Konuşanlar	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Ahmed, İbn Hibbân	Sahih	
3	Bebeğin Olaylara Vukufiyeti ve Konuşması	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Ahmed, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân	Sahih, Hasen ve Zayıf	
5	İsrâiloğulları'ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih	
7	Hız. İsa ve Hırsız	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Ahmed, İbn Mâce, Nesâî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
8	Hız. Süleyman'ın Temennisi	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Humeydî, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân	Sahih ve Hasen	
9	İki Kadın ve Çocuk İddiası	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Abdurrezzak, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih ve Hasen	Kitab-ı Mukaddes'te benzeri var
10	Ganimet Malına İhanet	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Abdurrezzak, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Hâkim, Beyhakî	Sahih	Kitab-ı Mukaddes'te benzeri var
12	Bir Peygamber ve Karınca	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Abdurrezzak, Ahmed, İbn Mâce, Ebû Davud, Nesâî, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
13	Hız. Musa'nın Elbiselerini Taşın Kaçırması	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Ahmed, Tirmizî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih	
15	Hız. Musa ve Ölüm Meleği	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih,	Sahih, Hasen ve	Kitab-ı Mukaddes

			Abdurrezzak, Ahmed , Nesâî, İbn Hibbân	Zayıf	Benzeri var
17	H. İbrahim ve Sâre	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim , Ahmed, Ebû Davud, Tirmizî, Nesâî, Ebû Ya'la, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih ve Hasen	Kitab-ı Mukaddes Benzeri var
22	Hırsıza, Arsıza ve Zengine Sadaka Veren Kimse	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim , Ahmed , Nesâî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih, Hasen ve Zayıf	
26	Köpeğin Susuzluğunu Gideren Kimse	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim , Mâlik, Ahmed, Ebû Davud, Ebû Ya'la, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
29	Konuşan Hayvanlar	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim , Ebû Davud, Humeydî Ahmed, Tirmizî, İbn Hibbân, Taberânî	Sahih	
30	Bir Küp Altın	Ebû Hüreyre	Buhârî, Müslim , Hemmâm b. Münebbih, İshak b. Râhûye, Ahmed, İbn Mâce, İbn Hibbân, Taberânî	Sahih, Hasen ve Zayıf	
4	Allah'ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kişi	Ebû Hüreyre	Buhârî Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
16	Allah'ın Hz. Eyyüb'e Nimesi	Ebû Hüreyre	Buhârî Hemmâm b. Münebbih, Ebû Davud, Humeydî, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih	
19	Bahçeyi Sulayan Bulut	Ebû Hüreyre	Müslim Ebû Davud, Ahmed, İbn Hibbân, Ebû Nu'aym, Beyhakî	Sahih	
20	Günahkâr ve Âbid	Ebû Hüreyre	İbnü'l-Mübârek, Ahmed, Ebû Davud, İbn Hibbân	Sahih	
3	Râhip Cüreyc ve İmtihanı	Ebû Hüreyre İmrân b. Husayn	Buhârî, Müslim , Ahmed , İbn Hibbân, Taberânî	Sahih, Hasen ve Zayıf	
23	Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam/Kendi Aleyhinde Aşırı	Ebû Hüreyre Abdullah b. Mes'ûd	Buhârî, Müslim , Abdurrezzak, Mâlik, Ahmed , İbn Mâce, Bezzar, Nesâî, Ebû	Sahih, Hasen ve Zayıf	

	Günahkar Kimse	Huzeyfe el-Yemânî Ebû Mes'ûd el-Ensârî Ebû Sa'îd el-Hudrî Selman el-Fârisî	Ya'lâ, İbn Hibbân, Taberânî		
24	Kediye Eziyet Eden Kadın	Ebû Hüreyre Abdullah b. Ömer	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Abdurrezzak, Ahmed, Dârimî, İbn Mâce, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân Beyhakî	Sahih ve Hasen	
27	Mağarada Üç Güzel İnsan	Ebû Hüreyre Abdullah b. Ömer Ali b. Ebû Tâlib Enes b. Mâlik Nû'mân b. Beşîr 'Ukbe b. 'Âmir	Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Ahmed, Ebû Davud, Bezzâr, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih, Hasen ve Zayıf	
31	Fakire Kolaylık Gösterip Zengine de Mühlet Veren Kimse	Ebû Hüreyre Huzeyfe el-Yemânî Ebû Mes'ûd el-Bedrî (Ukbe b. 'Amr)	Buhârî, Müslim, Ebû Davud, İbn Ebû Şeybe, Ahmed, Dârimî, İbn Mâce, Tirmizî, Bezzar, Nesâî, İbn Hibbân, Hâkim	Sahih ve Hasen	
6	Katil'in Tövbesi	Ebû Sa'îd el-Hudrî Abdullah b. Amr b. Âs Muâviye b. Ebû Süfyân İbn Mes'ûd	Buhârî, Müslim, İbn Ebû Şeybe, Ahmed, İbn Mâce, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân, Taberânî, Ebû Nuaym, Beyhakî	Sahih ve Zayıf	
14	Hızır ile Musa	Übey b. Ka'b	Buhârî, Müslim, Humeydî, Ahmed, 'Abd b. Humeyd, Tirmizî, Nesâî, İbn Hibbân	Sahih, Hasen ve Zayıf	Kur'ân'da Kehf 18/60-82
18	Kaymî Tarafından Eziyet Edilen Peygamber	Abdullah b. Mes'ûd	Buhârî, Müslim, Ahmed, İbn Mâce, Bezzâr, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân	Sahih ve Hasen	
28	Ölmek için Acele Eden Kimse	Cündüb b. Abdullah el-Becelî	Buhârî, Müslim, Ebû Ya'lâ, Ebû Avâne, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih	

1	Ümmetin Durumuna Şaşırın Peygamber	Suheyb b. Sinân er-Rûmî	Abdurrezzak, İbn Ebû Şeybe, Ahmed, Tirmizî, Bezzâr, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
2	Ashâbu Uhdûd	Suheyb b. Sinân er-Rûmî	Müslim , Abdurrezzak, Ahmed, Tirmizî, Bezzâr, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî	Sahih ve Hasen	Kur'ân Bûruc 85/4
11	Firavun'un Kızının Bakıcısı	Abdullah b. Abbâs Übey b. Ka'b	Ahmed, İbn Mâce , Bezzâr, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân, Taberânî	Sahih, Hasen ve Zayıf	
21	Güzel Koku Sürünen Kadın	Ebû Sa'îd el-Hudrî	Müslim , Ahmed, Nesâî, Ebû Ya'lâ, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Beykakî	Sahih	
25	Kıfl'ın Tövbesi	Abdullah b. Ömer	İbn Fudayl, İbn Ebû Şeybe, Ahmed, Tirmizî, Bezzâr, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân, Taberânî, Hâkim	Hasen	

TABLO 1

Yukarıda zikrettiğimiz kıssaların da yer aldığı bir kısım Ebû Hüreyre rivâyetlerinin çeşitli iddialarla tenkit edildiğini ifade etmiştik. Bu rivâyetlerin Ebû Hüreyre ve isrâiliyyat ilişkisi çerçevesinde eleştirilmişti. Ancak bunun sadece Ebû Hüreyre'nin rivâyetleri ile sınırlı olmayıp Hz. Peygamber'den rivâyet edenin kim olduğu fark etmeksizin, daha doğrusu isnad sistemi gözetilmeksizin sadece metne bağlı olarak yapılan bir değerlendirme olduğu ifade edilmiştir.

Muhteva açısından konu ile ilgili araştırmalarımızda dikkatimizi çeken birkaç hususu dile getirmek yerinde olacaktır:

1. Hz. Peygamber'den kıssayı nakleden sahabî râvi tarafından bu anlatımı kaç defa işittiği bazen bu anlatımın sebebi, zamanı ve yeri hakkında bir takım ön bilgiler verdiği bazen de Hz. Peygamber'in anlatımı esnasında beden dili ile olayı nasıl tasvir ettiği dile getirilmiştir.

2. Hz. Peygamber (s.a.) tarafından anlatılan her kıssanın o ve vahyin ilk muhatapları olan sahabe hayatına yansıyan bir yönü/yönleri olduğu müşahade edilmektedir. Bunun da kıssa-tarih bilinci/şuuru ilişkisi açısından son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır.

3. İncelediğimiz kıssalarda rivâyetlerin yer aldığı kaynaklar ve bunlar üzerine yapılan çalışmalarda; özellikle bu rivâyetlerin şerhlerinde bunların Kitab-ı Mukaddes

veya isrâiliyyatla irtibatına dair bir bilgi veya bunlara ima ve işaret edildiğine rastlanmamıştır.

4. Genllikle “Şer‘u men kablenâ” ilkesine atıfta bulunmaktadır. Bu hususta İbn Hacer’in ayrı bir yere sahip olduğu kanaatindeyiz. Zira söz konusu rivâyetlerin değerlendirilmesi sadedinde istisnalar hariç neredeyse her bir kıssanın şerhinde bu ilkeye atıfta bulunmuş ve İslâm ile önceki dinlerin şeriatî/şeriatleri arasında mukayese yapmıştır.

5. Kıssalarda zaman ve mekân unsurlarına rastlanmadığı görülmektedir.

6. Kıssalardaki şahıslar, kıssanın kahramanları hakkında iki durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Bu kıssaların ekserisinde herhangi bir isim yer almaz. Bunun istisnası ise İbn Cüreyc ve Kifl’in kıssalarıdır. Özellikle peygamber kıssalarında ise isim zikredildiği görülmektedir. Bu konuda da diğer şarihlerden farklı olarak İbn Hacer imkân nisbetinde kıssadaki şahıslar hakkında bilgi verme yoluna gitmiş; eğer o konuda herhangi bir bilgi bulamamışsa (لَمْ أَقِفْ عَلَى اسْمِهِ) ifadesine yer vermiştir.

7. Kıssaların bir kısmının başlarında (بَنِي إِسْرَائِيلَ) kaydı, diğer bir kısmında ise (كَانَ) ifadesi yer almaktadır. Bazen de “sizden öncekiler” ifadesi “İsrailoğulları” olarak açıklanmıştır. Bu bağlamda “sizden öncekiler” kaydının “İsrailoğulları” kaydını da içine alacak şekilde daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

8. Kıssaların bir kısmı insanlık tarihinde yaşanmış olumlu örnekleri ihtiva ederken diğer bir kısmı olumsuz tecrübeleri gündeme getirmektedir.

9. Kıssalardan birtakım hükümler çıkarılmıştır.¹⁴⁰²

10. *Ashabu Uhdûd, İsrailoğulları’ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş, Hz. Musa ve Hızır’ın Yolculuğu* gibi, kıssaların bir kısmı oldukça uzun; *Hz. İsa ve Hırsız, Allah’ın Eyyüb’e Nimeti, Kediye Eziyet Eden Kadın* kıssaları gibi bir kısmı oldukça kısa; diğer bir kısmı ise bu ikisi arasında orta uzunluktadır.

11. Kıssaların genel karakteri olarak karşılıklı konuşma/hivâr dikkat çekmektedir. Bunların bir kısmında ise direk/tekdüze anlatım görülmektedir.

12. Son olarak her bir kıssanın kendine has bir anlatım, olay ve kurgu üslûbu olduğu görülmektedir.

¹⁴⁰² Biz sadece konunun kaynaklarına atıfta bulunduk. Bu konu çalışmamızın amacı olmayıp çalışmanın hacmini artıracağından bu konuyu yapılacak başka bir çalışmaya havale ediyoruz.

BÖLÜM III

KISSALARIN HADİS USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ



3.1. İslâm İlahiyatında Bilgi

“İslâm İlahiyatında Bilgi” konusuna girmeden “ilim” kelimesinin ne anlama geldiği hakkında kifayet miktarınca bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

İslâmî terminolojide “ilim ve marifet” terimleriyle ifade edilen bilgi, özne ile nesne arasındaki ilişki; bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır. Bilinmiş olan anlamında bilginin “mâlumat” kelimesiyle de kullanıldığı görülür. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlaması “ihata”, tam olarak kavraması “vukuf”, aynı konuda derinleşip uzmanlaşması da “rüşuh” olarak adlandırılmaktadır. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan “yakîn” terimine karşılık “zan, şek, vehim” gibi terimler, bilgide kesinliğe yaklaşılan veya uzaklaşılan durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise “cehl” kelimesiyle ifade edilmiştir.¹

Halil b. Ahmed (ö. 170/786) ilim kelimesini (شعر) “şuur” ile izah etmiştir.²

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) ise meşhur eseri *el-Furûk*’unda ilmin kısımları ile ilgili müstakil bir bölüm³ açmış ve ilim ile öncelikle marifet, yakîn ve şuur arasındaki nüansları dile getirmiştir. Bu anlamda ilim-marifet arasında umum-husus olduğuna dikkat çekmiş ve “Her marifet ilimdir, ancak her ilim marifet değildir” demiştir. İlmin insanda itikadı meydana getirdiğini; yakîni ise bu itikadın insana sağladığı sükûnet olarak ifade etmiştir. Bu anlamda şekkin ilmin değil, yakînin zıddı olduğunu ifade etmiştir.⁴

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ise ilmi, ifade ettiği kesinlik ve vakiya mutabık olma temel vasfı ile dile getirmiş ve bu tanımlamada (الاعتقاد) kelimesini tercih etmiştir. O, ilmi öncelikle kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmış; ilm-i kadîmi Allah’a ilm-i hâdisi ise insana izafe etmiştir. Akabinde de hâdisi kendi içinde *Bedîhî*, *Zarûrî* ve *İstidlâlî* olmak üzere üç grupta mütalaa etmiştir.

¹ Taylan, Necip, “Bilgi”, *DİA*, VI, 157, İstanbul 1992; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2015, s. 20, 21;

² Halil b. Ahmed el-Ferâhindî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmarrâî, I-VIII, Bağdat 1985, II, 152.

³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, I, 80-102.

⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, I, 80, 81.

Bedîhî bilgi; hiçbir şekilde herhangi bir ön ve hazırlık bilgiye ihtiyaç duymayan bilgidir; insanın kendi varlığını ve bütünün parçadan büyük olduğunu bilmesi gibi.

Zarûrî bilgi; kendi içinde herhangi bir ön ve hazırlık bilgiye ihtiyaç duymayan bilgidir; bir sanatkârın varlığı ve arazların ise sonradan meydana gelmesi bu türdendir.

İstidlâlî bilgi ise herhangi bir inceleme ve üzerinde düşünme olmaksızın elde edilemeyen bilgidir.⁵

Ebû'l-Bekâ (ö. 1095/1684) ilmi birşeyi/eşyayı mahiyeti üzere bilmektir, diye tanımlamış ve bu tanımda (معرفة) kelimesini tercih etmiştir. O da ilmi *Bedîhî* ve *Zarûrî* olmak üzere ikiye ayırmış ve beş duyu organı vasıtasıyla elde edilen bilgileri zaruri bilgilerden kabul etmiştir.⁶

İnsanın, kendisine verilen bazı özellikler sebebi ile bilgiye ulaşabileceği görüşünde olanlar, hangi yollarla bilgi elde edilebileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İnsanın maddî yönünü dikkate alarak bilginin kaynağının duyular ve deney olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi bilginin sadece akıl ya da sezgi yoluyla meydana geldiğini savunanlar da olmuştur. Bilginin kaynağı konusundaki farklı görüşler, çeşitli ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu konudaki görüşler dikkate alındığında bilginin kaynaklarının duyular, deney, akıl ve sezgi olduğu belirtilmektedir.

İslâmi ilimlerde “Bilgi Teorisi” dediğimizde şüphesiz ilk akla gelenlerden biri İmâm Mâtürîdî’dir. Zira o, bütün sistemini bu temel kavram/bilgi teorisi üzerine inşâ etmiştir. Bunun içindir ki, *Kitâbu't-Tevhîd*’in Mukaddime’sinin ilk konusu bilgi edinme yolları üzerinedir.

Öncelikle bazı varsayımlardan hareket eden İmâm Mâtürîdî, zihinde sübut bulmayı, insanın yanlışa bizzat doğrunun şeklini giydirebileceğinden doğru bilgi vasıtası olarak kabul etmemiş ve ilham edilme yolunun da insan için bilgi vasıtası olmaktan uzak olduğunu ifade etmiştir. Bunun gibi aklın aciz kaldığı noktalarda da gerçeğin kura ile belirlenmesi yöntemini de tutarsız olarak vasıflandırmıştır. Tahminlere dayalı kehanet türü bilgileri de aynı kategoride değerlendirmiştir.

⁵ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 155, 156.

⁶ Ebû'l-Bekâ, *Küllîyyât*, I, 610.

İnsanı nesne ve olayların gerçekliklerinin bilinmesine götüren yolların ise ancak duyuların idraki, haber ve istidlal olduğunu ifade etmiştir⁷ ki, tezimizin alanlarından biri olan *Kıssaların Bilgi Değeri* açısından bu üç bilgi vasıtası üzerinde durmak yerinde olacaktır.

3.1.1. Bir Bilgi Vasıtası Olarak Duyuların İdraki

İnsan idraki duyular yoluyla oluşmaktadır. Bu, bilginin temel vasıtasını oluşturur. Bunun zıddı ise cehalet ve bilgisizliktir.⁸ Kelâm ilminde duyularla elde edilen bilgilerin zorunlu olduğu ifade edilmiştir. Duyular dolaysız bilginin, akıl yürütme/istidlal ise kazanılmış bilginin kaynağıdır. Bu sebeple duyularla elde edilen bilgiyi inkâr edenin aslında kendi varlığını inkâr ettiği belirtilmiştir.

Akıl veya şuur insandaki mantık ve matematik ilkeleri gibi ilk bilgiler yanında haz, elem, sevinç, sağlık vb. tecrübelerin idrakini de sağlar. Mutezile idraki özel bir bünyenin varlığına bağlamakla esasta onun maddî olduğunu savunurken; Eş‘arîler idrakin manevî bir keyfiyet olduğu fikrinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre idrak, Allah tarafından yaratılmış bir arazdır, bir şeyin varlığının şuurudur. Aynı şekilde beş duyu ile elde edilen duyular bu âlemde Allah’ın âdeti gereği belli bir düzen içinde meydana gelirler, yani dış dünyaya ait duyular da Allah’ın sürekli yaratmasının konusudurlar. Bu yüzden onlara ancak mecazi anlamda duyum denebilir. Akıl ile elde edilen bilgi de ya zorunludur, yani aklın doğrudan doğruya verisidir yahut da akıl yürütme ile elde edilir. Bu sonuncusuna nazarî bilgi de denir.⁹

3.1.2. Bir Bilgi Vasıtası Olarak Haber

Sözlükte “Bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” anlamına gelen haberi, terim olarak “geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz”¹⁰ diye belirtmiştik.

Yukarıda ifade edildiği üzere haber içerdiği bilgi itibariyle doğrulanabilir veya yalanlanabilir bir muhteva arz eder. Bir haberin doğruluk ölçütü gerçeğe uygun olması iken yalanlanabilir olması da onun meydana gelmediğini gösterir. Üçüncü bir bir

⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 45, 46.

⁸ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 46.

⁹ Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 159.

¹⁰ Özcan, *Bilgi Problemi*, s. 82; ayrıca bkz. s. 52.

seçenek ise söz konusu değildir. Alanın uzmanlarının tercih ettiği görüş budur.¹¹ Haber olma açısından doğru veya yalan olma ihtimali olan her bir bilgi için onların doğruluğu veya bunun zıddı olduğunu gösteren birtakım karineler söz konusudur. Ancak bu karineler vasıtasıyla bir haberin doğruluğu bilinebilir. Mesela Allah'ın veya onun elçisinin verdiği haber gibi. Tıpkı Allah'ın verdiği haberin muhalifinin haberi gibi, aynı şekilde bir haberin yalan olduğu kesin olarak bilinebilir. Adalet sahibi birinin verdiği haberin de doğruluğu zannedilir (zann-ı galip). Aynı şekilde fasık birinin verdiği haberin de yalan olduğu zannedilir. Meçhul birinin verdiği haber ise şek¹² ifade eder.¹³

İmâm Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde haberi, kaynağı bakımından ikiye ayrılmaktadır: Birincisi kaynağı bizzat Allah olup, Peygamber ve ondan işitenlerin bize ulaştırdığı haberdur. Bu habere Allah'tan Peygamber'e gelirken vahiy, Peygamber'den bize gelirken de haber-i rasûl adı verilmektedir.¹⁴

Diğer bir açıdan bu mahiyetteki haber kesin bilgi ifade eden ve bu seviyeye ulaşamayan olmak üzere ikiye ayrılır: Birinci kısmı oluşturan haberlere mütevâtîr, ikinci kısmı oluşturan haberlere ise haber-i vâhid veya diğer adıyla haber-i âhâd denilmiştir.¹⁵

Bilgi kaynağı bakımından insan için farklı mahiyetler arz eden bu iki haber çeşidi çalışmamızda incelediğimiz rivâyetlerin değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple her iki haber türünü de incelemek yerinde olacaktır.

3.1.2.1. Mütevâtîr Haber

Bir haber Hz. Peygamber'den sâdır olduktan sonra her nesilde, yalan söylemek üzere bir araya gelmelerini aklın imkânsız göreceği sayıda kalabalık bir topluluk tarafından nakledilirse “mütevâtîr” adını alır.¹⁶

¹¹ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 30, 31.

¹² Zan, şek ve reyb terimlerinin de yine “kesinlik” kavramıyla ters yönden alâkalı olduğu hemen fark edilebilir (bk. Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/9; Nisâ 4/157; Enâm 6/116; Hûd 11/62; İbrâhim 14/10; en-Necm 53/28). Bkz. Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 158; Günay, Hacı Mehmet, “Şüphes”, *DİA*, XXXIX, 263-263, Ankara 2010.

¹³ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 32.

¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 7.

¹⁵ Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara 1988, s. 243, 244; *Hadîs Usûlü*, TDV. Yayınları, Ankara 2014, s. 12, 13. Mütevâtîr-Âhâd konusunda dikkat çeken noktalardan biri de, bir kısım araştırmacıların konuya haberin kendileri vasıtasıyla geldiği kişi sayısına göre değerlendirirken (mesela bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Usûlü*, İFAV Yayınları, 5. bsk, İstanbul, s. 108) diğer bir kısmı ifade ettiği bilgi değeri açısından bu ayrıma gitmemektedir. (Mesela bkz. Yücel, Ahmet, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 194-204).

¹⁶ Mesela bkz. Haûb, *Kifâye*, s. 16.

Peygamberlerden gelen haberler yanılmaları ve/veya yalan söylemeleri mümkün olan kişilerce bize ulaşmaktadır. Peygamberlerde bulunan sıdk ve emanet vasıflarının aksine râviler, getirdikleri haberlerin doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir belgeye, delile sahip değildirler. Bize gelen böyle bir haber için yapılacak olan işlem, onun incelemeye tabi tutulmasıdır.

Bir haberi getiren râvilerin masumiyeti hakkında herhangi bir delilimiz olmasa da bunların bize ulaştırdıkları rivâyetler/tarikler belli bir sayıya ulaşınca her bir râvinin doğruluğu ortaya çıkmış olur. Râviler hakkında bunun aksini söylemek teoride mümkünse de haberin sıhhati sebebiyle bu ihtimale itibar edilmez. Bu vasıftaki bir haberin ulaştığı kimsenin yapması gereken onu, peygamberden bizzat duyduğu bir söz gibi kabul etmesidir. Bu tür haberlere mütevâtir haber denmektedir.

Bu haberi getiren her bir râvinin hiçbirinin masumiyeti hakkında herhangi bir delilimiz bulunmuyorsa da tamamının naklederek bize ulaştırdıkları haber belli bir dereceye ulaşınca artık her birinin doğruluğu ortaya çıkmış olur. Her ne kadar tek tek her bir râvi hakkında bunun aksini söylemek teoride mümkünse de gelen haberin muhtevası itibariyle haberin kendilerinden geldiği her bir râvinin yalan söylemeyeceği hususu sübût bulmuş olur.

İçtihat yoluyla varılan ve “fikir birliği edilen bilgiler” anlamındaki icmâ hakkında da durumun farklı olmadığını ifade eden Mâtürîdî, aslında her bir müçtehid’in hata etme olasılığının mümkün olduğunu ancak iradesini duyurma hikmetine matuf olarak Allah’ın, onları buna muvaffak kıldığını belirtmiştir. Ayrıca o, râvilerin durumu ile de oldukça benzeşen müçtehitler hakkında “Görüş beyan edecek her müctehidin kendine has telakkilerin ve amaçladığı hedeflerin farklı olması gerçeği karşısında, azîz ve hamîd (yenilmeyen yegâne galip ve övülmeye lâyık) Allah’ın lutfu olmadan beşerî görüşlerin ittifakı söz konusu değildir”¹⁷ demiştir.

Mütevâtir haber ise Hadis usûlü açısından tetkike tabi tutulmamaktadır.¹⁸

3.1.2.2. Âhad Haber

Kelime manası itibariyle ilk dönemlerde “bir kişinin verdiği haber” anlamına gelen bu kavram, terim anlamı olarak tevâtür derecesine ulaşamayan her türlü haber için kullanılmaktadır. Nitekim tanımlamalara baktığımızda bir, iki veya daha fazla kimsenin

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 48, 49.

¹⁸ Yücel, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 203.

rivâyet etmesiyle birlikte şöhret ve tevatür derecesine ulaşamayan hadis¹⁹ şeklinde ifade edildiğini görmekteyiz. Hicrî II. asrın başlarından itibaren haberlerin kesin bilgi ifade etmeyeceğini iddia eden bazı fırkalar bazı delillere dayanarak birtakım farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁰

İmâm Mâtürîdî mütevâtir haberden sonra ilim ifade etme ve Peygamberden gelen bir hak olma bakımından bir önceki haberin derecesine ulaşamayan diğer bir haberden bahsetmiştir. Bu haber hakkında da şunları ifade etmiştir:

“Bununla amel etmek veya onu hiç dikkate almamak gibi iki ihtimal söz konusudur. Bu da râvilerin durumlarını iyiden iyiye incelemeye, haberin muhtevâsından çıkacak sonucu değerlendirip kesinlikle sabit olan nas çerçevesinde olabilirliğini belirlemeye bağlıdır. Bütün bu inceleme ve tetkik neticesine bağlı olarak ağır basan kanaatle/zann-ı galip makbul veya merdud olduğuna veya amel edilebilirliğine ya da terkine karar verilir. Ancak burada her zaman yanılma payının olduğu unutulmamalıdır. -Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre cerh-tadil âlimlerinin yaptıkları bir ictihad amelîyesidir.- Buradaki en önemli iki noktanın ise râvilerin durumunun tespiti ve haberin muhtevâsını kesin delille mukayesesi olduğu ifade etmiştir.”²¹

İncelendiğimiz söz konusu rivâyetlerin bu guruba girdiği kanaatindeyiz.

3.1.3. Bir Bilgi Vasıtası Olarak İstidlal

Bilgilerin bir kısmı da mevcut olan bilgilerin değerlendirilerek başka bilgiler elde etme şeklinde meydana gelir. Haddizatında bu bilgi türü birinci ve ikinci bilgi elde etme yolları olan duyular ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin bir süzgeçten geçirilerek elde edilen yeni bilgi türüdür ki, duyularla elde edilen farklı türdeki bilgilerimizi bu yolla değerlendiririz.

Haber yoluyla gelen bilgilerin de aynı şekilde yanılma ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dâhil olduğunun belirlenmesi, yine mucize, keramet, istidraç ve sihir gibi yakın kavramların birbirinden ayırt edilmesi vb. durumlarda akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sayede gerçek bütün aydınlığı ile batıl da tüm karanlığıyla ortaya çıkar. Bu bilgi edinme yolunun Allah tarafından emredildiğini belirten İmâm Mâtürîdî konuyla ilgili şunları ifade etmiştir:

¹⁹ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 101; Leknevî, *Zaferu’l-emânî*, s. 32; Koçyiğit, *Münakaşalar*, 244; Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 349, İstanbul 1996.

²⁰ Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 195.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 49.

“Şunu da belirtmeliyiz ki Allah çeşitli âyetleriyle istidlâli emretmiştir: ‘Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?’ Daha başka âyetler ki bunlar istidlâle teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir.”²² Hatta İmâm bu konunun önemini “akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur”²³ ifadesi ile dile getirmiştir.

Netice itibariyle kaçınılmaz bir zorunluluk olarak duyularla elde edilenler hususunda insan için düşünmek bir mecburiyettir. Haberin doğru veya yalan oluşu da akıl yürütme ile tespit edilir. Nitekim bu bilgi elde etme yolunu/istidlâli kabul etmeyene hakkında duyularla elde edilmemiş her türlü bilinen için “bunu ne ile bildin” diye sormalıdır. Eğer haberle derse haberin bilgi değeri olduğunu kabul etmiştir. Sonrasında haberin doğru olup olmadığını nasıl bildiği sorulur. İşte burada vereceği cevap istidlâli kabul ettiğini göstermektedir.²⁴

²² İmâm Mâturîdî burada Fussilet 41/53-54, Gâşiye 88/17-20, Bakara 2/164 ve Zâriyât 51/20-21. âyetlerini de zikretmiştir. Biz konunun uzamaması açısından bir örnekle yetindik. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49, 50.

²³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 50.

²⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 53, 54.

3. 2. Kıssaların Bilgi Değeri

Hiz. Peygamber'den nakledilen kıssaların geldiğı rivâyetlerin bilgi değerinin ne olduğı ve muhtevalarında yer alan bilgilerin ne ifade ettiğı sorularına cevap bulmaya çalışacağız. Bu bağlamda kıssalar insanlar için herhangi bir değer ifade etmeyen ve insanları dinlendirip eğlendiren bilgiler midir, yoksa Hiz. Peygamber'in ümmeti için bir anlam ifade eder mi?

Yukarıdaki sorulara cevap verebilmek için bir önceki bölümde sened ve metin açısından incelediğimiz rivâyetlerin değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun için öncelikle bu rivâyetler derece-i şüyu' ve sıhhat durumları açısından değerlendirilecek; sonra da mezkûr kıssaların bilgi değeri üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Derece-i Şüyu' veya Râvi Sayısı

Hicrî 2. asrın başlarından itibaren bir taraftan âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmeyeceğini ileri süren Haricîlik ve Mutezile gibi bazı fırkalar ortaya çıkmış, diğer taraftan bu fırkalar farklı haberlere dayanarak değişik görüşler ortaya atmışlardır.²⁵

Duyular ve istidlâl dışında bilgi kaynağı kabul etmeyen bir kısım gruplar haberin içinde barındırdığı doğru ve/veya yalan olabilme vasfını gözönünde bulundurarak onun bilgi kaynağı olmasına itirazda bulunmuşlardır. Ancak meseleyi dikkatlice tetkik ettiğimizde, İslâm ilimlerinin en temel bilgi kaynağının haber olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda gerek birinci kaynak Kur'ân-ı Kerim'in gerekse onun açıklaması, tefsiri ve yorumu mahiyetindeki ikinci kaynak Sünnetin bize gelişi haber iledir ve her ikisi de Hiz. Peygamber'in getirdiğı haberdır. Yukarıda haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenlerin bu bağlamda haber yoluyla gelen bilgileri kabul etmedikleri anlaşılmaktadır ki, bunun da bazı sıkıntıları beraberinde getireceğinde şüphe yoktur.

Duyular ve istidlalin yanında haberi de bir bilgi kaynağı olarak kabul eden başta İmâm Matürîdî olmak üzere kelim âlimleri, haberin bilgi ifade etmesini doğal olarak doğru olma vasfına bağlamışlardır. Bu durumda haberin bilgi kaynakları arasında değerlendirilmesi muhtemelen vahiy ve haber-i rasûlü bilgi kaynağı kabul etme amacına yöneliktir. Kelamcılar da genellikle doğru haber denilince, daha çok mütevâtir haber ile Hiz. Peygamber'in haberini anlamışlardır. Ayrıca haber kimden gelirse gelsin genel

²⁵ Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 195.

olarak kelimciler bütün haberleri esas itibariyle mütevâtir ve âhâd diye ikiye ayırmışlardır.²⁶

Ancak kaynaklardan anlayabildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in kendi muhataplarına verdiği mütevâtir bilgi ile daha sonraki nesillere verilen bilgi arasında bir fark gözetilmeyip duyularla elde edilen bilgi ile aynı seviyede güvenilir kabul edilmiştir. Bu açıdan haberler bilgi değerleri açısından iki kısma ayrılmıştır. Buna göre yaygınlık kazanması/derece-i şuyû' veya râvi sayısı açısından haberler mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.²⁷ Bu noktada "mütevâtir hadis" kavramını ele almak ve özetlemek yerinde olacaktır.

Yukarıda "mütevâtir hadisi özetlemek" tabirini kullanmamızın sebebi hem bu mahiyetteki hadislerin hadis usûlünün konuları içinde yer almaması ve tetkike tabii tutulmamaları hem de bizim Hz. Peygamber'den nakledildiğini tespit ettiğimiz kıssaların bu mahiyette olmayıp hepsinin âhâd nitelikli olarak gelmiş olmasıdır.

3.2.1.1. Mütevâtir

Hadis ilmi açısından mütevâtir ve âhâd ayrımının ilk defa Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından²⁸ yapıldığı ifade edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla hadisçilerin ıstılahında daha önce böyle bir taksimat bulunmamaktadır. Nitekim onun yaptığı bu ayrımı yadırgayan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), *meşhûr* başlığı altında şu bilgilere yer vermiştir:

"Meşhûr: Fakîh ve usûlcülerin mütevâtir diye isimlendirdikleri hadistir. Hadisçilere gelince onlar, bu tür hadisi özel bir anlama gelen bu -mütevâtir- ismiyle zikretmemişlerdir. Her ne kadar Hâfız Hatîb el-Bağdâdî böyle yaptıysa da onun, bu konuda ifade ettikleri hadisçilerin dışındakileri takip ettiği izlenimini vermektedir."²⁹ demiştir.

²⁶ Özcan, *Bilgi Problemi*, s. 82, 83.

²⁷ Mesela bkz. İbn Hacer, *Nüzhetün-nazar*, s. 19-22.

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydârabad 1357, s. 16.

²⁹ Bkz. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Salahaddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2008, s. 267.

Bu anlamda mütevâtirin hadis usûlü konularına dâhil olmasının ve yaygınlık kazanmasının ise İbn Hacer (ö. 852/1449) ile olduğu ifade edilmiştir.³⁰ Daha öncesinde mütevâtir hadisin ise meşhûr başlığı altında incelendiği görülmektedir.³¹

Râvi sayısı açısından meseleye baktığımızda hadisçiler mütevâtir hadisin kesin bilgi ifade ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. İbn Hacer âhâd haberlerin aksine güvenilir râvinin kesin lafızlarla ifade ettiği haberin makbul olduğunu söylemiştir.³² denmiştir. Kelamcılar arasında ise az da olsa farklı kanaat ifade edenler olmuştur. Diğer bir mesele de hangi hadislerin mütevâtir olduğu hususunda bir ittifakın olmadığını ve buradaki “kesin bilgi” ifadesinin de delâlet anlamında değil, sübût anlamında olduğunu belirtmek isteriz. Bu bilgilerden sonra bizim çalışmamızı asıl ilgilendiren âhâd kısmına geçmek, âhâd hadis ve onun kısımlarını incelemek yerinde olacaktır.

3.2.1.2. Âhâd

Bu başlık altında haber-i vâhid tanımı, kısımları, usûlcüler ve hadisçiler açısından bilgi değeri ve sıhhati incelenecektir.

Âhâd haber, haber-i vâhid veya haber-i âhâd olarak da ifade edilmiştir. İster haber-i vâhid ister haber-i âhâd veya İmâm Şâfiî'nin ifadesiyle haber-i hâssa olsun bütün bu kavramlar ilk dönemlerde “tek kişinin verdiği haber” anlamında kullanılmıştır. Haber-i vâhid kelime anlamında bir kişinin başka bir kişiden; ıstılahî anlamda ise musanniften Rasûlullah'a veya ondan bir önceki kişiye/sahabîye kadar bir kişinin kendisi gibi tek kişiden rivâyet ederek verdiği haberdir.³³ Özellikle Mutezile usûlcüleri tarafından mütevâtir kavramı kullanılmaya başlamasından sonra, buna mukabil mütevâtir derecesine ulaşamayan bütün rivâyetler için kullanılır olmuştur.³⁴ Daha sonra ise bu kullanıma bağlı olarak âhâd kavramı tek kişinin rivâyeti anlamındaki kelime anlamında değil, rivâyetinde bir, iki, üç veya daha fazla kişi olsa da tevâtür derecesine ulaşamayan her bir haber anlamında kullanılır olmuştur.³⁵ Bununla birlikte âhâd

³⁰ Bkz. Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 197. Mütevâtir hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aliyyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, el-Hanefî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahâtî ehl'il-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, Beyrut ts., s. 161-191.

³¹ Mesela bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 267.

³² Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi Nuhbetü'l-fiker fî Mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdussemî' el-Enîs 'Îsâm Fâris el-Harastânî, Dâru Ammâr, Ammân 1419/1999, s. 26.

³³ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 344.

³⁴ Mesela bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 26; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 21; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 204, 205.

³⁵ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 26; Aliyyü'l-Kârî, *Şerh*, s. 191; Leknevî, *Zaferü'l-emânî*, s. 57.

hadislerin hepsi aynı seviyede kabul edilmemiştir. Bu anlamda âhâd nitelikli rivâyetler her tabakada onları rivâyet eden râvilerin sayısı ve yaygınlık kazanmaları/derece-i şuyû‘ bakımından *meşhûr*, *azîz* ve *garîb* olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.³⁶ Zira bu taksime göre her bir rivâyet bir değer ifade etmektedir. Dolayısıyla bu üç kısmı incelemek yerinde olacaktır.

3.2.1.2.1. Meşhûr

Usûl kitaplarına baktığımız zaman meşhûrun birçok açıdan taksim edildiğini görmekteyiz.³⁷ Yukarıda ifade ettiğimiz üzere biz burada sadece râvi sayısı açısından konuyu ele alacağız.

Kelime anlamı itibariyle “insanlar arasında tanınan, bilinen” anlamına gelen meşhûr, terim olarak; râvi sayısı ilk üç nesilde bir, iki ve ikiden fazla³⁸ ve üçün üzerinde olan hadistir.³⁹ Bu tanımın yanında başlangıçta bir veya iki kişi tarafından rivâyet edilmişken daha sonraki nesillerde şöhret bulan hadisler için de bu tabir kullanılmıştır.

Hatîb el-Bağdâdî’yi dışarda tutarsak İbn Hacer’e kadarki dönemde hadisçilerin bu kavramı, mütevâtiri de içine alacak bir genişlikte kullandıklarına tanık olmaktayız. “Her mütevâtir meşhûrdur, aksi değil”⁴⁰ ifadesi de bunun bir göstergesidir.

İbn Hacer bu kavramı “ikiden fazla tariki olan” şeklinde kayıtlamış; ancak meşhûr hadis konusunda bir örnek vermemiştir. Ondan sonraki hadis usûlcülerinin ise ya Hz. Ömer’in rivâyet ettiği niyet hadisini ya da Enes b. Mâlik’in naklettiği Hz. Peygamber’in bir ay boyunca Ri’l ve Zekvân kabilelerine kunut okuması rivâyetini

³⁶ Mesela bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 101; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 23.

³⁷ Diğer taksimler konumuzla ilgili olmadığı için onları burada mevzu bahis etmiyoruz. Diğer taksimat için mesela bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 106, 107; Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 111; Yücel, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 206, 207.

³⁸ Mesela bkz. Hatîb, Muhammed Accâc, *Usûlü’l-hadîs*, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1391/1971, s. 364, 3657; Tahhân Mahmûd, *Teyisîru mustalahi’l-hadîs*, Derseâdet, Kuveyt 1405/1985, s. 23; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 24.

³⁹ Bkz. Aliyyü’l-Kârî, *Şerh*, s. 192-196; Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 110; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 24; Yücel, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 205. Bu kaynaklarda ilk dönemler için Çakan ve Yücel ravi sayısı hakkında “bir, iki ve üç” sayısını verirken Koçyiğit tevâtür derecesine ulaşmamış olma vasfı ve üç sayısına dikkat çekmiştir. İbnü’s-Salah meşhûr ile mütevâtir kavramını birlikte değerlendirmiş, bu anlamda özel bir tanımlamaya gitmemiştir. Bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 267-269. Ahmed Naim de meşhûr için İbn Hacer’in en az üç râvisi olan için meşhûr, iki râvisi olan için azîz diyenlerin görüşünü tercih etmiştir, demiştir. Daha sonra ise şu bilgiyi vermiştir: “Lâkin şâyî‘ olan ıstılaha göre Haber-i Meşhûr ile Haber-i Azîz de tabaka-i ûlâda ruvâtın teaddüdü şart değildir. ...” Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 108.

⁴⁰ Aliyyü’l-Kârî, *Şerh*, s. 174.

örnek verdikleri görülmektedir.⁴¹ Meşhûr hadisin en yaygın örneği olan niyet hadisinin Hz. Ömer'den sadece Alkame, ondan sadece Muhammed b. İbrahim, ondan da Yahya b. Sa'îd el-Ensârî'nin rivâyet ettiği söylenmiştir. Daha sonra ise bu hadisi Yahya'dan pek çok kimse rivâyet etmiştir. Aslında bu rivâyeti dikkatlice incelediğimizde râvi sayısı açısından onun garîb bir rivâyet olduğunu görürüz. Nitekim Yahya b. Sa'îd el-Ensârî'den senedin sonuna yani Hz. Ömer'e kadar tek bir isnâdla geldiği görülmektedir. Fakat Aynî bu hadisin tek isnadla gelmeyip başka tarikleri bulunduğunu da dile getirmiştir.⁴²

İkinci örnek olan Enes b. Mâlik (r.a.) tarafından rivâyet edilen ve İmâm Buhârî ve Müslim tarafından tahrîc edilen “kunut”⁴³ hadisinin de aynı şekilde sahabî râvisi olarak sadece Enes b. Mâlik'ten geldiğini görmekteyiz. Tâbiîn tabakasında ise birçok kişi tarafından özellikle de Katâde'den bir cemaat tarafından rivâyet edilmiştir. Usûl kaynaklarında neredeyse istisnasız olarak verilen bu iki örnek, aslında muhaddislerin sahabe tabakasını değil, onlardan rivâyet edenleri esas aldıklarını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Bir de meşhûr ile eş anlamlı olarak daha ziyade fakihlerin kullandığı müstefiz⁴⁴ tabiri vardır ki, fakihler bu tür rivâyetleri âhâd ile mütevâtir arasında değerlendirmişlerdir. Buna bağlı olarak hicrî dördüncü asırdan itibaren Hanefî usûl eserlerinde haberlerin mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde tasnif edildiği görülmektedir. Bu taksimle onlar, meşhûru bir taraftan âhâddan daha üstün tutarken diğer taraftan tevatüre yakın bir yerde değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda bu vasıftaki bir hadis için “hayyizü't-tevâtür” tabirini dile getirmişlerdir. Hadis âlimleri ise müstefiz tabirini tarikleri çoğalan hadislerin gittikçe yaygınlaşmasını anlatmak için kullanmışlardır.⁴⁵

⁴¹ Mesela bkz. Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1397/1977, s. 92, 93; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, thk. Bedî'usseyyid el-Lihâm, Dâru'l-Kelîmu't-tayyib, I-II, Beyrut 1426/2005, II, 69; Aliyyü'l-Kârî, *Şerh*, s. 174; Leknevî, *Zaferü'l-emânî*, s. 250; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 106; Hatîb, Muhammed Accâc, *Usûlü'l-hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1391/1971, s. 367; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 24, 25; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 207.

⁴² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I, 6.

⁴³ Bu hadis Buhârî'de 16, Müslim'de 9 yerde geçmektedir. Mesela Bkz. Buhârî, Cum'a 77 (no: 1001); Müslim, Mesâcid 297 (no: 677).

⁴⁴ Bu tabir âhâd haberin en üst derecesi için kullanılan hadis terimi olarak ifade edilmiştir. Bkz. Güler Zekerîya, “Müstefiz”, *DİA*, XXXII, s. 135-136, İstanbul 2006.

⁴⁵ Apaydın, “Meşhûr”, *DİA*, XXIX, s. 368, Ankara 2004; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 205. Söz konusu maddeyi ‘meşhûr’ kavramı çerçevesinde incelediğimizde aslında çok da fikir birliği olduğunu ifade etmek zordur. Zira hadisçiler arasında olduğu gibi fıkıhçılar arasında da bir fikir birliğinden bahsetmek zor gözükmemektedir. Ancak burada şunu ifade edelim ki, her zaman teorik bilgiler pratikle uygunluk arz etmeyebilmektedir.

Bir rivâyetin meşhûr olması doğrudan onun sıhhati hakkında bir bilgi vermemektedir. Böyle bir rivâyet ricâlin mevsûkiyetine bağlı olarak sahih, hasen veya zayıf olabilmektedir.⁴⁶ Bu da rivâyeti nakleden râvilerin adalet ve zabt vasıflarıyla ilgilidir. Bununla birlikte sahih olması halinde kendisi gibi âhâd olan azîz ve garîb karşısında râvilerin çokluğu sebebiyle tercih edileceği ifade edilmiştir.⁴⁷ Bu görüşün yanında şöyle bir görüş de söz konusudur: “Meşhûr hadis, sahih hadis demek değildir. Nice meşhûr hadis vardır ki, sahih hadisler arasında yer almamaktadır.”⁴⁸ Buradan anladığımız kadarıyla mutlak olarak bir rivâyetin sıhhat değeri ile râvi sayısı arasında doğrudan bir bağlantı yoktur.

Ahmed Naim de İbn Hacer’in tercih ettiği meşhûr için en az üç râvisi olma görüşünü dile getirdikten sonra şu bilgiyi vermiştir: “Lâkin şâyi‘ olan ıstılaha göre Haber-i Meşhûr ile Haber-i Azîz’de tabaka-i ûlâda ruvâtın teaddüdü şart değildir.”⁴⁹ Burada iki görüş olduğu görülmektedir ki, bu görüş ayrılığının sahabe tabakası hakkındaki değerlendirmeden ileri geldiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda “her tabakada ikiden fazla tariki olma” ve sahabe tabakasının esas alındığı genel görüşe göre söz konusu kıssaları değerlendirdiğimizde;

25. kıssa olan “*Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam*”, 29. kıssa olan “*Mağarada Üç Güzel İnsan*” ve 33. kıssa olan “*Fakire Kolaylık Gösterip Zengine de Mühlet veren Kimse*” kıssalarının meşhûr düzeyinde nakledildiği görülmektedir.⁵⁰

3.2.1.2.2. Azîz

Kelime olarak “değerli ve şerefli olmak”, “zelil iken güçlü-kuvvetli hale gelmek” anlamlarına gelen azîz tabiri ıstilahî olarak; “en az iki râvinin en az iki râviden daha az olmamak kaydıyla rivâyet ettikleri hadis” olarak tarif edilmiştir. Azîz hadisin bu

⁴⁶ Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 106.

⁴⁷ Tahhân, *Teyisîru mustalahi 'l-hadîs*, s. 25.

⁴⁸ Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi 'l-hadîs*, s. 92.

⁴⁹ Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 108.

⁵⁰ Yine 26. kıssa olan “*Kediye Eziyet Eden Kadın*” kıssası da Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer tarafından rivâyet edilmiş; bu yönüyle de şeklen azîz olarak görülmektedir. Bununla birlikte Câbir b. Abdullah, Abdullah b. ‘Amr b. el-Âs ve Esmâ bnt. Ebû Bekr tarafından rivâyet edilen kûsûf namazının sonunda söz konusu rivâyet yer almaktadır. Bu yönüyle değerlendirdiğimizde ilgili rivâyetin meşhûr olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Diğer görüşe göre kıssaların durumu için GRAFIK-2 ve TABLO-2’ye bakınız.

şekilde tarif edilmesi ya mevcudiyetinin azlığı veya diğer bir tarikle kuvvet bulması yönüyledir.⁵¹

Ahmed Naim de aziz ve garîb haberle ilgili olarak “Zührî ve Katâde gibi merviyâtı toplanan meşhûr eimmenin birinden rivâyet etmekde bir kişi münferid kalırsa Hadîs’in adı Garîb, münferid olanlar iki veya üç kişi olursa Azîz, rivâyet edenler bir cemâat olursa Meşhûr olur.”⁵² diye tarif edilmiştir.

Âhâd hadisin bir bölümünü oluşturan azîz hakkında İbn Hibbân (ö. 354/965):

“Senedin ibtidâsından intihâsına kadar iki âdil râvinin rivâyetini diğer iki âdil râvinin rivâyet ettiği şekliyle bir rivâyet mevcut değildir. Böylece bu durumun muhâl ve batıl olduğu anlaşılınca bu türden olan tüm haberlerin âhâd haber olduğu anlaşılmış olur. Âhâd haberlerin kabulüne yanaşmayan kimse de bütün sünnetin terkine kastetmiştir. Zira sünnetin tamamına yakını âhâd yolla gelmiştir.”⁵³ demiştir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) onun azîz hadislerle ilgili bu görüşünü şu şekilde değerlendirmiştir:

“İbn Hibbân ‘İki kişinin iki kişiden senedin başından sonuna kadar rivâyet ettiği bir hadis yoktur.’ sözü ile senedin başından sonuna kadar sadece iki kişinin sadece iki kişiden rivâyetini kastediyorsa, evet böyle bir rivâyet yoktur, bunu kabul etmek gerekir. Ancak bizim daha önce açıkladığımız şekliyle en az iki kişinin en az iki kişiden rivâyeti mevcuttur.”⁵⁴

Buradan anlaşıldığına göre kavramlar oluşum süreçlerinde belli bir zamana ihtiyaç duymaktadırlar. Bu anlamda öncekiler ile sonrakiler arasındaki anlama ve tanımlama farkları da normal karşılanmalıdır. Yine İbn Hacer, azîz hadislerle ilgili olarak Mutezile’den Ebû Ali el-Cübbâ’î’nin (ö. 303/916) ‘Haberin sahih olması için en az iki kişiden gelmesi’ iddiasını gündeme getirmiş ve ‘İddia edenin hilafına sahih için -bu iki sayısı- şart değildir’⁵⁵ demiştir.

Ahmed Naim de azîz hadisi “İbtidâdan intihâyâ kadar râvîsi ikiden az olmıyan haberdur.” diye tarif etmiş; akabinde de “Lâkin şâyi‘ olan ıstılaha göre Haber-i Meşhûr ile Haber-i Azîz’de tabaka-i ûlâda ruvâtın teaddüdü şart değildir. Binâenaleyh her tabakada lâakal

⁵¹ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetün-nazar*, s. 23; Aliyyü’l-Kârî, *Şerh*, s. 197-208; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 207.

⁵² Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 108; Ayrıca bkz. Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, II, 79; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 25.

⁵³ İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 156.

⁵⁴ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetün-nazar*, s. 24, 25.

⁵⁵ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetün-nazar*, s. 23.

üç râvîsi olduğu halde üçden az Sahâbî'den mervî olan Hadîs'e Meşhûr denildiği gibi bazı tabakâtta yalnız iki, sonraki diğer tabakâtın kâffesinde de lâakal iki râvîsi olduğu halde yalnız bir Sahâbî'den mervî olan hadîse de Azîz denilir.”⁵⁶ demiştir.

“İstisnasız her tabakada en az iki râvinin bulunması” tarifine göre kıssaları değerlendirecek;

4. kıssa olan “*Râhip Cüreyc ve İmtihani*”, 8. kıssa olan “*Katilin Tövbesi*” ve 26. kıssa olan “*Kediye Eziyet Eden Kadın*” kıssalarının azîz yolla geldiği görülmektedir.⁵⁷

İbn Mende (ö. 395/1005) âhâd haberin kısımları olan “garîb, azîz ve meşhûr” hadisi şöyle tarif etmiştir:

“Zührî, Katâde ve bu ikisi gibi ravilerin kendilerinden hadis almakta icma ettikleri bir hadis imamından sadece bir kişinin rivâyet ettiği hadis garîb; iki veya üç kişinin müştereken rivâyet ettiği hadis azîz; bir cemâatin rivâyet ettiği de meşhûr adını alır.”⁵⁸

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da garîb hadisi şöyle tarif etmiştir:

“Bazı ravilerin rivâyetinde tek kaldıkları hadistir ki, garîb diye vasfedilir.”⁵⁹

Âhâd Haber'in kısımları olan azîz, meşhûr ve müstefizin garîb ile irtibatına dikkat çekilerek şu bilgilere yer verilmiştir:

“Bu üç ıstılahın müşterek noktaları nisbî ferd ile manevî mütevâtir arasında yer almış olmalarıdır. -Bütün- bunlarda nisbî ferd olduğunu gördüğümüz bir nev'î garîblik de vardır; zirâ bir şeyhden -hadis hocasından- iki veya üç kişinin müştereken rivâyet ettikleri garîb hadîse azîz denilmektedir. Şâyet hadisi şeyhden rivâyet edenler bir cemâat olursa hadîs meşhûr adını alır. Şeyhten rivâyet eden bu cemâatin sayısı, baş tarafta da son tarafta da aynı olursa, hadîse müstefiz denir.”⁶⁰

Bu sözle sanki İbn Mende'nin sözüne telmihte bulunulduğu anlaşılmaktadır. Burada dikkat edilirse derece-i şüyu' açısından âhâdın en kuvvetlisi kabul edilen müstefiz, meşhûr ve azîz ile garîb arasındaki irtibata işaret edilmiştir. Böylece

⁵⁶ Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 108.

⁵⁷ 26. kıssa olan “*Kediye Eziyet Eden Kadın*” kıssası Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer tarafından rivâyet edildiğini kabul ettiğimizde azîz olduğu görülmektedir. Diğer görüşe göre ise, Ebû Hüreyre'den 8 kişi rivâyet ettiği için meşhûr olmuştur. GRAFİK-2 ve TABLO-2'ye bakınız.

⁵⁸ Bkz. İbnü's-Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 270.

⁵⁹ Bkz. İbnü's-Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 270. Eserin muhakkiki Nureddin İtr İbnü's-Salâh'ın tarifi ile ilgili şu açıklamaya yer vermiştir: “Teferrüd eden râvinin, hadisinin alınmasında icma edilen bir hadis hocası olmasıyla başka biri olması arasında bir fark yoktur.”

⁶⁰ Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, s. 190, 191.

haddizatında her birinin isnâdda ortak bir bağı olduğu ifade edilmiştir. Bu noktada garîb hadisi incelemek yerinde olacaktır.

3.2.1.2.3. Garîb veya Ferd

“Vatanından uzak yalnız ve tek başına kalan kimse” manasına gelen garîb kavramı, “Senedin neresinde olursa olsun bir şahsın rivâyetinde tek kalmasıdır.” Râvinin seneddeki teferrüt ettiği yere göre de hadis, garîb-i mutlak ve garîb-i nisbî ismini almaktadır. Buna göre râvinin rivâyetin herhangi bir yerinde tek kalması esas alınarak garîb-i mutlak (ferd-i mutlak) ve garîb-i nisbî (ferd-i nisbî) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁶¹ Râvinin rivâyetinde tek kaldığı kısım “*aslu’s-sened*” veya “*merci’u’s-sened*” de diye ifade edilen sahabe ve/veya tâbiîn tarafında olursa garîb-i mutlak, senedin esnasında/daha sonraki kısımlarda olursa garîb-i nisbî diye de isimlendirilmiştir.⁶² Bu birinci tanımlamaya göre söz konusu kıssaların değerlendirilmesi GRAFİK-1’de verilmiştir.

Hadis Usûlû kaynaklarına baktığımızda bu konuda farklı düşünenlerin de olduğu görülmektedir. Bu ikinci tanımlamayı tarihî seyriyle birlikte şu şekilde ifade mümkündür:

İmâm Şâfiî’nin aslu’s-senedi yani senedin medâr ve merciini (حتى يُنتهى به إلى النبي أو مَنْ) “kendisiyle Hz. Peygamber’e ulaşılan -sahabî- veya ondan sonraki -tâbiî-”⁶³ diye tarif etmesi, onun sahabe neslini senedin tarafı olarak görmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu anlamda Sahabenin Hz. Peygamber’den teferrüdünün garâbet anlamına gelmediği görüşüne yer verilmiş ve bununla ilgili İbnü’s-Salâh şu ifadeyi dile getirmiştir:

“Zührî ve Katâde gibi medâru’l-isnâd olan hadis imamlarından bir kimse rivâyette bulunsa bu rivâyet garîb, iki veya üç kişi rivâyette bulunsa azîz, bir cemaat

⁶¹ Mesela bkz. İbnü’s-Salah, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 88; İbn Hacer, *Nüzhetün-nazar*, s. 31; Aliyyü’l-Kârî, *Şerh*, s. 236, 237; Cezâirî, Tahir b. Muhammed Salih b. Ahmed, *Tevcihü’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü’l-matbaâti’l-İslâmiyye, I-II, Halep 1416/1995, I, 490.

⁶² Mesela bkz. İbn Hacer, *Nüzhetün-nazar*, s. 25, 26; Aliyyü’l-Kârî, *Şerh*, s. 208, 209; Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, I, 490; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 109; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, s. 207; Polat Selahattin, “Garîb”, *DİA*, XIII, 375, İstanbul 1996.

⁶³ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 344.

rivâyette bulunursa o zaman da meşhûr ismini alır.”⁶⁴ Sahabe tabakası bir yana *medâru’l-isnâd* olan Zührî ve Katâde gibi bir imâmın tek kalması değil, daha sonraki tabakadaki râvi sayısına göre hadis garîb, azîz ve meşhûr olarak taksim edilebilmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadis tanımında ilk defa *aslu’s-sened* tabirine yer veren İbn Hacer’dır. O, bunu tarikler çoğalsa bile isnâdın medârı olan kısım yani sahâbî tarafı şeklinde açıklamıştır.⁶⁵ İbn Hacer’in garâbetle ilgili “*aslu’s-sened*” kaydını şerheden Aliyyü’l-Kârî de “-Sahabe- tarafındaki bu garâbetin meydana gelmesi, bir tek tâbiînin bir sahabîden rivâyet etmesi ve bu sahabîden rivâyetinde ona bir başkasının mütâbaatının bulunmamasıdır. Bu rivâyette ister sahâbî birden fazla olsun isterse olmasın fark etmez.”⁶⁶ demiştir.

Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920) de konuyla ilgili görüşlerini şöylece dile getirmiştir:

“İyice anladım ki (أَنَّ الْغَرِيبَ مَا يُنْقَرِدُ بِرَوَايَةِ شَخْصٍ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ كَانَ مِنْ مَوَاضِعِ السَّنَدِ) ifadesindeki garîb tanımı, sadece sahabînin infirâd ettiği hadise garîblık hükmü vermeyi gerektirmez. Zira ferd-i mutlak, tâbiînden birinin sahabîden rivâyetinde yalnız kalmasıdır. Nitekim Velânın satışının yasaklandığı hadis bunun örneğidir. -Bu örneği incelediğimizde- Abdullah b. Dînâr Abdullah b. Ömer’den rivâyetinde tek kalmıştır.”⁶⁷

Ahmed Naim’in verdiği şu bilgi de bu manada yukarıdaki görüşleri desteklemektedir:

“Garâbet -ta’bîr-i dîgerle teferrüd- Sened’in aslında olur ya’nî isnâdın medâr ve mercii olan mahâlde -ki Sahâbî tarafı ya’nî Tâbiî’dir- bulunursa haber Ferd-i Mutlak yâhud Garîb-i Mutlak’dır.”⁶⁸

Kanaatimizce burada sahabe neslinin âdil kabul edilip tenkide tâbi tutulmamaları ve sahabenin de farklı telakkileri⁶⁹ sebebiyle böyle bir kayıt konmuş olabilir.

⁶⁴ Bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 270. Ayrıca bkz. Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr li ma’rifeti süneni’l-beşîri’n-nezîr fî usûli’l-hadîs*, thk. Muhammed Osman, Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, Beyrut 1405/1985, s. 86; İbn Kesîr, *Bâisü’l-hasîs*, s. 167.

⁶⁵ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 31, 32.

⁶⁶ Bkz. Aliyyü’l-Kârî, *Şerh*, s. 233. Senedin aslı ile isnâdda sahabenin yer aldığı taraf kastedilir. Bu durumda garâbetten maksat ise, sahabe udûl kabul edildiği için sahâbî olmayıp kendileri için kabul ve reddin söz konusu olacağı sahabeden rivâyet eden tâbiîn tabakasıdır.

⁶⁷ Bkz. Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, I, 490.

⁶⁸ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 31, 32; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 109.

⁶⁹ Nitekim sahabe Hz. Peygamber’den işittiklerini rivâyet hususunda Ebû Hüreyre gibi değildi. Sadece konuyla ilgili yanlış bir uygulama veya benzer durumlarda rivâyet ediyorlardı. Bazen de bilinen bir husus, dile getirilme ihtiyacı hissettirmiyordu. Hz. Ömer niyet hadisini hutbede irad etmesine

Dolayısıyla anlayabildiğimiz kadarıyla yukarıdaki bilgiler çerçevesinde eğer tâbiî sahabeden rivâyetinde teferrüd ediyorsa bu tür rivâyetler *garîb/ferd-i mutlak* olarak değerlendirilmektedir. En azından konu hakkında yukarıda görüşlerine müracaat edilenler ve konuyla ilgili verilen örnekler bizi bu görüşe yöneltmiştir. Nitekim bu hususta “Abdullah b. Dînâr’ın Abdullah b. Ömer’den teferrüdü” veya “Ebû Sâlih’in Ebû Hüreyre’den teferrüdü”⁷⁰ örnekleri verilmiştir ki, bu örnekler yukarıdaki bilgileri tasdik eder niteliktedir. Ebû Hüreyre veya İbn Ömer’nin teferrüdü hakkında ise herhangi birşey ifade edilmemiştir.

Talat Koçyiğit de İbn Hacer’i kaynak göstererek “Senedin aslı (*aslu’s-sened*), kendisinden sonraki turuk ne kadar çoğalırsa çoğalsın, isnâdın dönüp dolaştığı yerdir ki, evvel, menşe’, âhır, intihâ, müntehây-ı sened gibi tabirlerin de ıtlak olunduğu sahabînin bulunduğu taraftır. Buna göre, garabetin isnâdın aslında veya evvelinde oluşu, hadîsi rivâyet eden sahabî veya sahabîden rivâyet eden tâbiî’nin sayısının birden fazla olmamasıdır. Yâni sahabînin veya tâbiî’nin, rivâyet ettiği hadislerle teferrüd etmesi, tek kalmasıdır.” demiştir.

Buradaki “sahabînin veya tâbiî’nin” kaydından hem sahabe hem de tâbiîn nesli anlaşılmaktadır. Ancak verilen örnekler incelendiğinde müellif “İmanın hasletleriyle ilgili Ebû Hüreyre hadîsi”⁷¹, iki râvisi tek kalmış bir hadîstir.”⁷² demiş ve devamında “Gerek Ebû sâlih ve gerekse Abdullah İbn Dînâr, bu hadisin rivâyetinde tek kalmışlardır.”⁷³ diyerek de teferrüd eden iki râvinin, Ebû Hüreyre’den rivâyette bulunan Ebû Sâlih ve ondan rivâyet eden Abdullah İbn Dînâr olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir.

Ferd-i Nisbî ise senedin esnasında/ortasında bir râvinin kendi hocasından rivâyetinde yalnız kalmasıdır. Buna örnek olarak şu hadis verilebilir. İbn Ömer’den Nâfi‘ ondan da İmâm Mâlik rivâyet etmiştir. Daha sonra birçok kimse İmâm Mâlik’e uğramaksızın Nâfi‘’den rivâyet ettikleri halde sadece bir kişi Mâlik tarikinden Nâfi‘’den rivâyet etse bu hadise *garîb-i nisbî* denmiştir.⁷⁴

rağmen ondan sadece bir kişinin rivâyet etmesi de bu konuda güzel bir örnektir. Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 23, 24. Aynı zamanda onca sahabî varken muksirûn diye ifade edilenlerin sadece 7 kişi olması da düşündürücüdür. Konu ile ilgili bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 53-63.

⁷⁰ Mesela bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 31,32; Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, I, 490; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 109; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 28, 29.

⁷¹ Mesela bkz. Buhârî, *İmân* 2 (no: 9); Müslim, *İmân* 35 (no: 57).

⁷² “İki râvisi tek kalmış bir hadîstir” ifadesi tespit edebildiğimiz kadarıyla Koçyiğit’e ait bir ifadedir. Zira İbn Hacer’de böyle bir kayıt yoktur. Orada Ebû sâlih’in Ebû Hüreyre’den Abdullah b. Dînâr’ın da Ebû Sâlih’ten teferrüd ettiği ifade edilmiştir. Bkz. *Nüzhetü’n-nazar*, s. 32.

⁷³ Bkz. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 28, 29; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 32.

⁷⁴ Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 109, 110.

Bizim inceleme konusu yaptığımız birçok kıssayı bu bağlamda değerlendirdiğimizde;

İbn Ebû Leylâ'nın Suheyb b. Sinân er-Rûmî'den teferrüdü sebebiyle ilk iki kıssa⁷⁵ hakkında Tirmizî “Bu, hasen garîb bir rivâyettir”⁷⁶ derken, Hemmâm b. Münebbih, Muhammed b. Sîrîn, Hilâs b. ‘Amr, ‘Avf b. Ebû Cemîle, Hasen el-Basrî ve Abdullah b. Şakîk gibi tâbiînden 6 kişinin sadece Ebû Hüreyre'den naklettikleri rivâyet için “garîb” lafzını kullanmamıştır.⁷⁷ Hatta sadece Ebû Hüreyre tarikiyle gelen 19. kıssa olan “*H. İbrahim ve Sâre*” kıssasıyla alakalı Tirmizî tahrîc ettiği İbn İshak tariki hakkında hasen-sahih⁷⁸; daha da dikkat çekici olanı ise Şârih İbnü'l-‘Arabî'nin sahih-meşhûr⁷⁹ hükmünü vermiş olmasıdır.⁸⁰

Ahmed Naim de Ebû Hüreyre'den yedi tâbiînin rivâyet ettiği hadis için “Hadîs'i Ebû Hüreyre *radiyallâhu anh*'den yedi Tâbiîn rivâyet ettiklerinden “... اما الأعمال” Hadîs'i gibi Meşhûr olmuştur.”⁸¹ demiştir. Nitekim 26. kıssa olan “*Kediye Eziyet Eden Kadın*” kıssası Ebû Hüreyre'den 8 tâbiî tarafından rivâyet edilmiştir.

Verilen tüm bu örneklerden anladığımız Tirmizî'nin de senedin değerlendirilmesinde sahabe tabakasındaki sayıyı dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla buraya kadar verdiğimiz bilgiler ve bu konuda yaptığımız araştırma, *aslu's-senedi* tâbiîn kabul eden görüşe göre rivâyetlerin değerlendirilmesinin daha isabetli ve uygun olduğu kanaatini bizde meydana getirmiştir.

Nisbet edildiği durumlara göre ise birçok türü bulunduğu görülen teferrüdü dört grupta toplamak mümkündür:

1. Yalnız bir sikanın teferrüdü. “Bu hadisi sika falandan başka hiç kimse rivâyet etmemiştir” gibi ifadelerle anlatılmaktadır.

2. Belli bir râvinin belli bir râviden teferrüdü. “Bu hadisin rivâyetinde falan râvi falan râviden teferrüd etmiştir” derken bu duruma işaret edilmiştir.

⁷⁵ 1. ve 2. kıssa olan “*Ümmetin Çokluğuyla Gururlanan Peygamber*” ve “*Ashâbu Uhdûd*” Kıssaları örnek verilebilir.

⁷⁶ Bkz. Tirmizî, Tefsîr 77 (no: 3340); s. 101.

⁷⁷ Bkz. 13. kıssa olan “*H. Musa'nın Elbiselerini Taşın Kaçırması*” kıssası Sened Tahlili.

⁷⁸ Tirmizî, Tefsîr 22.

⁷⁹ İbnü'l-‘Arabî, *Âridatü'l-Ahvezi*, XII, 24.

⁸⁰ Bkz. 17. kıssa olan “*H. İbrahim ve Sâre*” kıssası Sened Tahlili.

⁸¹ Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 109.

3. Bir şehir veya bölge halkının belli bir râviden teferrüdü. “Bu hadisin rivâyetinde Mekkeliler teferrüd etmiştir” gibi ifadelerle belirtilmiştir.

4. Bir şehir veya bölge halkının başka bir şehir veya bölge halkından teferrüdü. Bu husus, “Hadisin rivâyetinde Basralılar Medineliler’den teferrüd etmiştir” gibi sözlerle belirtilmiştir.⁸² İncelediğimiz rivâyetler açısından bizi daha ziyade birinci ve ikinci madde ilgilendirmektedir.

Teferrüd, şifahen naklin yaygın olduğu kitabet ve tedvin asrındaki rivâyet keyfiyeti ve dönemin şartları dikkate alındığında sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakasında yaygın olup karşılaşılabilecek bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla “garâbet sıhhate mani değildir” ilkesince hareket edilerek tek kalan hadislerde sıhhate mani başka bir husus yoksa erken dönemlerdeki bu gibi rivâyetler sahih kabul edilmelidir.⁸³

Bir hadisin ferd olması, rivâyetin durumuyla alakalı olup âhâd haberin, râvîlerin sayısını dikkate alarak yapılan bir taksimdir. Dolayısıyla hadis usûlü âlimleri, bir rivâyetin ferd/garîb vasfına sahip olmasını onun sıhhatine mani görmemiştir. Bu anlamda hadisçilerin nicelikten ziyade niteliği esas aldıklarını görmekteyiz. Nitekim Buhârî ve Müslim gibi en sahih iki temel hadis musannefâtında ferd vasfına haiz pek çok rivâyet mevcut olup, hatta bu kabil rivâyetler bizzat hadis âlimleri tarafından müstakil eserlerde bir araya getirilmiştir.⁸⁴ Buna uygun olarak Buhârî ve Müslim’in eserlerinde 200 kadar ferd ve garîb hadis bulunduğu tespit edilmiştir. Yukarıdaki “Senedin neresinde olursa olsun râvinin rivâyetinde tek kaldığı” birinci görüşe göre kıssaları değerlendirecek olursak;

İncelediğimiz 33 kıssanın 19 tanesi sadece Ebû Hüreyre, 2 tanesi Suheyb b. Sinân er-Rûmî ve diğerleri de tek sahabî râvi tarafından 5 kıssa olarak rivâyet edilmiştir. Bunlardan Ebû Hüreyre’nin 15, diğer sahabenin de 3 rivâyeti İmâm Buhârî ve Müslim tarafından tahrîc edilmiştir.⁸⁵

⁸² Bkz. Tahhân, *Teyssîr*, s. 30; Polat, “Garîb”, *DİA*, XIII, 375.

⁸³ Eşer, Ahmet, *Teferrüdün İki Temel Kavramı: Ferd ve Garîb Hadis (İlelû’t-Tirmizî Örneği)*, İÜSBE, İstanbul 2015 (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 65, 66.

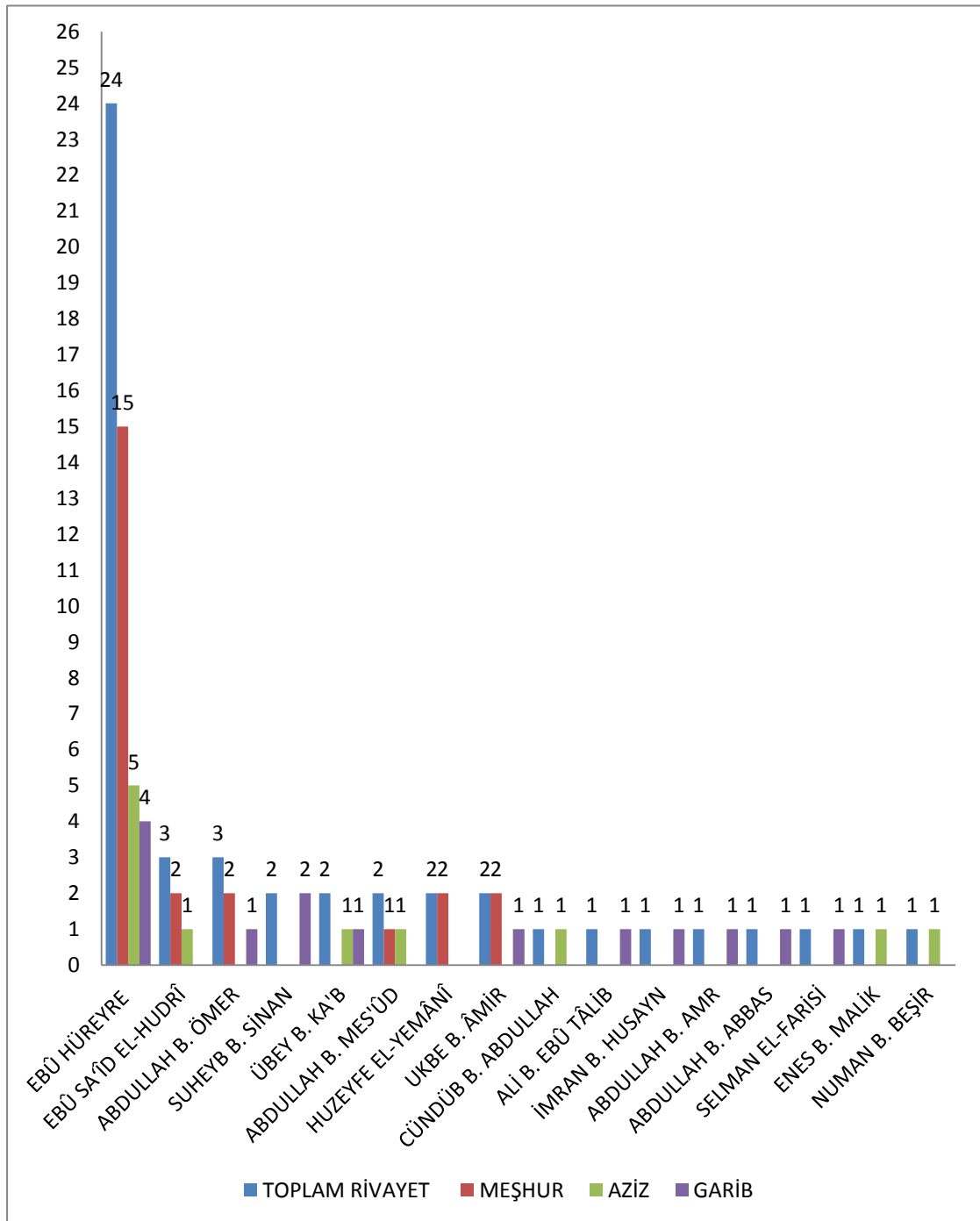
⁸⁴ “Ziyâuddîn el-Makdisî *Garâibü’s-sahîh*’inde *Sahîhayn*’da bu gibi garâibin iki yüzü bulunduğunu ta’dâd ile haber veriyor.” Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 207.

⁸⁵ Bu bilgilerin net bir şekilde görülmesi için GRAFİK-1 ve TABLO-1’e bakınız.

Bizim de iştirak ettiğimiz ikinci görüşe göre ise, Ebû Hüreyre dışındaki diğer sahabenin rivâyetinde herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığını tespit etmekteyiz. Sadece Übey b. Ka'b'dan rivâyet eden İbn Abbâs'tan iki tâbiî rivâyet etmiştir. Dolayısıyla bu görüşe göre azîz görülmektedir.

Rivâyetlerin yarısından fazlasının sadece Ebû Hüreyre tarafından geldiği ve bu sayının diğer bütün sahabenin tek rivâyetlerine nazaran üç kat fazla olduğu görülmektedir. Bu sebeple burada Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerini incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Tarik Sayısı



GRAFİK-2

3.2.1.2.3.1. Ebû Hüreyre'nin Rivâyetleri

İncelediğimiz 33 rivâyetin 19 tanesinin sahabî râvisi olarak sadece Ebû Hüreyre (r.a.) tarafından rivâyet edildiğini tespit etmiştik. Tespit edilen bu kıssaların nicelik bakımından yarısından fazlasını oluşturması sebebiyle Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerinin ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Burada konu '*garîb*' ve '*aslu's-sened*' kavramına yüklenen anlamlar dikkate alınarak yalnız Ebû Hüreyre (r.a.) tarafından gelen rivâyetlerin isnâdları tahlil edilecektir.

Yukarıda ifade ettiğimiz, senedin herhangi bir yerinde râvinin tek kalması anlamında birinci görüşe göre; rivâyetlerin 19 tanesi Ebû Hüreyre tarafından nakledilmiş olup, bunu GRAFİK-1'de belirlemiştik. Bu rivâyetlerin 15'inin Buhârî ve Müslim, 2'sinin Buhârî, 1'inin Müslim, kalan 1'inin de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* ve Ebû Davud'un *Sünen*'inde yer aldığını TABLO-1'de göstermiştik.

Aslu's-sened tabir olunan sahabe tarafında ikinci neslin ki tâbiî neslinin, hatta ümmetin kendilerinden rivâyet etmede icmâ ettiği İbn Şihâb ve Katâde gibi imâmlardan rivâyet edenlerin kastedildiğini yukarıda ifade ettiğimiz ikinci görüşe göre ise; Ebû Hüreyre dışındaki diğer sahabenin rivâyetinde herhangi bir değişikliğin olmadığını ifade etmeliyiz.

Ebû Hüreyre (r.a.) kanalıyla gelen rivâyetleri bu anlamda incelediğimizde; Ebû Hüreyre'den 4 rivâyette tâbiînin teferrüd ettiğini, 5 rivâyetinin ikişer tâbiîn, 15 rivâyetinin ise üç ve üzeri tâbiîn tarafından nakledildiğini tespit etmekteyiz.⁸⁶

Aşağıdaki tabloda rivâyetlerin geçtiği kaynaklar esas alınmış; önce Sahîhayn'da geçen rivâyetler, daha sonra sadece Buhârî ve Müslim'de geçenler son olarak da diğer kaynaklarda yer alan rivâyetler sıralanmıştır. Buna göre tabloda Ebû Hüreyre'den rivâyet eden tâbiîn tabakası kırmızı renkle, onlardan rivâyet edenler ise siyah renkle verilmiştir. Bu anlamda özellikle sahabîden naklinde infirâd eden tâbiîn'in de rivâyetinde tek kalmış râviler siyah renkle verilmiştir.

⁸⁶ Bu bilgilerin görseli için GRAFİK-2 ve TABLO-2'ye bakınız.

Ebû Hüreyre'den Rivâyet Eden Râvilere Göre Kıssaların Durumu

Kıssa No	Kıssanın İsmi	Tâbiîn Râvisi Sonraki Râvi	Rivâyetin Yer Aldığı Kaynaklar	Sihhat Durumu	Kur'ân/Kitab-ı Mukades'te var mı?
3	Beşikte Konuşanlar	Muhammed b. Sîrîn Cerîr b. Hâzim	Buhârî, Müslim, Ahmed, İbn Hibbân	Sahih	
3	Bebeğin Olaylara Vukufiyeti ve Konuşması	İbn Sîrîn, A'rac, Hilâs b. Amr	Buhârî, Müslim, Ahmed, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân	Sahih, Hasen ve Zayıf	
5	İsrâiloğulları'ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş	Abdurrahman b. Ebû Amre, İshâk b. Abdullah	Buhârî, Müslim, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih	
7	Hiz. İsa ve Hırsız	Hemmâm b. Münebbih Yahya b. Nadr, 'Atâ b. Yesâr, Hasen el-Basrî	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Ahmed, İbn Mâce, Nesâî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
8	Hiz. Süleyman'ın Temennisi	İbn Sîrîn A'rac Tâvûs b. Keysân	Buhârî, Müslim, Humeydî, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân	Sahih ve Hasen	
9	İki Kadın ve Çocuk İddiası	Abdurrahman b. Hürmüz, Ebû'z-Zinâd	Buhârî, Müslim, Abdurrezzak, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih ve Hasen	Kitab-ı Mukaddes Benzeri var
10	Ganimet Malına İhanet	Hemmâm b. Münebbih Sa'id b. el- Müseyyeb Sa'id b. Ebû Sa'id el-Makbûrî	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Abdurrezzak, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Hâkim, Beyhakî	Sahih	Kitab-ı Mukaddes Benzeri var
12	Bir Peygamber ve Karınca	Hemmâm b. Münebbih Sa'id b. el- Müseyyeb A'rac Ebû Seleme b. Abdurrahman	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Abdurrezzak, Ahmed, İbn Mâce, Ebû Davud, Nesâî, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
13	Hiz. Musa'nın Elbiselerini Taşın Kaçırması	Hemmâm b. Münebbih İbn Sîrîn Hasen el-Basrî, 'Avf b. Ebû Cemîle	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Ahmed, Tirmizî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih	

		Hilâs Abdullah b. Şakîk			
15	H. Musa ve Ölüm Meleği	Hemmâm b. Münebbih Tâvûs b. Keysân Süleym b. Cübeyr ‘Ammâr b. Ebû ‘Ammâr	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, Abdurrezzak, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân	Sahih, Hasen ve Zayıf	Kitab-ı Mukaddes Benzeri var
17	H. İbrahim ve Sâre	Muhammed b. Sîrîn A ‘rac	Buhârî, Müslim, Ahmed, Ebû Davud, Tirmizî, Nesâî, Ebû Ya ‘lâ, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih ve Hasen	Kitab-ı Mukaddes Benzeri var
22	Hırsıza, Arsıza ve Zengine Sadaka Veren Kimse	Abdurrahman b. Hüzmûz Ebû ‘z-Zinâd ve İbn Lehî ‘a	Buhârî, Müslim, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih, Hasen ve Zayıf	
26	Köpeğin Susuzluğunu Gideren Kimse	Muhammed b. Sîrîn Zekvân b. Abdullah	Buhârî, Müslim, Mâlik, Ahmed, Ebû Davud, Ebû Ya ‘lâ, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
29	Konuşan Hayvanlar	Sa‘îd b. el-Müseyyeb Ebû Seleme b. Abdurrahman	Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Humeydî Ahmed, Tirmizî, İbn Hibbân, Taberânî	Sahih	
30	Bir Küp Altın	Hemmâm b. Münebbih Hayyân b. Bistâm, ‘Atâ b. Ebû Müslim	Buhârî, Müslim, Hemmâm b. Münebbih, İshak b. Râhûye, Ahmed, İbn Mâce, İbn Hibbân, Taberânî	Sahih, Hasen ve Zayıf	
4	Allah’ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kişi	A ‘rac Ebû Seleme b. Abdurrahman	Buhârî Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Beyhakî	Sahih ve Hasen	
16	Allah’ın Hz. Eyyüb’e Nimeti	Hemmâm b. Münebbih A ‘rac ‘Atâ b. Yesâr Beşîr b. Nehîk	Buhârî Hemmâm b. Münebbih, Ebû Davud, Humeydî, Ahmed, Nesâî, İbn Hibbân, Beyhakî	Sahih	

19	Bahçeyi Sulayan Bulut	‘Ubeyd b. ‘Umeyr Vehb b. Keysân	Müslim Ebû Davud, Ahmed, İbn Hibbân, Ebû Nu‘aym, Beyhakî	Sahih	
20	Günahkâr ve Âbid	Damdam b. Cevs ‘İkrime b. ‘Ammâr	İbnü’l-Mübârek, Ahmed, Ebû Davud, İbn Hibbân	Sahih	

TABLO-2

3.2.1.2.3.2. Ebû Hüreyre’nin Dışındakilerin Rivâyeti

Aslu’s-sened kavramının sahabeden rivâyet edenleri esas alan ikinci görüşe göre İbn Abbâs’tan Sa‘îd b. Cübeyr ve ‘Ubeydullah b. Abdullah rivâyet ettiği için 16. kıssa olan “*Musa ile Hızır’ın Yolculuğu*” Kıssası’nın azîz olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun dışındaki diğer kıssalarda herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığı görülmektedir. Bu verilen bilgiler yukarıdaki bir grafik ve tablo halinde gösterilmiştir. Ayrıca ilgili grafik ve tablo ifade ettiklerimizi topluca görme imkânı sağlayacaktır.

Âhâd haberlerin kısımlarını böylece inceledikten sonra bunların sıhhat değerleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

3.2.2. Sıhhat Durumu

Hadis usûlü açısından sıhhat durumu incelenen hadisler, âhâd hadislerdir. Mütevâtir hadisler ise böyle bir incelemenin dışında tutulmuştur.⁸⁷ Dolayısıyla yukarıda âhâd hadislerin derece-i şuyû‘ açısından incelediğimiz “meşhûr, azîz ve garîb” tanımlı tasnifin râvi sayısı eksenli bir tasnif olup, sıhhatle ilgili bir isimlendirme olmadığını yinelemek isteriz. Bu şekilde üçlü taksim edilen her bir bölümün sahlilik yönüyle “sahih, hasen veya zayıf” hatta uydurma bile olabileceği ifade edilmiştir.⁸⁸

İncelediğimiz rivâyetlerin tümünün âhâd yolla ve âhâdın da her üç şekliyle geldiği düşünülürse, bunların sıhhat değerleri üzerinde durmanın gerekliliği ortaya çıkacaktır. Zira âhâd yolla gelen bu rivâyetlerin bir kısmı makbul, diğer bir kısmı ise merduddur. Dolayısıyla burada sıhhat açısından bir hadisin durumu incelenecektir. Bir

⁸⁷ Mesela Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 200.

⁸⁸ Mesela bkz. Takhân, *Taysîr*, s. 25.

hadisin sıhhat açısından incelenmesi ise, o hadisi rivâyet eden râvilerin -sahabe tabakası hariç- adalet ve zabt; senedin ittisal veya inkıta durumlarını tespit etmektir.⁸⁹ Bu tespit neticesinde hadisler ya makbul veya merdud olur. Daha ziyade makbul ile sahih ve hasen kastedilmiştir.⁹⁰ Bizim çalışmamız açısından sahih, hasen ve zayıf hadisler ana hatlarıyla ve konumuzla irtibatlı olduğu ölçüde ele alınacaktır. Dolayısıyla kaynaklarda ayrıntılı olarak verilen ve hadislerin sıhhatini ifade eden her bir hadis türü özet olarak ele alınacaktır.

3.2.2.1. Sahih

Hadisçilere göre adalet ve zabt sıfatlarına sahip râvilerin yine kendileri gibi râvilerden senedin başından sonuna kadar muttasıl isnâdla rivâyet ettikleri, şâz ve muallâk olmayan⁹¹ hadisler sahih olarak kabul edilmiştir.⁹²

İbnü's-Salâh, bu vasıfları taşıyan bir hadisin sıhhati hakkında ihtilaf etmeksizin hadisçilerin bu hadisin sıhhatine hükmettiklerini belirtmiştir.⁹³ Böylece yukarıdaki tarife göre, mürsel, munkatı', mu'dal, şâz ve illet vasfı; aynı zamanda cerh edilen râviler de sahih tanımının dışında bırakılmıştır.⁹⁴ Hadisçiler bu vasıftaki bir hadisin sıhhatine hükmetmişlerdir. Bununla birlikte bir kısım hadislerin sıhhati hakkında gerek mevcut vasıflar gerekse bu vasıflarda koşulan şartlar hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu durumu ifade eden İbnü's-Salâh, ümmetin kabul edip almadığı hadislerin rivâyetinde tek kalan âdil bir râvinin rivâyetini gündeme getirmiştir.⁹⁵

Tanımda verilen vasıfların rivâyette tam olarak bulunup bulunmamasına göre de hadisler sahih lizâtihi ve sahih ligayrihi olmak üzere iki kısımda incelenmiştir.⁹⁶

⁸⁹ Ancak burada hemen ifade etmeliyiz ki, bu durum da bir ictihadın neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple bir görüşe göre sahih olan başka bir görüşe göre hasen olabilmektedir. Bu anlamda özellikle İmâm Tirmizî'nin sahih-hasen ifadesi dikkate değerdir. Benzer açıklamalar için bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 200, 201.

⁹⁰ Mesela bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 33, 34; Tahhân, *Teyisr*, s. 33.

⁹¹ Meselâ bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 11, 12; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 33; Tahhân, *Teyisr*, s. 33. İbnü's-Salâh, sahih hadiste müsned/merfû olma şartını koşarken, İbn Hacer senedin muttasıl olmasını şart koşmuştur. Bu anlamda İbn Hacer'in görüşü daha kapsamlı görülmektedir.

⁹² Sahih tanımının tarihi seyri için bkz. Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 54-68.

⁹³ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 12.

⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 12; İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs ilâ İhtisâru Ulumu'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bsk, Beyrut ts., s. 21.

⁹⁵ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 14. Ayrıca müellif bir hadisin sahih olmasında bu mezkûr şartlar dışında yardımcı durumları 8 faide şeklinde sıralamıştır. Bkz. *Ulûmü'l-hadîs*, s. 14-29. İbn Hacer de bunlara işaret etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 35-42.

⁹⁶ Meselâ bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 12, 13; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 33, 34.

Kaynakların genel kabulü olarak verilen bu tarif, ameli gerektiren sahih bir hadisin metin ve isnâdında bu tanımında başlıca beş vasfın bir araya gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Hadisçilere göre, zikredilen beş şartı kendisinde cemen hadisin sahih olduğuna hükmedilir.⁹⁷

Son olarak burada şunu ifade etmek yerinde olacaktır: Hadislerin sahih lizâtihi veya ligayrihi olmasını daha ziyade senedin ve râvilerin durumu belirlemektedir. Bunun da içtihadî olduğu dikkat çekmektedir. Diğer taraftan senedin muttasıl olup olmaması veya râvilerin adalet ve zabt vasıflarını tam olarak taşıyıp taşımadıkları dışından illet ve şâz konularında ihtilaf edilmemiştir. Zira bir rivâyette illet ya vardır veya yoktur. Bu rivâyet ya şazdır veya değildir.⁹⁸

Hadisin, kanaatimizce sahih lizâtihi veya ligayrihi olmasını da senedde yer alan râvilerin adalet ve zabtı hakkında verilen hükümler belirlemektedir. Nitekim diğer şartlarla birlikte bir hadisin râvileri adalet ve zabt vasıflarına en üst derecede sahip iseler hadis, sahih lizâtihi olurken bu vasıfları tam olarak bulundurmayan hadisler başka senedlerle desteklenerek sahih ligayrihi olmaktadır.⁹⁹

Ayrıca kaynaklardan bir hadisin sıhhat/sahihlik derecesinin bulunduğu kaynağa göre;

1. Buhârî ve Müslim'in birlikte tahrîc ettikleri,
2. Sadece Buhârî'nin tahrîc ettikleri,
3. Sadece Müslim'in tahrîc ettikleri,

4. Her ikisinin şartlarına uyup da kitaplarına almadıkları,¹⁰⁰ şeklinde bir taksime tâbi tutulduğu da görülmektedir.¹⁰¹

Netice itibarıyla yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde incelediğimiz kıssaları değerlendirecek olursak; öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, yaptığımız çalışma bize biri

⁹⁷ Bkz. Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 120, 121; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 33.

⁹⁸ Mesela bkz. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 35, 36.

⁹⁹ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 36, 37.

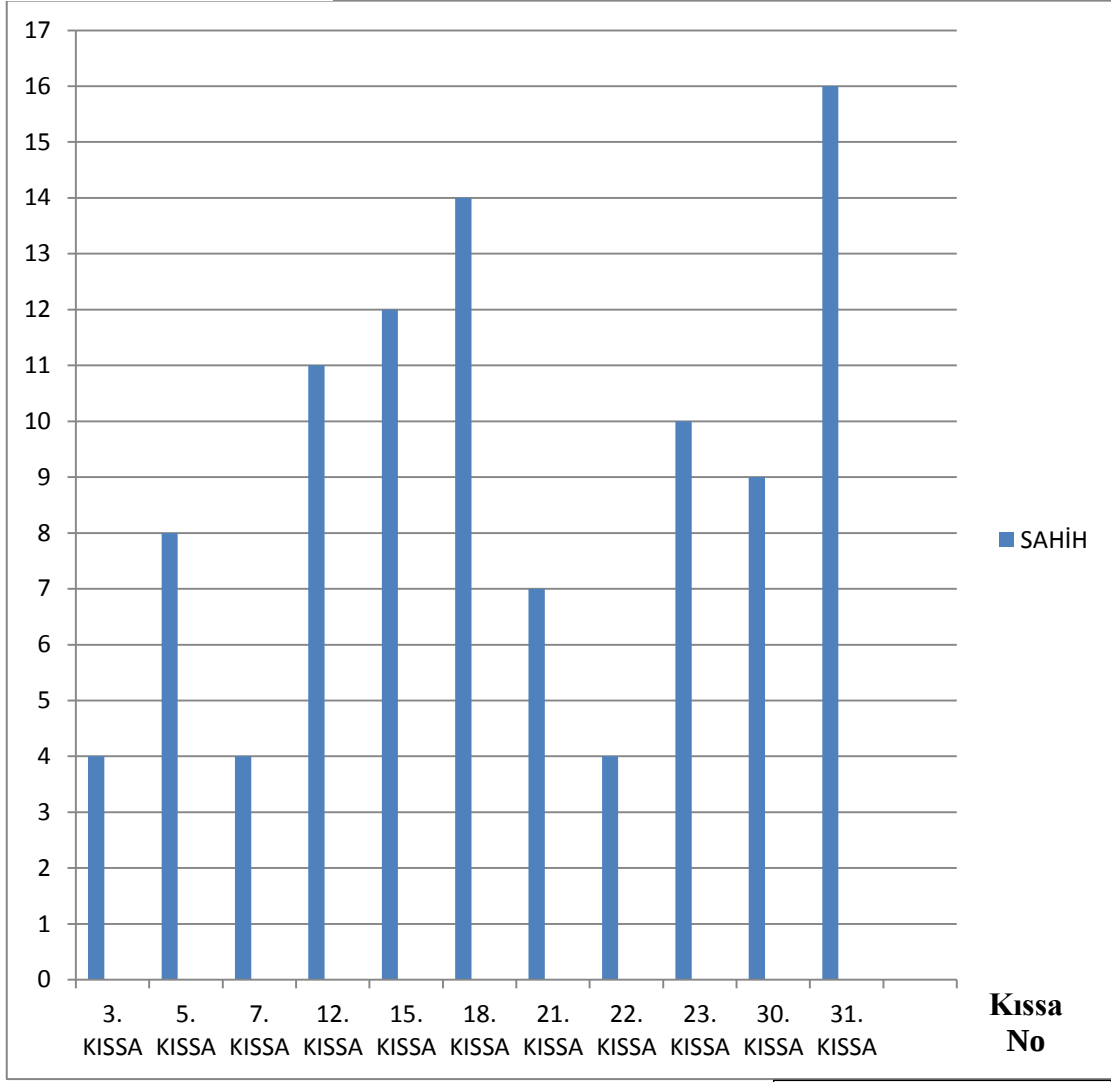
¹⁰⁰ Burada üç madde daha eklenmiş ve 7 madde olarak ifade edilmiştir. Ancak konumuz ve incelediğimiz kıssalar itibarıyla bu kadarla yetiniyoruz. Bkz. Meselâ bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 27-27; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 37-42; Tahhân, *Teyisr*, s. 43, 44; Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 127.

¹⁰¹ Burada hemen şunu ifade etmek isteriz ki, hadisçilerin bir hadisi sahih kabul etme şartları bir hadisin yer aldığı eser değil, yukarıda "sahih" başlığı altında ifade edilen şartları taşımasıdır. Bununla birlikte tedvin ve tasnif döneminde rivâyetler, belli bir tenkit süzgecinden geçirilmesi ve özellikle de Buhârî ve Müslim gibi musannifleri tarafından sıhhat şartlarını taşıyan hadislerin eserlerine toplanması sebebiyle ümmet tarafından "telakki bi'l-kabûl" görmüştür.

hâriç¹⁰² rivâyetlerin tümünün sahih olarak geldiğini göstermiştir. Burada dikkatimizi çeken önemli bir nokta ise, aşağıdaki grafikte görüleceği üzere bu kıssaların bir kısmının sadece sahih tariklerle¹⁰³ gelmiş olmalarıdır.

Sadece Sahih Tarikle Gelen Kıssalar Ve Tarik Sayıları

Tarik Sayısı



GRAFİK-3

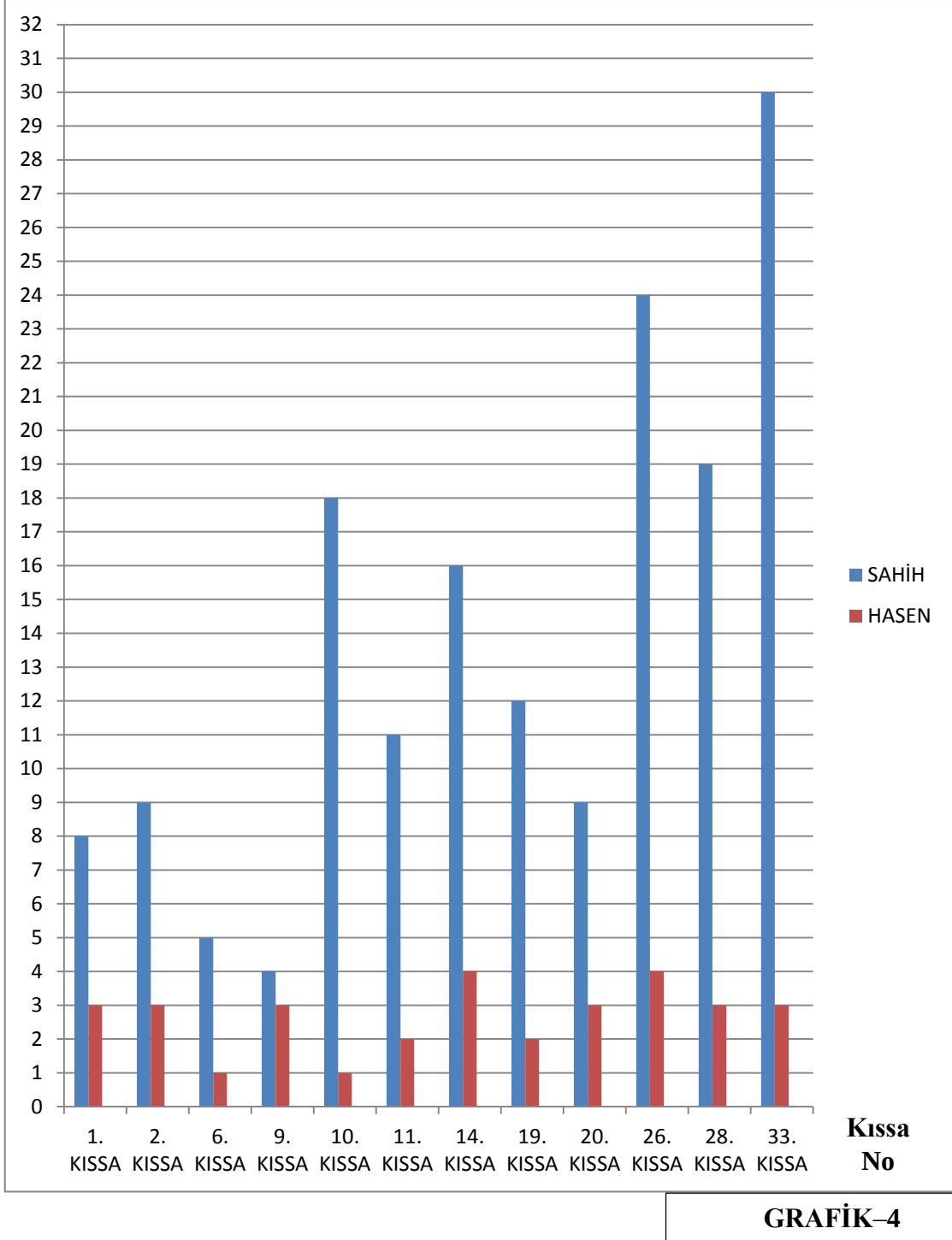
¹⁰² 25. kıssa olan “*Kıfl’in Tövbesi*” Kıssası’nın yaptığımız inceleme neticesinde *hasen* olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece 21. kıssa olan “*Güzel Koku Sürünen Kadın*” Kıssası Müslim’de yer almış, diğerleri İmâm Buhârî ve Müslim tarafından tahrîc edilmiştir. Ayrıca grafiklerdeki rakamlar rivâyetin tariklerinin sayılarını ifade etmektedir.

Kıssaların bir kısmının ise sahih ve hasen tariklerle¹⁰⁴ geldiği tespit edilmiştir.

Sahih ve Hasen Tarikle Gelen Kıssalar ve Tarik Sayıları

Tarik Sayısı

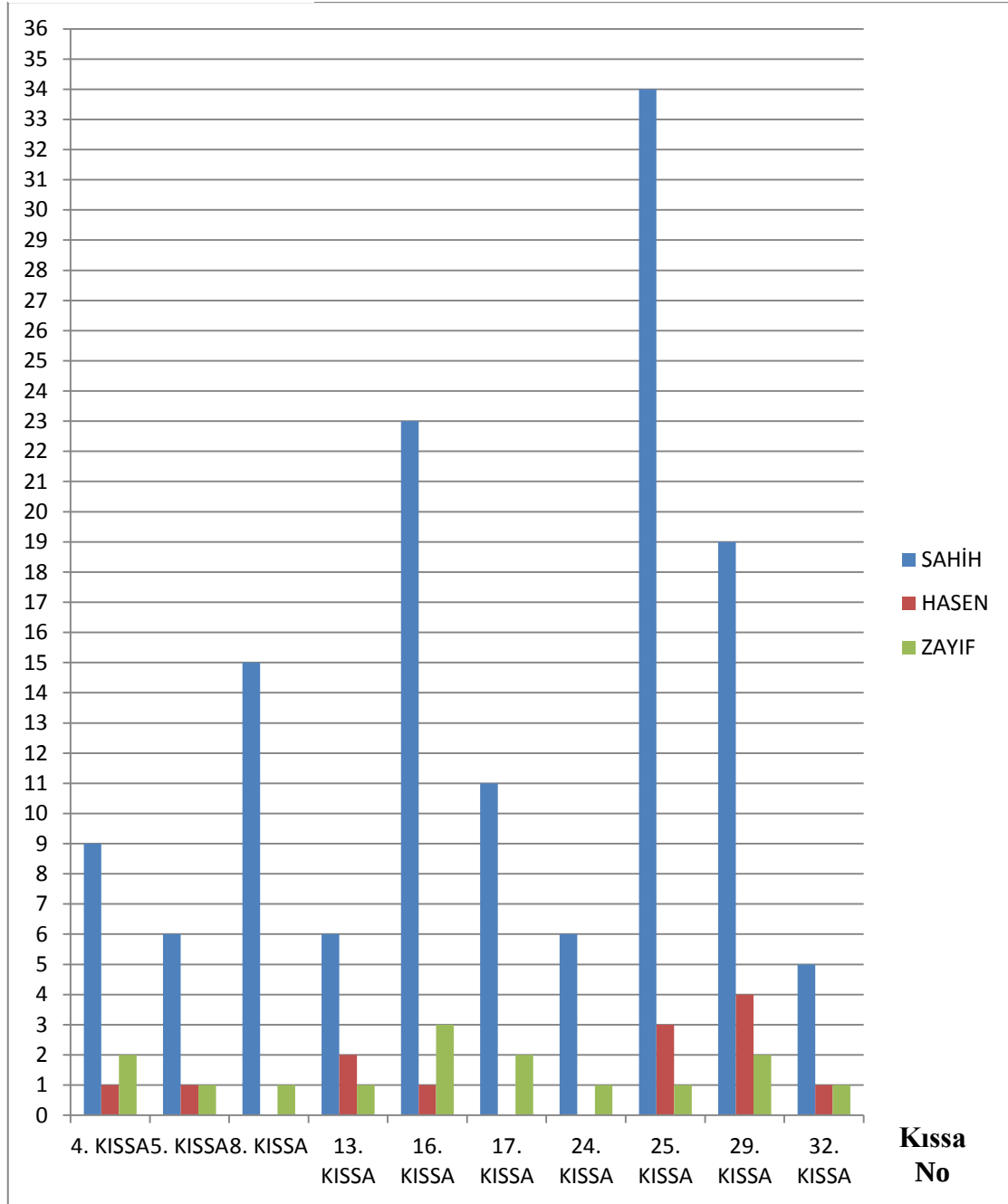


¹⁰⁴ Bu rivâyetlerde ise kıssaların genellikle sahih olup bazen hasen tariklerle geldikleri görülmektedir.

Diğer bir kısım rivâyetlerde ise kıssaların hem sahih hem hasen hem de zayıf tariklerle geldikleri tespit edilmiştir.

Sahih, Hasen ve Zayıf Tarikle Gelen Kıssalar ve Tarik Sayıları

Tarik Sayısı



GRAFİK-5

Bu her üç grafiği rivâyetlerin sıhhati açısından değerlendirdiğimizde;

GRAFİK-3'te sadece sahih tariklerle gelenler verilmiştir. Burada dikkat çeken nokta sadece 23. kıssa hariç, diğerlerinin İmâm Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet

edildiğini tespit etmekteyiz ki, en sahih yolla gelenlerin bu kıssalar olduğunu ifade etmek yanlış olmaz, diye düşünüyoruz.

İkinci olarak tarikleri itibariyle sahih ve hasen yolla gelen rivâyetleri GRAFİK-4'te gösterdik. Bu grafiğe dikkatlice baktığımızda rivâyetlerin çoğunun sahih tariklerle geldiği, ancak bazen de hasen tariklerle gelebildiği görülmektedir. Yine bu grafikte ilgili belirtmemiz gereken diğer bir nokta da, burada sıhhat durumlarını göstermeye çalıştığımız kıssalardan 1. kıssayı¹⁰⁵ Kütübü tis'a musanniflerinden İmâm Ahmed ve Tirmizî, 2. kıssayı¹⁰⁶ sadece Müslim ve diğer kıssaları ise İmâm Buhârî ve Müslim birlikte rivâyet etmiştir.

Son olarak GRAFİK-5'te yer alan kıssaların hem sahih hem hasen hem de az da olsa zayıf tariklerle geldiği gözlemlenmektedir. Ancak görselde de çok net bir şekilde görüldüğü üzere söz konusu rivâyetlerin sahih yolla gelen tarikleri, hem hasen hem de zayıf olarak gelenlerden çok daha fazladır. Bu grafikte ilgili belirtmemiz gereken bir nokta da, tıpkı bir önceki grafikte olduğu gibi burada sıhhat durumlarını göstermeye çalıştığımız kıssalardan sadece 13. kıssayı¹⁰⁷ Kütübü tis'a musanniflerinden İmâm Ahmed ve İbn Mâce rivâyet ederken, diğerlerini İmâm Buhârî ve Müslim birlikte rivâyet etmiştir. Yine bu grafikte ilgili hatırlatılması gereken noktalardan biri de, zayıf olarak tespit ettiğimiz tariklerin TABLO-1'de sarı punto ile hangi kaynakta yer aldığının gösterilmiş olmasıdır. Zira insanın aklına “Bir kıssa/rivâyet hariç diğerleri hem İmâm Buhârî ve Müslim tarafından birlikte rivâyet ediliyor hem de zayıf tariklerle geliyor!” diye bir düşünce akla gelebilir.

Netice itibariyle her üç grafiği birlikte değerlendirdiğimizde, incelediğimiz kıssaların birçok yönden sahih olarak geldiği ve başta *Sahîhayn* olmak üzere ilk sahifelerden olan Hemmâm b. Münebbih'in *Sahife*'si dâhil pek çok hadis kaynağında yer aldığı görülmektedir.

Rivâyetlerin sahih, özellikle Buhârî ve Müslim tarafından birlikte tahrîc edilmiş, olarak gelmesi bu kıssaların sıhhatini yansıtmaları açısından ise ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bir kısım rivâyetlerin sahih ve hasen dışında zayıf tariklerinin de var olması, onların sıhhatine engel bir durum değildir.

¹⁰⁵ 1. kıssa olan “Ümmetin Çokluğuyla Gururlanan Peygamber” Kıssası.

¹⁰⁶ 2. kıssa olan “Ashâbu Uhdûd” Kıssası.

¹⁰⁷ 11. kıssa olan “Firavun'un Kızının Bakıcısı” Kıssası.

3.2.2.2. Hasen

Başlangıçta haddizatında hadisler sıhhat itibariyle sahih ve zayıf olmak üzere iki kısımda incelenirken, sonradan sahih ile zayıf arasına hasen tabiri eklenmiştir. Bugün hasen diye ifade edilenlerin bir kısmı sahihe diğer bir kısmı ise zayıfa dâhil olan hasen lizâtihi ve hasen ligayrihi olmak üzerinde iki kısımda incelenmiştir.¹⁰⁸ Âlimler bu hususta ihtilaf etmişlerdir.¹⁰⁹ Birçok âlim de kendince tespit ettiği ve o güne kadar ki bilgi, görgü ve tecrübesiyle bazı hadisler hakkında böyle bir isimlendirmeye gitmişlerdir. Aslında hasen deyince evvel emirde akla İmâm Tirmizî gelmektedir. Ona göre hasen; isnâdında kizb ile itham edilmiş hiç kimse bulunmayan, şâz olmayan ve kendi gibi diğer tariklerden de rivâyet edilen hadistir.¹¹⁰

Hasen ile sahih arasındaki ayrım noktaları ise genellikle râvide düğümlenmektedir. Zira râvisi sika olan hadis sahih iken, râvisi kizb ile müttehem olmayan rivâyet hasen olarak ifade edilmektedir.¹¹¹

Netice olarak hasen hadis, zabtı zayıf olmakla birlikte âdil bir râvinin başından sonuna kadar muttasıl bir isnâdla, şâz ve mualllel olmayan rivâyetidir.¹¹²

İncelediğimiz söz konusu kıssalardan sadece bir tanesi hakkında *hasen* hükmü verilmiştir. O da İbn Ömer'in rivâyet ettiği *Kıfl* hadisidir. Bu tür rivâyetler yapılan araştırma ve kabule göre zayıf olabileceği gibi sahih de olabilmektedir. Nitekim bu rivâyetin sıhhati hakkında Tirmizî: “Bu, hasen bir hadistir”¹¹³ derken; Hâkim “Bu, isnâdı sahih bir hadistir, fakat Şeyhayn onu tahrîc etmemiştir.”¹¹⁴ demiş; Zehebî de *Telhîs*'inde ona muvafakat etmiştir. *Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnâvût ise “Hadisin isnâdı zayıftır; Ebû Ya'lâ'nın muhakkiki Hüseyin Selim Esed ise “Hadisin isnâdı sahihtir.”¹¹⁵ demiştir.

Bütün bu görüşleri değerlendirdiğimizde, aslında her bir görüş sahibinin bu rivâyet hakkında ictihadda bulundukları ve ulaştıkları sonucu ifade ettiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla bir kısmı buradaki Sa'd Mevlâ Talhâ'nın meçhul olduğunu ve

¹⁰⁸ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 34; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 200, 201.

¹⁰⁹ Bkz. Tahhân, *Teyisr*, s. 45; Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 242.

¹¹⁰ Bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 242.

¹¹¹ Hasen hadisin tanımının tarihi seyri için bkz. Ahmed Naim, *Mukaddime*, s. 242.

¹¹² Bkz. Tahhân, *Teyisr*, s. 46.

¹¹³ Tirmizî, *Kıyâme* 48 (no: 2496).

¹¹⁴ Bkz. Hâkim, *Müstedrek*, IV, 283.

¹¹⁵ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, X, 90.

dolayısıyla rivâyeti zayıf kabul etmiştir. Diğer bir kısmı ise râviler hakkında cerhi gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığını, dolayısıyla rivâyeti sahih kabul etmişlerdir. Tirmizî ise hadisi hasen kabul etmiştir.

Netice itibariyle bizce de söz konusu rivâyetin hasen olarak geldiği anlaşılmaktadır.¹¹⁶ Böylece incelediğimiz söz konusu kıssaları derece-i şuyû‘ ve sıhhat açısından değerlendirdikten sonra bunların bilgi değeri anlamında ne ifade ettiği meselesine geçebiliriz.

3.2.3. Kıssaların Bilgi Değeri Konusundaki Yaklaşımlar

Çalışmamıza konu teşkil eden kıssaların âhâd olarak geldikleri tespit edilmişti. Kaynaklardan anlayabildiğimiz kadarıyla haber-i âhâd konusuna usûlcüler, fakihler ve muhaddisler farklı açılardan bakmakta, dolayısıyla farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunun da usûlcülerin alanı ile muhaddis ve fakihlerin alanlarının konuları ve mahiyeti itibariyle farklı olduğu gözönüne alınırsa normal karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu sebeple başta usûlcüler olmak üzere muhaddislerin konuya nasıl baktıklarını görmek tespit ettiğimiz kıssaların bilgi değerini belirlemek açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu aşamada tarihi seyir içerisinde usûlcülerin ve muhaddislerin meseleyi ele alış tarzları ve bu konudaki görüşleri incelenecek; akabinde de ortaya çıkan görüşler tasnif edilip değerlendirilecektir.

3.2.3.1. Usûlcülerin Yaklaşımları

Usûlcüler Hz. Peygamber’e nispet edilen haber-i vâhid üzerinde durmuş ve onun itikat konusunda müstakil bir delil olup olmayacağını, bilgi değeri ve kaynaklık edeceği konu açısından ele alıp tartışmışlardır.

Dini konuları itikad, ahkâm ve ahlâk olmak üzere üç temel alanda değerlendirmek mümkündür. Bu alanlardan her biri mahiyeti itibariyle bir bilgi temeline dayanmak durumundadır. Kelam ilmi daha ziyade dinin usûl/itikad alanını konu edindiğinden bu tür kaynakların bilgi nazariyeleri ile başlamaları ortaya konacak değerlendirmeler açısından anlam kazanmaktadır.

Bilgi nazariyeleri anlamında bilginin mahiyeti, imkanı, zorunlu veya istidlali oluşu, bilgi elde etme yöntemleri olarak duyular, haber ve aklın durumu üzerinde

¹¹⁶ Sıhhat açısından hadisin üçüncü sınıfını “zayıf” kısmı oluşturmaktadır. Ancak hem incelediğimiz kıssalar arasında sadece zayıf olarak gelen herhangi bir rivâyetin olmayışı hem de çalışmamızın hacmini genişletmemek için burada bu başlığa yer vermeyi uygun bulmuyoruz.

durulan konulardandır. Bunların ortaya konması değerlendirilen konuların dayandıkları bilgi kaynaklarının o konuda bilgiyi mümkün ve gerekli kılması güvenilir bir delile dayanması açısından önemlidir. Bu anlamda dini meselelerin temel dayanağı Kur’ân-ı Kerim ve Sünnettir.

Haber-i âhâda yüklenen anlamlar ve onun ifade ettiği değeri daha iyi anlamak için usûlcülerin görüşlerini tarihi seyir içinde değerlendirmenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.2.3.1.1. Hâricîler

Hâricîlik, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan ilk siyasi-dini fırkadır. İslâm tarihinde ilk olarak haber-i vâhidle gelen bilgileri Hâricîler’in reddettikleri görülmektedir. Onlar bunu yaparken hareket noktaları tek kaynak olarak Kur’ân’ı kabul etmeleridir. Onlara göre Kur’ân kesin bir kanun olup, tevil ve tefsire gitmeksizin hem itikad hem de amel için yegane nizamdır. Bu temel noktadan hareketle şu görüşlerle âhâd haberlerin bir değeri olmadığını ileri sürmüşlerdir:

Birincisi, bazı haber-i vâhidler Kur’ân’a aykırı hükümler taşımaktadır. Örneğin zina eden kadına ve erkeğe ceza olarak Kur’ân’a göre yüz değnek vurulması gerekirken¹¹⁷ bazı sahabîlerin naklettiği âhâd haberlerde “Hz. Peygamber’in bu suçu işleyen evlilere recm cezası uygulamıştır.” Eğer recm cezası meşrû bir ceza olsaydı âhâd haberle değil mütevâtir haberle sabit olması gerekirdi. Zira hayatî önem taşıyan hukukî bir meseleye ait hükmün haber-i vâhide dayanılarak belirlenmesi mâkul değildir.¹¹⁸

İkincisi; Hz. Peygamber’e atfedilen âhâd haberler sahabe tarafından aynı lafızlarla yazılıp nakledilmemiş, aradan uzun bir zaman geçtikten sonra sözlü olarak rivâyet edilmiştir. Ayrıca belli bir konuda Rasûlullah’a izafe edilen ve birinin bir diğerine muhâlif olarak naklettiği âhâd haberlerin bulunduğu ve sahabîlerin birbirini tenkit ettiği de bilinmektedir.¹¹⁹

Onların bu kanaatlerinin lafızların zahirinden hareket etmeleri ve “iman-amel ayrılmazlığı” görüşlerinin kaçınılmaz bir neticesi olduğu anlaşılmaktadır.

¹¹⁷ Nûr 24/2.

¹¹⁸ Haricilerin bu görüşünün tenkidi ve değerlendirilmesi için bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 154-156.

¹¹⁹ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 353, 354.

Hâricîler¹²⁰ görebildiğimiz kadarıyla Kur’ân’ın mütevâtir olarak, Sünnetin ise daha zayıf bir yolla geldiğini, dolayısıyla Sünnetin Kur’ân’ın âmmını tahsîs ve mutlakını takyîd edebileceği ilkesini kabul etmemektedirler. Recmi söz konusu etmeleri ahkâm konusunda da böyle düşündüklerini göstermektedir.

3.2.3.1.2. Mutezile

Mutezile haber-i vâhid meselesinde bir takım noktalarda Hâricîlerle ortak kanaatlere sahip olup usûl konusunda haber-i vâhidin tek başına delil kabul edilemeyeceği görüşündedir.¹²¹

Vâsıl b. ‘Atâ’nın (ö. 131/748) haberin bilgi kaynağı olabilmesi için sübût ve mânâ itibarıyla incelenmesi gerektiği ilkesini benimsemesinden sonra bu ekole bağlı olanlar, genellikle haber-i vâhidin bilgi kaynağı kabul edilebilmesi için çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir.¹²² Hz. Peygamber’e isnâd edilen her birşeyin ise sübut ve metin yönüyle incelenmesi ümmetin hem fikir olduğu ve tatbik ettikleri bir ameliye olarak benimsenmiştir.

Mutezile’ye göre doğru ve yanlış olma ihtimali olan ve mütevâtir seviyesine ulaşmamış haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmemektedir. Mutezile’nin kurucularından ‘Amr b. ‘Ubeyd (ö. 144/761) bilginin kaynağı olarak öncelikle akıl, sonra da mütevâtir habere güvenilmesi gerektiğini söylemiş; haber-i vâhidin bilgi kaynağı olamayacağını ifade etmiştir.¹²³ Birtakım sünnî kaynaklar ‘Amr b. ‘Ubeyd’in, sübût açısından kesinlik taşısa da Hz. Peygamber’e isnâd edilen ve kendisi tarafından akla aykırı görülen bütün haberleri reddettiğini kaydederse de bu görüşün ona mal edilmesi isabetli görünmemektedir. Zira ‘Amr b. ‘Ubeyd’in naklettiği çeşitli rivâyetler mevcuttur. Onun haber-i vâhidi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyişi sübût açısından böyle bir haberi güvenilir bulmasına bağlanmıştır.¹²⁴

Kelâm âlimlerinin çoğunluğu bu mahiyetteki haberlerin kesin bilgi ifade etmediğini, dolayısıyla itikad konularında delil olamayacağı görüşündedirler. Burada

¹²⁰ Hâricîlerin hadis ile irtibatı açısından bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 105, 106. Ayrıca bkz. Fırlı, Ethem Ruhi, “Hariciler”, *DİA*, XVI, 169-175, İstanbul 1997.

¹²¹ Mutezile’nin çıkışı, temel görüşleri ve siyasi tutumu hakkında bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 56-86.

¹²² Yücel, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 210, 211; Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 352, 353.

¹²³ Yücel, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 211.

¹²⁴ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 353.

zan ifade eden bilgiler de “doğruluk ihtimali galip olan bilgi” anlamında zann-ı galip olup Kur’ân’da ifade edilen ve sakındırılan zan¹²⁵ anlamında kullanılmamaktadır.

Nazzâm (ö. 231/845) mütevâtir haberle ilgi bazı durumları reddedilmesinin imkân dâhilinde olduğunu kabul ettiği gibi bir takım karinelere bağlı olarak haber-i vâhidin de kesin bilgi ifade edebileceğini söylemiştir.

‘Allâf (ö. 235/849) Kur’ân’a ve akla aykırı olmaması yönüyle Nazzâm’la aynı görüştedir. O aynı zamanda haber-i vâhidin delil olması içinse her nesilden en az dört râvi tarafından nakledilmesini şart koşarak belli bir sayıya dikkat çekmiştir. Belki de o bu görüşüyle belli konulardaki şahitlik arasında irtibat kurmuştur.

‘Allâf’tan sonra Mutezile’nin en meşhur bilgini sayılan Ebû Ali el-Cübbâ’î (ö. 303/916) farklı bir görüş beyan ederek Kur’ân’a aykırı olmamak şartıyla âhâd haberlerin zan ifade edeceğini ve bu zannın kuvvetli hale geldikten sonra ilim meydana getirebileceğini kabul etmiştir. Bununla birlikte âhâd haberlerin akaid konularında değil amelî konularda delil olabileceğini de belirterek kelimcilerle aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Onun ibadetler konusunda da hadisin bir değer ifade etmesi için en az iki sababîden gelmesi gerektiğini savunmuştur.¹²⁶ İbn Hacer azîz hadisi değerlendirirken “bir haberin başka bir tarikle desteklenmesi” ifadesinden sonra onun bu görüşünü dile getirmiş ve “iddia eden kimsenin hilafına sahih için böyle bir şart yoktur”¹²⁷ demiştir. Buna örnek olarak da İmâm Buhârî’nin ilk hadisi olan ve hocası Humeydî’den naklettiği ‘niyet hadisini’ delil olarak getirmiştir.

Kâdı Abdulcebbâr (ö. 415/1025) haber-i vâhidi sözlük anlamında tek bir kişinin getirdiği haber anlamında değerlendirmiş ve böyle bir haberin bir kişiye dayandığından haber-i vâhidin yalan veya yanlış olma ihtimali olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu tür haberlerin akaidde delil kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu haberlerin usûl konularında delil olabilmesi için akla, Kur’ân’a ve sahih Sünnete uygun olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu yolla birine zıt olarak gelen haberlerin reddedilebileceği gibi bu konuda imkân dâhilinde te’vile gidilebileceğini de ifade etmiştir.

¹²⁵ Nisâ 4/157; Enâm 6/116, 148; Yûnus 10/36, 66; Hucurât 49/12; Necm 53/23, 28. Bütün bu âyetlerde çoğu zaman da insanın bilerek yaptığı ve hak/gerçek namına bir şey ifade etmeyen bir durum olan zandan insan sakındırılmaktadır. Ayrıca bkz. Çağrı, Mustafa, “Zan”, *DİA*, XLIV, 120-122, Ankara 2014. Bizim yukarıda ifade ettiğimiz mana ise, karşılaşılan iki durumdan birini tercih ettirecek bilgi anlamındadır.

¹²⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Cübbâî Ebû Ali”, *DİA*, VIII, 101, İstanbul 1993.

¹²⁷ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 23.

Sonuç olarak, Nazzâm dışındaki Mutezile âlimlerinin haber-i vâhidin zannî bilgi ifade edebileceğini, dolayısıyla akaid konularında delil olamayacağı görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.¹²⁸

3.2.3.1.3. Şîa

Şîa'ya gelince, bu konunun tartışmalı olduğu görülmektedir. Özellikle mütekaddimûn dönemi âlimleri bu vasıftaki haberlerin kesin bilgi ifade etmediğini, bu sebeple onlarla amel edilmeyeceğini belirtmişlerdir. Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ, Kâdî Abdulazîz el-Berrâc, Ebû'l-Mekârim, İbn İdrîs el-Hillî ve bu dönemin pekçok âlimi bu kanaattedir. Bu âlimler haber-i vâhidle ameli gerektirecek bir delilin bulunmadığını, dolayısıyla delilsiz olarak amel etmenin caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Müteahhirûn dönemi âlimleri ise genelde haber-i vâhid ile amel etmenin gerekli olduğunu vurgulamışlardır. Bu görüşü savunanların konu hakkındaki değerlendirmelerini büyük oranda Tûsî'ye (ö. 460/1067) dayandırdıkları görülmektedir. O, çeşitli vesilelerle haber-i vâhidin ne ilim ifade ettiğini ne de bunların ameli konularda delil olabileceğini söylemesine rağmen özellikle *el-'Udde* isimli eserinde yeterli şartlar oluştuğunda bu tür haberlerle ameli gerekli görmüştür. Tûsî'nin bu kanaati ise baştan itibaren Şîa'nın bu tür haberlerle amel etmesine dayandırılmıştır. Bazı âlimlerin itirazına uğrasa da onun bu görüşü müteahhirun dönemi âlimlerince kabul görmüştür.¹²⁹

Verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Şîa'da haber-i vâhid konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Bununla birlikte başlangıçta olumsuz olan haber-i vâhid algısının daha sonraki dönemde, özellikle Tûsî ile belli şartlarla ameli gerektireceği görüşünün hâkim olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.¹³⁰

Sahabenin tenkit dışında tutuluşundan râvilerin değerlendirilmelerine varıncaya kadar kendi taraftarlarına itimat; bunların dışındakileri mutedil ölçülerde tenkit

¹²⁸ Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Hemadânî, *Şerhu Usûlü'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1416/1996, s. 769, 770; Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 349-352, İstanbul 1996. Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 353.

¹²⁹ Bkz. Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 378, 379.

¹³⁰ Tûsî'nin haberi üç kısımda incelediği görülür: Birincisi mütevatir haberler olup bunlar ilim ifade eder. İkincisi karinesi olan haber-i vahidlerdir. Buradaki karineler ise haberin akla, Kur'an'a, sünnete, icmaya ya da hak mezhep olan Şîa'nın icmâına uygunluğu olup bununla muhtevanın doğruluğu tespit edilir. Üçüncüsü ise karineden yoksun haber-i vâhidlerdir. Ayrıca o, haber-i vâhidin kabul edilmesi için isnada vurgu yapmış ve rivâyetin Şîî râviler tarafından nakledilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bkz. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 500-503.

edememe Şîa'nın en bariz vasfı olarak gözükmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla kendi temel görüşlerine göre Ehl-i beyt sadece Ali (r.a.) ve onun iki oğludur. Bunun dışındaki sahabe ve tabiîn ise kendilerinden rivâyet edilecek dirâyette değildirler.¹³¹ Dolayısıyla tevâtür derecesine ulaşan bir haber de onlar için bir anlam ifade etmezken imamın -bir kişinin- kavli Kur'ân ve mütevâtir haber hükmünde¹³² olabilmektedir. Kanaatimizce bu da onların inanç esasları ile ilgili olsa gerektir. İmâmiyye Şîası, Mutezile'ye yakın görüşleri benimsemekle birlikte bu mezhebe bağlı bazı âlimler, teyit edici karineler bulunduğu takdirde âhâd haberlerin ilim ifade edebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak bu teyit edici karineler de yukarıda ifade ettiğimiz üzere kendilerini tanımlayan karakteristik özelliklere göre şekillenmektedir.¹³³

3.2.3.1.4. Ehl-i Sünnet

Ehl-i sünnet âlimlerinden Mâtürîdî ve Eş'arî usûlcülerin haber-i vâhid hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

İmâm Mâtürîdî düşüncenin oluşmasına öncülük eden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Kur'ân'a aykırı bilgiler ve hükümler ihtiva eden âhâd haberlerin reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'ân'a ve akla aykırı bir beyanda bulunması imkânsızdır. Bu temel ilkeyi kabul etmek peygamberi tasdik etmenin bir gereğidir. Ayrıca Kur'ân'a ve akla aykırı olan haber-i vâhidin reddedilmesi Rasûlullah'ı yalanlamak anlamına gelmeyip ona bu isnâdı yapan kişinin sözünün kabul edilmemesi anlamına gelmektedir.¹³⁴

Mâtürîdî (ö. 333/944), Hz. Peygamber'den bu yolla gelen bilgilerin mütevâtir derecesinde olmadığını ifade etmiştir. Bu tür haberler hakkında ise râvilerin durumlarının incelenmesi ve haberin açık naslarla mukayese edilip muhtevasının değerlendirilmesi gibi ilmî faaliyetlerin yürütülmesi neticesinde ortaya çıkacak kanaate göre hareket edilebileceğini belirtmiştir. Yanlış olma ihtimali bulunmakla birlikte böyle bir haberin gerekli inceleme yapıldıktan sonra zann-ı galibe göre kabul veya reddedilebileceğini ifade etmiş; ancak her hâlükârda onun doğruluğu konusunda bir şüphenin bulunabileceğini kaydeder.

¹³¹ Koçkuzu, *Haber-i Vâhit*, s. 210, 211.

¹³² Koçkuzu, *Haber-i Vâhit*, s. 211.

¹³³ Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, s. 353.

¹³⁴ Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, s. 353.

İmâm Mâtûrîdî her ne kadar yanlış olma ihtimali bulunsa da âhâd heberi kabul etmek gerekebileceğini ifade etmiştir. Ancak ona göre bu kabul, kıyas ve icihadın uygulanabileceği amelî bilgide olmalıdır. İtikadî bilgide ise Kitap ve mütevâtir haber şartını koştur.¹³⁵ Netice itibarıyla ona göre haber-i âhâd, yakînî bilgi ifade etmeyip zann-ı galip ifade ettiğini ilke olarak benimsediği görülmektedir.¹³⁶ İmâm Mâtûrîdî'nin burada hem bilginin kendisi vasıtasıyla öğrenildiği râviyi hem de bilginin muhtevasını esas aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu esas, incelediğimiz rivâyetlerin hem senedini hem de metnini ifade etmektedir.

Eş'ariye'nin kurucusu İmâm el-Eş'arî (ö. 324/935) de, itikadî konularda haber-i vâhidin delil olabileceğini kabul edenlerdendir. Ayrıca kendisi bu şekilde sabit olmuş pek çok mesele dile getirmiştir. Böyle olunca amelî konularda haber-i vâhidin kesin delil olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹³⁷

Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037) bunlara ilâve olarak haber-i vâhidin ihtiva ettiği bilgilerin akla aykırı olmaması gerektiğini ve akaidle ilgili bu tür haberlerin akla uygun bir şekilde te'vil edilebileceğini ileri sürmüştür.

Gazzâlî (ö. 505/1111) beş-altı râviden nakledilse bile bir topluluğun kesin bilgi ifade etmeyen haberlerini haber-i vâhid olarak kabul etmiş ve bunu fikhî konularda yeterli delil saymıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'in sahabeden bir kişiyi Müslüman gruplara elçi olarak göndermesi haber-i vâhidin amelî konularda delil olduğunu kanıtlamakla birlikte Allah'a ve peygambere iman gibi dinin aslını teşkil eden konuların ispat edilmesi için yeterli değildir.

Nesefî (ö. 508/1115) ise ahiret ahvaline dair âhâd haberlerin yaygınlık kazanması sebebiyle istidlâlî bilgi ifade ettiğini belirtmiştir. Burada Nesefî'nin bilgi verilen konunun mahiyetini esas aldığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) sahih olmak şartıyla haber-i vâhidin ihtiyaç duyulan bütün dinî ve dünyevî konularda delil olabileceği görüşünenlerdendir.¹³⁸

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise Eş'arî âlimler arasında haber-i vâhidin akaid alanında hiçbir şekilde delil teşkil edemeyeceği meselesi üzerinde en çok duran isimdir.

¹³⁵ Özcan, *Bilgi Problemi*, s. 86, 87.

¹³⁶ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49.

¹³⁷ Koçkuzu, *Haber-i Vâhit*, s. 140, 141.

¹³⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1424/2003, II, 73, 82, 83; Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 353, 354.

Ona göre akaid, özellikle de ulûhiyet alanına dair meselelerde haber-i vâhidin delil olamayacağını gösteren güçlü kanıtlar mevcuttur. Bunlar:

1. Bütün âhâd haberler zannî bilgi ifade ettiğinden zan mertebesinde bir delil oluşturabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de zanna uymak daima tenkit edilmiş, bunun hakikat açısından hiçbir değer taşımadığı bildirilmiş ve Allah hakkında zannî bilgiye dayanmak yasaklanmıştır.

2. Haber-i vâhidlerin isnâd zincirinde yer alan en önemli râvi sahabe neslidir. Muhaddislerin naklettiğine göre onlardan bir kısmı diğer bir kısmını tenkit etmiş, Hz. Peygamber'in sözlerini yanlış anladıklarını veya öğrettiği bilgilere aykırı rivâyetlerde bulunduklarını söylemişlerdir. Nitekim Abdullah b. Ömer ölüye, onun ailesinin arkasından ağlaması yüzünden azap edildiğine dair bir hadis nakledince Hz. Âişe bunun Kur'ân'a aykırı olduğunu, zira orada bir kişinin işlediği günahdan ötürü diğer bir kişinin sorumlu tutulmayacağını bildirildiğini¹³⁹ hatırlatmıştır. Ayrıca sahabenin, Fâtıma bnt. Kays'ın naklettiği bir rivâyet hakkında, "Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının haberiyle rabbimizin kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini terketmeyiz" dediği de bilinmektedir. Bundan dolayı sahabenin naklettiği âhâd haberler ulûhiyyet konuları dışında zannin yeterli olduğu fikhî alanda delil olarak kabul edilebilir.¹⁴⁰

Buradan onun haber-i vâhidi tek kişinin haberi anlamında sözlük manasında kullandığı anlaşılmaktadır. İnsanlar arasındaki anlama ve kapasite farklılıklarına gelince; bundan daha doğal ne olabilir ki! Sübûtunda hiçbir şüphemiz olmayan âyetler hakkında indirildiği günden itibaren günümüze kadar nice anlayış ve yorumlar söz konusu edilmiştir.

3. Sahabe, Allah Rasûlü'nden naklettikleri âhâd haberleri ondan duydukları lafızlarla değil muhtevayı ifade eden farklı lafızlarla aktarmışlardır. Çünkü onlar Hz. Peygamber'den duyduklarını yazmamışlar ve aradan uzun zaman geçtikten sonra rivâyette bulunmuşlardır. Bu husus da haber-i vâhidleri oluşturan lafızların bizzat Allah Rasûlü'nün sözleri olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

¹³⁹ Enâm 6/164.

¹⁴⁰ Fâtıma bint Kays'ın naklettiği bir rivâyetin değerlendirilmesi için bkz. Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİB. Yayınları, Ankara 1988, s. 129, 130.

Burada Râzî'nin haklılık payı olmakla birlikte muhaddislerin bu hususta takip ettikleri metod söz konusu kaygıyı asgariye indirecek niteliktedir. Bu konuyu müstakil olarak inceleyen ve *Muhtelifü'l-hadîs* denilen bir ilim dalı vardır.¹⁴¹ Bu anlamda lafzî rivâyeti tercih eden râvilerin rivâyeti, aynı konuda gelen rivâyetlerin bir araya getirilmesi, rivâyetin isnâd zincirinin en sahih olanını tercih gibi bir takım çözümler örnek olarak verilebilir.

4. Muhaddisler âhâd haberleri değerlendirirken bunları nakleden râvilerin siyâsî ve itikadî görüşlerini dikkate alıp sübjektif davranmışlardır. Meselâ Şîî ve Mu'tezilî âlimlerce nakledilen rivâyetleri muteber saymamışlardır. Bu tutum âhâd haberlerin objektifliğine gölge düşürmektedir.

Bu iddia da sanki taassupla söylenmiş izlenimi vermektedir. Zira bir örnek olarak Şebâbe b. Sevvâr cerh-tadil âlimlerinin değerlendirmelerinde “Mürcielik’le suçlanmıştır”. Birçok râvinin de “onda Şiilik vardı” vs. tabirlerin oldukça sık geçtiğini gözlemlemekteyiz. Hadis ilmi açısından söz konusu râvilerin yeterliliklerinde ki, bu adalet ve zabt vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu vasıflarda sıkıntı yoksa onlar güvenilir kabul edilmiştir. Nispet edildikleri görüşleri konusunda da dâiliğini/propagasını yapmadıkları müddetçe rivâyetlerinin kabul gördüğünü müşahade etmekteyiz.¹⁴²

5. Bilindiği üzere mülhidler pek çok haber uydurup Peygamber’e isnat etmişler ve bu metinleri hadis derlemesi yapan kimselere nakledip kabul ettirmişlerdir. Her ne kadar Buhârî ve Müslim gibi muhaddisler dikkatli davranmaya çalışmışlarsa da onların hatadan korunmuş olması söz konusu değildir. Âhâd haberler hakkında hüküm verilirken bu hususun da dikkate alınması gerekmektedir.¹⁴³

¹⁴¹ Erken denilebilecek dönemlerden itibaren bu konularda çalışmalar yapılmıştır. Konu çalışması ilk olarak İmâm Şâfî'nin *Risâle*'sinin içinde ve *İhtilâfî'l-hadîs*'inde yer alırken, eserini tamamen müteâriz hadislerin çözümü meselesine hasretmiş olan İbn Kuteybe'nin bu konuda müstakil çalışması olan *Te'vîlu muhtelifü'l-hadîs*'i günümüze kadar ulaşmıştır. Bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV. Yayınları, 2. baskı, İstanbul, s. 39. Ayrıca bu konuda yapılan çalışmalar için bkz. *age.*, s. 39-45.

¹⁴² Meselâ İbn Adî Şebâbe hakkındaki düşüncelerini şu ifadelerle anlatır: “Her ne kadar insanlar kendisindeki mürcielik sebebiyle onu zemmetse de, onun hadisi hususundaki kanaatim ‘Lâ be’se bih’ şeklindedir. Tıpkı Ali b. el-Medîni’nin hatasını hoş görmemekle birlikte onun hıfzını da haber vermesi gibi.” İclî onun ‘sika’ olduğunu belirtmiş, İbn Hibbân da onu *Sikât*’ında zikretmiştir. Zehebî “Mürciidir, sadûktur” derken; İbn Hacer ise “Güvenilir ve hadîs hâfızıdır, mürcielikle suçlanmıştır.” demiştir. Kütübü Sitte musannifleri onun hadislerini tahrîc etmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîb*, XII, 349; Zehebî, *Kâşif*, I, 477; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 410.

¹⁴³ Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-takdîs fî 'ilmi'l-kelâm*, Müessesetü'l-kütübü's-Sekâfe, Beyrut 1415/1995, s. 127-129; Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 354.

Âmidî (ö. 631/1233) ise “Haber-i vâhid ile amel etmek, ekseriyetin mezhebidir; fakat Cübbâî ile mütekellimûndan bir cemaatin görüşü bu mezhebe muhaliftir.”¹⁴⁴ demiştir.

Yaşadığımız dinin başta ahkâm olmak üzere uygulamalarının birçoğunun bizlere âhâd haberlerle geldiği bir vâkıdır. Burada sayılan bu iddialar hakkında müstakil çalışmalar yapıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu ve benzer konularda tarafların görüşlerini mukayeseli olarak değerlendirmenin daha sağlıklı bir sonuç elde etme açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.¹⁴⁵

Eş‘ariyye’nin müteahhir âlimlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) haber-i vâhidi kelime anlamında senedin başından sonuna kadar her tabakadan birer kişinin naklettiği bilgi olarak hadisçilerin ıstılahıyla ferd-i mutlak/garîb anlamında kullanmış ve bunun inanç bağlamında bağlayıcı bir bilgi olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁶

Taftâzânî (ö. 792/1390) ise ince iplerin birleşerek güçlü bir halat meydana getirmesi gibi aynı manaları yaklaşık olarak nakleden âhâd haberlerin kesin delil teşkil edebileceğini ileri sürmüştür.¹⁴⁷ Bu anlamda onun hadisçiler gibi düşündüğünü söyleyebiliriz.

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) haber-i vâhidi, ilk üç asırda güvenilir fakat tevâtür derecesinin altındaki râviler tarafından nakledildiği halde daha sonraki asırlarda yaygınlık kazanan hadisler anlamında kullanmış ve bunlardan sahih kabul edilenlerin sadece zannî bilgi ifade ettiğinden akaid konularını kanıtlamak için kesin bir delil teşkil edemeyeceğini söylemiştir. Buradan onun mütevâtir ve âhâd ayrımında sayıya itibar ettiği görülmektedir.¹⁴⁸

3.2.3.1.5. Selef

Selef âlimlerin haber-i vâhide bakışları ise diğer âlimlerin görüşlerine göre oldukça farklıdır. Aralarında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte büyük çoğunluk,

¹⁴⁴ Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-IV, Beyrut 1402, II, 68, 69.

¹⁴⁵ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara 1988, s. 234-271. Aslında kitabın adından da anlaşıldığı üzere Haber-i âhâd meselesi de içinde olmak üzere Hadisçilerle Kelamcılar arasındaki görüş farklarının araştırıldığı önemli bir çalışmadır. Yine Ali Osman Koçkuzu'nun *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* isimli çalışması bu alanda yapılan bir diğer çalışmadır.

¹⁴⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 101.

¹⁴⁷ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 354.

¹⁴⁸ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 353.

ümme't tarafından sahih kabul edilen âhâd haberlerin manen mütevâtir hükmünde olup akaid konularında da kesin delil teşkil edebileceği görüşündedir. Selefin bu konudaki görüşlerine bakacak olursak;

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) teslimiyetçi bir anlayışla sahabe, tâbiîn ve etbeu't-tâbiîn tarafından nakledilen Âhâd nitelikli haberlerin ister akaide ister fıkha ve ahlâka dair olsun kesin delil kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, sahih yolla gelen bu haberleri dikkate almayan Cehmiyye ve Mutezile'yi şiddetle eleştirmiş; bu anlamda *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı reddiye kaleme almıştır.¹⁴⁹

İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre, muttasıl bir isnâdla Hz. Peygamber'e ulaşan ve sahih görülen âhâd haberleri kabul etmek dinin aslındandır. Zira Kur'ân'da âhâd derecesindeki haberler yeterli bulunmuş; sahabenin bir kısmı her zaman Hz. Peygamber'in yanında bulunamadığı için dini âhâd haberler vasıtasıyla diğer sahabîlerden öğrenmiş, Rasûlullah da bu tür haberlere itibar etmiş, dini tebliğ amacıyla gönderdiği elçiler sayı bakımından haber-i vâhid derecesinde kalmıştır. Bütün bunlar, sahih olan âhâd haberlerin kesin deliller arasında yer aldığını göstermektedir.¹⁵⁰

Selefi düşüncenin müteahhir âlimlerinin en önemlilerinden kabul edilen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise muhaddislerin sahih kabul ettiği âhâd haberlerin bütün âlimler nezdinde olmasa da muhaddislerce en azından mânevî mütevâtir sayıldığını belirterek akaidin her meselesinde kesin delil teşkil ettiğini savunmuştur. Hadis otoritelerinin değerlendirmelerini ise âhâd haberlerin kesin bilgi kaynağı oluşunda önemli bir karîne olarak görmüştür. Ona göre sahih bir yolla sabit olan hiçbir haber-i vâhid akla aykırı değildir. Akaid konularında akla aykırı görülerek reddedilen haber-i vâhid sahih yolla sabit olmuşsa aklî bilginin doğruluğu tartışılmalıdır. Bu sebeple, "Akl-ı vâhide dayanılarak sahih olan haber-i vâhid reddedilemez" ilkesini savunur. Esasen İslâm âlimlerinin çoğunluğu, sahih olan âhâd haberlerin bütün dinî konularda kesin delil teşkil ettiğini kabul etmiştir.¹⁵¹

Âhâd haberleri sadece ehl-i bid'ata mensup olanlarla Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi sünnî kelâmcıların zannî delil

¹⁴⁹ Koçkuzu, *Haber-i Vâhit*, s. 140; Yücel, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 211.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *İhkâm*, I, 112, 113.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam el-Hanbelî, *Der'ü te'âruzu'l-'akli ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Selim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, I-X, Suud 1411/1991, I, 157, VII, 27.

kabul ettiğini ileri süren İbn Teymiyye Eş'ariyyenin çoğunluğunu kendi görüşüne yakın bulmuştur.¹⁵²

Selefi düşüncenin yakın dönem âlimlerinden Cemâleddin el-Kâsimî (ö. 1914) ise akaide dair âhâd haberleri nakledenlerin aynı zamanda namazı, zekâtı ve diğer şer'î hükümleri de rivâyet eden kimseler olduğunu, dolayısıyla bunları reddetmenin diğer şer'î hükümleri reddetmek anlamına geleceğini ifade etmiştir. Zira böyle bir davranışın insanı bütün şeriatı iptal etmek gibi tehlikeli bir sonuca götüreceğini ifade etmiştir. Ona göre aklın, âhâd haberlerin içerdiği bilgilerin mahiyetini anlayamaması onları reddetmek için yeterli sebep olarak görülmemiştir.¹⁵³

Çağdaş âlimlerden Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) ise âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmediği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. O, Hz. Peygamber'e ait olduğu kesin bir şekilde tesbit edilemeyen haber-i vâhidlerin itikadî hükümlere dayanak olamayacağı görüşündedir. Ayrıca râvilerin mana ile rivâyetten kaynaklanan bazı anlam farklılıklarının da söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Yine Selefi'nin "zarûrât-ı dîniyye" dışında kendilerinden farklı görüşlere sahip olanları da tekfir etmemelerinin esası budur.¹⁵⁴

Buraya kadar görüşlerini sıraladığımız usûl âlimlerinin çoğunluğunun haber-i vâhidin itikat hususunda zannî bir delil teşkil edebileceği fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. Zannî bilginin ise usûl konularında tek başına yeterli olmayacağı hususunu dile getirmişlerdir.

Sonuç olarak hadis kaynaklarında yer alan âhâd haberlerin tamamının sahih kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi Kur'ân, sahih sünnet, İslâm'ın genel prensipleri ve açık aklî ilkelerle çelişmeyen; isnâd açısından da problemlili olmayan âhâd haberlerin reddedilmesi makul ve mümkün gözükmemektedir. Zira sadece âhâd yolla sabit oldukları için bunların kabul edilmemesi, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da yer alan çeşitli konularda herhangi bir açıklama yapmadığı anlamına gelir ki böyle bir anlayışın ilmî bir dayanağı yoktur.

¹⁵² Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 354, 355.

¹⁵³ Kâsimî, Cemaleddin b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Kavâ'idü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1353, s. 147-149.

¹⁵⁴ Koçkuzu, *Haber-i Vâhit*, s. 140; Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355.

3.2.3.2. Muhaddisler Açısından Haber-i Âhâd

Başlangıçta “Bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber” anlamındaki haber-i vâhidi muhaddisler, genellikle mütevâtir derecesine ulaşmayan haber anlamında kullanmışlardır. Ancak tevâtür derecesine ulaşamayan âhâd hadislerin hepsi de aynı seviyede kabul edilmemiştir. Bu guruba giren hadisler yukarıda incelediğimiz üzere sıhhat açısından sahih, hasen ve zayıf olabildiği gibi yaygınlık kazanmalarına/râvî sayılarına göre de meşhûr, azîz ve garîb olmak üzere üç kısımda incelenmişti.

Haber-i vâhid, âhâd veya ahhâr-ı âhâd adıyla “birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber” anlamına gelir. İfade ettiğimiz bu kavramlar, usûl kitaplarında çoğunlukla birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Nitekim hadisçiler, usûlcüler ve fakihler tevâtür derecesine ulaşmayan bir haberi “âhâd haber” kabul ettikleri için haberi nakleden râvî sayısının bir, iki, üç veya bir cemaat/topluluk olması arasında fark görmezler.¹⁵⁵

“İslâm âlimleri, râvileri âdil ve isnâdı Hz. Peygamber’e kadar muttasıl olarak rivâyet edilmiş olan her haber-i âhâdın ilim ifade ettiğini ve ameli gerektirdiğini kabul etmişlerdir. Her ne kadar bazılarının göre bu çeşit haberler ilim yerine zan ifade etmiş olsa bile, yine de âhâdın hüccet olarak kullanılabileceği ve onunla amelin gerekliliği üzerinde ittifak edilmiştir.”¹⁵⁶

Hadis ilminde âhâd nitelikli haberler sıhhati açısından sahih, hasen ve zayıf olabilir. Buna göre haber-i vâhid, Rasûlullah’tan itibaren adâlet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir, iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan bir topluluktan, daha sonra tâbiûnin ve tebeu’t-tâbiûnin rivâyet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlib ile sabit olan habere denir. Bir haberin rivâyet yolları demek olan tariklerinin artmasına da şöhret veya “meşhûr” denir. Bununla birlikte böyle bir haber âhâd tanımından çıkmaz.

Haber-i vâhid ile ilgili tartışmalar bu terimin mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde anlam değiştirmesine sebep olduğunu göstermektedir. Başlangıçta kelime anlamıyla “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelen bu kullanım sonraları “mütevâtir seviyesine ulaşmayan” haber anlamında kullanılır olmuştur. Haber-i vâhidin diğer kullanımı ise Mutezile âlimlerinin tartışmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde sıhhat şartlarını taşımak kaydıyla hadis âlimleri âhâd haberlerin kesin bilgi

¹⁵⁵ Yücel, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 205.

¹⁵⁶ Koçyiğit, *Münakaşalar*, 244.

ifade ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple mütevâtîr ve âhâd şeklinde bir ayrıma ihtiyaç duymamışlardır. Bunun bir tezâhürü olsa gerektir, İmâm Buhârî *Sahîh*'inde *Ahbâru'l-âhâd* isimli müstakil bir bölüm açmıştır.

Tarihi süreçte başlangıçta “Bir kişinin getirdiği haberle” amel edildiğini gösteren örnekler bulunmakta ve Hz. Peygamber döneminde haber-i vâhidle amel etmemekle ilgili bir tartışma olmamıştır.¹⁵⁷ Hz. Peygamber İslâm'ın temel rükunlarında, ibadetlerde ve değişik konularda bir kişinin getirdiği habere itibar etmiş ve ona göre amel etmiştir. Örneğin o (s.a.), Ramazan hilâlini gördüğünü söyleyen kişiye “*Allah'tan başka ilah olmadığına ve kendisinin Allah'ın resulü olduğuna şehâdet etmesini*” istemiş ve olumlu cevap aldığı anda bir kişinin verdiği habere göre “*Ey Bilâl, insanlara haber ver, yarın oruç tutsunlar!*” demiştir.

Buradan hareketle muhaddisler râvinin âdil olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira Hz. Peygamber'in bu davranışını râvinin adâletini tespitiye yönelik bir çalışma olarak nitelemişlerdir.

Kubâ'da Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılmakta olan Müslümanlara kıblenin yönünün değiştiğini bildiren kişinin haberine güvenerek Kâbe'ye doğru namazlarını kılmaları ve başka birçok örnek uygulamalar haber-i vâhide olan güveni göstermektedir.

Hz. Peygamber'in değişik kabilelerden gelen ve birer kişiden ibaret olan elçilere İslâm'ı tebliğ ettikten sonra onlara öğrendikleri şeyleri kabilelerine öğretmeleri için tavsiyelerde bulunmuştur. İçkinin tamamen haram kılındığını bildiren âyeti bir kişinin haber vermesi üzerine orada bulunan sahabenin hemen içki küplerini sokaklara dökmeleri gibi uygulamalar da haber-i vâhidin Hz. Peygamber (s.a.) zamanındaki kavram ve mahiyetini göstermekte ve tek kişinin getirdiği haberin kabul edilmesindeki esas kıstası belirlemektedir.¹⁵⁸ Bu kıstas, haber getiren kişinin zabt sıfatı ve dinde güvenilir olup olmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla haberi getiren kişi sözüne ve zabtına güvenilir bir kimse ise bu haber kabul edilmekte, aksi halde “*Fâsık bir kimse size haber getirdiği zaman onun doğruluğunu araştırın*”¹⁵⁹ âyeti gereğince haberin araştırılması zarureti ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber döneminde uygulanan bu yöntemle tevâtür derecesine ulaşmayan haberlere güvenerek İslâmiyet'i kabul etmesi de onların haberde tevâtür şartını aramadıklarını göstermektedir.

¹⁵⁷ Buhârî, *Ahbâru'l-âhâd* 1-6 (no: 7246-7267).

¹⁵⁸ Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 349, 350.

¹⁵⁹ Hucurât 49/6.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahabe arasında haber-i vâhidin kabul edilip edilmemesine yönelik değişik uygulamalar gözlemlenmiştir. Sahabenin haberi getiren kişinin doğru ve emin bir kişi olması, naklettiği haberde hata yaptığına dair bir karine bulunmaması, haberin sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesi gibi bir takım ilkeleri gözettikleri anlaşılmaktadır. Bu minvalde uygulamalar söz konusu ise de bunları genellemek ve sahabe arasında her zaman görüldüğünü söylemek mümkün değildir.

İlk üç halife döneminde Hız. Peygamber'den gelen rivâyete şahit aradıkları ve/veya yemin istediklerine dair birkaç örnek mevcuttur. Ancak genellikle Hız. Peygamber'den gelen bir haberi birbirlerini itham etmeksizin almışlardır. Enes b. Mâlik ile Berâ b. Âzib Rasûlullah'tan rivâyet ettikleri her şeyi bizzat kendisinden işitmeyip bazılarını onun sahabesinden duyduklarını ifade etmişlerdir. Bu duydukları hususunda da hiçbir zaman yalan söylemediklerini ve kendilerine Hız. Peygamber'in hadisini nakleden sahabeye güvenmeleri sebebiyle de tek kişinin getirdiği haberi kabul etmişlerdir. Aynı durum Hız. Ömer için de söz konusuydu.¹⁶⁰ İncelediğimiz kıssalarda bu durumun güzel bir örneğine de rastlamaktayız. Cündüb b. Abdullah'tan (r.a.) rivâyet eden Hasen el-Basrî (ö. 110/728) "Bize Cündüb b. Abdullah işte şu mescitte (Basra Mescidi) Hız. Peygamber'den aşağıdaki hadisi tahdis etti. Biz ise onun bize bildirdiği vakitten bu yana bu hadisi ne unuttuk ne de Cündüb'ün Rasûlullah'a yalan söylemiş olacağından endişe ettik."¹⁶¹ demiştir.

Anlaşıldığı kadarıyla sahabe ihtiyaç duyduklarında haber-i vâhid için şahit ve yemin isterken genellikle Hız. Peygamber'den gelen bu mahiyetteki haberler kabul edilmiş, hatta sahabenin Hız. Peygamber'den duymayıp başka bir sahabeden işittiklerini de içlerinde hiçbir sıkıntı duymadan kabul ettikleri görülmüştür.¹⁶² Onların şahit isteme ve yemin ettirme gibi uygulamaları haber-i vâhide güvenmeme sebebiyle değil, bu haberi kendilerine ulaştıran râvinin muhtemel zabt kusurunu bertaraf etmek için olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶⁰ Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 350. Yine Hız. Ömer'in komşusu ile münavebeli olarak Hız. Peygamber'in mescidine gitmesi, İbn Abbâs'ın rivâyetlerinin genelde diğer sahabeden olması vb. örnekler bu durumun pratikte böyle olduğunu göstermektedir.

¹⁶¹ Buhârî, Enbiyâ 48 (no: 3463).

¹⁶² Nitekim "Hız. Musa ile Hızır Kıssası" İbn Abbâs tarafından Übey b. Ka'b'a sorulmuş; o da konuyla ilgili rivâyeti Hız. Peygamber'den nakletmiştir.

Hiz. Osman'ın (ö. 35/655) şehid edilmesiyle durum değişmiş; ortaya çıkan fitne hareketleri üzerine insanlar arasındaki güven kaybolmaya başlamıştır. Akabinde siyasi (Havâric ve Gulât-ı Şîa) ve itikadî (Kaderiye, Mürcie ve daha sonraları Cehmiye ve Müşebbihe gibi) birtakım fırkalar kendi fikir ve görüşlerini desteklemek amacıyla Hiz. Peygamber adına hadis uydurmaya başlamışlardır.¹⁶³ Bu durumun doğal bir sonucu olarak İslâm âlimlerini, özellikle de muhaddisleri Hiz. Peygamber'den nakledilen her haberin râvisinin zabtı ve dinde güvenilirliği demek olan adâleti açısından araştırmaya sevk etmiştir.

Sihhat şartlarını taşıyan haber-i vâhidin dinde delil olduğunu söyleyen İmâm Şâfiî ise, bu terime haber-i hâs adını vermiş ve haber-i vâhidi “bir kişinin bir kişiden naklettiği haber” olarak kelime anlamında kullanmıştır.¹⁶⁴ Bununla birlikte Şâfiî'nin eserlerinde haber-i hâs ve haber-i âm diye bir ayrıma gitmesi, onun kendinden öncekilerden etkilendiğini düşündürmektedir.

İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, haber-i vâhid kavramını zikretmeksizin âmmenin rivâyetine aykırı olarak bir tek kişinin rivâyetinin kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir ki, hadis ıstılahında bu duruma şâz denmektedir. Bunun örneği olarak istiska sırasında Hiz. Peygamber'in namaz kıldığı hakkındaki haberi şâz olarak değerlendirmişlerdir.

Ahâd yolla gelen haberlerin delil olup olmayacağı tartışmalarının Mutezile ile birlikte başladığı göz önüne alınırsa, burada sadece bir kişinin rivâyet ettiği haberin söz konusu olduğu, azîz ve meşhûr gibi haber-i vâhidin kısımlarının bunun dışında tutulduğu düşünülebilir. Haber-i vâhidi kabul etmeyen Mutezile ile onu şartlı kabul edenlerin haber-i vâhidi kelime anlamıyla “haberin kaynağından, bu haberin kendisine ulaştığı kimseye veya musannife kadar tek kişinin tek kişiden verdiği haber” şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Daha sonraki süreçte ise haber-i vâhid denilince sadece bir kişinin rivâyeti şeklindeki sözlük anlamı değil, genellikle bir veya birden fazla kişinin yahut da bir cemaatin/topluluğun naklettiği ancak mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber olarak anlaşılmıştır. Buradaki “bir veya birden fazla kişi yahut da bir cemaat/topluluk” kaydı özellikle ilk üç nesil diye ifade edilmiştir.

¹⁶³ Bkz. Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s. 28 vd.

¹⁶⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 342, 343.

Hadisçiler, usûlcüler ve fakihler yaptıkları değerlendirme ve tartışmalarda genellikle bu manaya göre hareket etmişlerdir. Meselâ Hatîb el-Bağdâdî, “mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haber” diye zikrettiği haber-i vâhidin râvileri çok olsa bile kesin ilim ifade etmeyeceğini ileri sürmekte ve onu sadece bir kişinin naklettiği haber olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁵

Kesinlik derecesine göre haber-i âhâd zan ifade etmeyen ve eden şeklinde ikiye ayrılır. Zan ifade etmeyen haber-i vâhid, her türlü ihtimalin eşit olarak bulunması sebebiyle biri diğerine tercih edilemeyen haberdur. Diğer bir kısmı ise insanın gönlünde kesin olmamakla beraber iki ihtimalden birinin diğerine tercih edildiği haberdur. Bu tür haberleri üç veya dörtten fazla kişiden oluşan bir cemaat/topluluk naklediyorsa bunlara “müstefiz meşhûr” adı verilir.

Haber-i vâhid, kabul edilip edilmemesi açısından da makbul ve merdud diye ikiye ayrılmıştır. Makbûl, adâlet ve zabt sahibi râvilerin baştan sona muttasıl isnâdla rivâyet ettikleri, illetli ve şâz olmayan haberlerdir. Bunlar da taşıdıkları bir takım vasıflara göre sahih lizâtihi, sahih ligayrihi, hasen lizâtihi, hasen ligayrihi kısımlarına ayrılmıştır.¹⁶⁶ Merdûd ise yapılan araştırma neticesinde makbul haberin şartlarını taşımayan veya sübûtunun tam olduğuna dair bir delil bulunmayan haberlerdir.¹⁶⁷

Haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade edip etmediği, dolayısıyla dinde delil olup olmayacağı hususu mezhepler arasında ihtilaflıdır. Hadis musennefatı içinde sadece İmâm Buhârî’nin *el-Câmi ‘u’s-sahîh*’inde, doğruluğuna güvenilen bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu belirtmek amacıyla altı bab ve yirmi iki hadisten meydana gelen bir bölüm bulunmaktadır. Buhârî bu bölümün ilk babına ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm konusunda doğru sözlülüğüyle tanınan bir kişinin verdiği haberle amel etmenin câiz olduğunu kaydetmekle başlamıştır.

İbn Hacer (ö. 852/1449) Buhârî’nin bu hususu bab başlığında zikretmesinin sebebini “Birden fazla râviden nakledilmediği sürece haberi hüccet kabul etmeyip haber-i vâhidin râvisinin üç veya üçten fazla olmasını şart koşanların görüşlerini reddetmek

¹⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 31.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 26.

¹⁶⁷ Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, I, 495.

olduğunu¹⁶⁸ belirtmiştir. Hatırlayacağımız üzere kendisi de yukarıda bu konuda haberin en az iki kişi tarafından gelmesi gerektiğini iddia eden Cübbâî'ye itiraz etmişti.

Aynî (ö. 855/1451) ise Buhârî'nin bab başlığında haber-i vâhidin ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm gibi ameli konularda geçerli olabileceğini söylemiş, Buhârî'nin haber-i vâhidi itikadî hususlarda delil kabul edilmeyeceğini ortaya koymak istediğini ileri sürmüştür.¹⁶⁹ Buhârî, bir tek kişinin verdiği haberin dinde delil olabileceğine dair bazı âyetlerden misaller vermiş ve Hz. Peygamber'in görevlileri farklı bölgelere tek tek tayin etmesini de buna delil gösterdiğini belirtmiştir.¹⁷⁰ Bu durum İmâm Buhârî'nin bu konuda İmâm Şâfiî¹⁷¹ ile görüşlerinin mutabık olduğunu, ancak Aynî'nin Buhârî'nin konu başlığı hakkındaki görüşünün çok da isabetli olmadığını göstermektedir. Bu hususta İbn Hacer'in açıklamalarının daha uygun ve isabetli olduğu söylenebilir.

Mutekaddimûna dair usûl eserlerinde mütevâtir ve âhâd ayrımı ilk olarak hicrî V. yüzyılda Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından *el-Kifâye* adlı eserinde yapılmış; burada haberin kısımları ve bilgi değeri tartışılmıştır.¹⁷²

Haber-i vâhidin kesinlik ifade ettiği görüşünü reddeden Hatîb el-Bağdâdî, doğru veya yalan olma ihtimalinden dolayı sağlamlığı bilinmeyen haberlerle, Hz. Peygamber'den şer'î ahkâm konusunda ihtilâflı olarak nakledilen hadisler konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bununla beraber sika bir râvinin başka bir sika râviden naklettiği haberi kabul ederek onunla amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷³ Hatîb'in bu ifadesinden hadis usûlî ölçülerine göre inceleme yapılmayan,

¹⁶⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 196.

¹⁶⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 188.

¹⁷⁰ Buhârî, *Ahbâru'l-âhâd* 1.

¹⁷¹ Nitekim İmâm Şâfiî Haber-i vâhidin hüccet olduğu hususunda öncelikle haberin taşıyıcıları olan râvilerde bulunması gereken vasıfları zikretmiş ve konuyu tartışmış; akabinde de bu duruma Hz. Peygamber ve sahabeden örnekler verip arkadından konu ile ilgili Kur'ân âyetlerini delil olarak sıralamıştır. Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, s. 360-408. Hatta o, bu bölümde verdiği örnekler arasında İbn Abbâs'ın Übey b. Ka'b'dan onun da Hz. Peygamber'den naklettiği *Hiz. Musa ile Hızır Kısası*'nı zikretmiştir. Bizim incelediğimiz rivâyetler arasında yer alan mezkûr rivâyet hakkında şu bilgilere yer vermiştir: Süfyân b. 'Uyeyne 'Amr b. Dînâr kanalıyla Sa'îd b. Cübeyr'in şöyle dediğini nakletmiştir: – İbn 'Abbâs'a 'Nevf el-Bekâlî Hızır'ın arkadaşı olan Musa, İsrâiloğulları'nın Musa'sı değildir; o başka bir Musa'dır' diye iddia ediyor, dedim. Bunun üzerine İbn Abbâs:– Allah'ın düşmanı yalan söylemiş, Übey b. Ka'b Peygamber'i şöyle derken işittiğini bize anlattı. Yani Hz. Peygamber'in anlatmasında Musa'nın Hızır'ın arkadaşı olduğuna delalet eden bir şey vardı. İbn Abbâs fikhına ve takvasına rağmen Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den naklettiği haberi sabit görüyor; bu habere istinaden de bir Müslümanı yalanlıyor. Zira Übey b. Ka'b bunu kendisine Hz. Peygamber'den Musa'nın Hızır'ın arkadaşı olduğunu belirten bir ifadeyle haber vermişti. Bkz. *Risâle*, s. 388.

¹⁷² Hatîb, *el-Kifâye*, s. 16 vd.

¹⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 53-55, 65.

muzdarip veya muhtelefun fîh olan rivâyetler hususunda temkinli hareket edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yapılan araştırma neticesinde sahih olduğu anlaşılan hadislerle itibar edilip bunlara muhalefet edilmemesi gerektiği görüşüne yer verdiği görülmektedir.

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ise *Sahîhayn*'ın ittifak ettikleri hadislerin hem yakîn hem de nazarî ilim meydana getireceğini belirtmiştir. Bu görüşünü de ümmetin bu iki musannifin ittifak ettikleri hadisleri kabulde icmâ ettiklerini, dolayısıyla bu konuda hatadan korunmuş olduğu esasına dayandırmaktadır. Hatta bu görüşten hareketle İbnü's-Salâh, sadece Buhârî ve Müslim'in münferid olarak tahrîc ettiği hadislerin de bu mahiyette değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁴

İbnü's-Salâh'ın bu görüşü özellikle de “hatadan korunmuş olma” vasfı kanaatimizce isabetli görünmemektedir. Zira bu vasfı Allah'ın kalamı Kur'ân-ı Kerim için geçerlidir. Onun dışındakilerde ise böyle bir korunmuşluk söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise sadece tevâtür yoluyla gelenler Hadis Usûlü açısından inceleme dışında tutulmuşlardır. Bunun dışındaki sahih ile mevzû arasındaki hadislerin değerlendirilmesinin icthadî olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla bir hadis hakkında bir kısım âlimlerin yaptığı icthâd neticesinde sahih olduğu ifade edilirken bazılarınca zayıf hatta uydurma olduğu bile ifade edilmektedir. Netice itibarıyla bu meselenin istidlalî bir mahiyet arz ettiği anlaşılmaktadır.

Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) İbnü's-Salâh'ın yukarıdaki görüşüne yer vererek ona şöyle itiraz etmiştir:

“O, gerek Şeyhayn'ın gerekse o ikisinden her birinin rivâyet ettiklerinin sıhhati kesin olup ilim ifade eder, demiştir. Muhakkik âlimler ve çoğunluk ise bu görüşe ‘Tevâtür derecesine ulaşmadıkça zan ifade eder’ diyerek muhalefet etmişlerdir.”¹⁷⁵

İbn Hacer (ö. 852/1449) haber-i vâhidle doğru haber aktarımının mümkün olduğunu öncelikle aklî olarak izah sadedinde şunları ifade etmiştir:

“Doğru sözlü bir kimsenin verdiği haberin gerçeği yansıtması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla genel maslahat, nâdir olan mefsedet endişesinden dolayı terk edilmez. Nitekim bir kişinin şahitliği tek başına katiyet ifade etmediği halde ahkâma temel teşkil eder.”¹⁷⁶

¹⁷⁴ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 28, 29.

¹⁷⁵ Bkz. Nevevî, *Takrîb*, s. 28.

¹⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 198.

Bu ifadeden İbn Hacer'in kelime anlamıyla haber-i vahidin tek kişinin tek kişiden rivâyetini itikad meselesinde delil görmediği, ancak bunun dışındaki meselelerde delil kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Hacer meşhûr, azîz ve garîb olarak gelebilen âhâd haberlerin, bu görüşü kabul etmeyen aksine tercih edilen görüşe göre nazari ilim ifade ettiğini de belirtir. Ona göre bu husustaki tartışma tamamen lafzîdir. Zira bu tür haberlerin “ilim” olarak isimlendirilmesini caiz görenler bu kavramı “nazarî” vasfı ile kayıtlamışlardır ki, bu bilgi istidlâlî olup araştırma neticesinde elde edilir. Bu görüşü kabul etmeyen ise “ilim” lafzını sadece mütevâtire hasretmiştir ki, ona göre bunun dışındakiler zannîdir.

O âhâd yolla gelen tüm haberleri aynı kabul etmemiş ve bu konuda bir ayrıma giderek *karinelerle desteklenmiş* âhâd haberlerin karinelerle desteklenmemiş olanlara tercih edileceğinden belirtmiştir.

İbn Hacer'e göre âhâd haberi destekleyen karineler şunlardır:

1. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde tahrîc edip de tevâtür derecesine ulaşmayanlar.

Bu karine de mutlak olmayıp bu hususta İbn Hacer'in bazı şartlar koştuğu görülür. Bunlardan birincisi, bu mahiyetteki *Sahîhayn* rivâyetinin hadis hafızlarından/ehil olanlardan herhangi biri tarafından cerh edilmemiş olmasıdır.

İkincisi de, *Sahîhayn*'da bulunan rivâyetlerin birbirleriyle, herhangi bir tercihe yer verilmeyecek derecede bir tenakuzun söz konusu olmamasıdır.

Hadis imâmılarından Buhârî'nin hocası Ebû Abdullah el-Humeydî (ö. 219/834), Eşârî kelamcı Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Muhammed b. Tâhir el-Makdîsî (ö. 507/1113) ve başkaları Şeyhayn'ın tahrîc ettiği rivâyetlerin nazarî ilim ifade ettiğini açık bir dille belirtmişlerdir. Belki de *Sahîhayn*'ın hadislerinin, sahih hadislerin en sahihini oluşturması sebebiyle buna “ayrıcalık karinesi” de denmiştir.

2. Istilâhî anlamda hadisin meşhûr¹⁷⁷ olup illetlerden ve râvilerinin zayıf olmasından sâlim olması.

¹⁷⁷ İbn Hacer meşhur hadisi “İki kişiden fazla olmak kaydıyla belli sayıda tarikle gelen” şeklinde tanımlamış; fukahânın da bunu “müstefiz” diye isimlendirdiğini fakat meşhûrun ondan daha geniş bir manayı ifade ettiğini dile getirmiştir. Bkz. *Nüzhetü'n-nazar*, s. 22.

İmâm Eşarî'nin görüşlerini sistematik hale getiren Ebû Bekr İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eşarî kelamcı Abdulkâhir b. Tâhir Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve başkaları bu mahiyetteki rivâyetlerin nazarî ilim ifade ettiğini belirtmişlerdir.

3. Rivâyetin hâfız ve mütkin vasıflara sahip hadis imâmları kanalıyla gelmesi.

Yukarıda ifade edilen karinelerle desteklenmiş âhâd haberlerin birincisi *Sahîhayn* hadisi olması, ikincisi birçok tarikle gelmesi, üçüncüsü de hadis imâmları tarafından rivâyet edilmeleridir. Bu üç vasfın herhangi bir hadiste bir arada bulunması da mümkündür. İşte o zaman bu hadisin doğruluğu (الْقَطْعُ بِصِدْقِهِ) katidir.¹⁷⁸

Hadisçiler güvenilir ve âdil bir râvinin rivâyet ettiği sahih haber-i vâhidi prensipte kabul etmekle beraber, haberin Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevâtir sünnete, icmâa, akla, tarihen sabit olmuş hâdiselere, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁹

Sonuç olarak güvenilir bir yolla rivâyet edilip mütevâtir derecesine ulaşamayan haber-i vâhid hakkında ihtilaf edildiği anlaşılmaktadır. Bir kısım âlimler bu mahiyetteki hadislerin ilm-i yakın diğer bir kısmı ise nazarî bilgi ifade ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla dinin ahkâmına dair delil olduğu ve onunla amel edilmesi gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin çoğu, özellikle de hadisçiler ittifak etmişlerdir. Hadis külliyyatının hemen tamamını meydana getiren haber-i vâhidlerin dinî konularda, bilhassa itikadî meselelerde delil olamayacağını söylemek tarihî gerçeklere aykırı düşer. Zira Hz. Peygamber'in sünneti İslâm ümmeti tarafından dinin ikinci kaynağı olarak kabul edildiğinden, ona ait her söz ve davranış titizlikle kaydedilmiştir.

İslâm âlimleri ve özellikle muhaddisler, Hz. Peygamber hakkındaki en küçük ayrıntıları bile tesbit ve muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber döneminde başlayan hıfz ve kitâbet safhalarından sonra tedvin ve tasnif devirlerinde büyük bir hadis kaynağı meydana gelmiş; bu süreçte hadislerin sened ve metinleri tetkik edilerek sahih ve zayıf hadisleri birbirinden ayırmak için büyük bir gayret ortaya konmuştur. Buhârî ve Müslim gibi musanniflerden bir kısmı sadece sahih rivâyetleri eserlerine alırken, diğer bir kısmı da zayıf kabul ettikleri hadisleri eserlerine almışlar ve bunlardaki zayıflığın sebebini de belirtmişlerdir. Tirmizî *el-Câmi'u's-sahîh*'inde

¹⁷⁸ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 28-30.

¹⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 432; ayrıca bk. Ertürk, "Haber-i Vahid", *DİA*, XIV, 352-363.

hadislerin sıhhat durumunu, râvilerin güvenilirliğini dile getirmiş; Ebû Dâvûd da *Sünen*'inde onun kadar olmasa da bazı açıklamalarda bulunmuştur.¹⁸⁰

Hadis âlimleri, sahih hadisi zayıfından ayırırken sadece âhâd haberlerle bunların râvilerini konu almışlar, “sahih hadis” sözüyle de âhâd hadislerin sahihlerini kast etmişlerdir. Yoksa mütevâtir, hadis usûlünün sahasına girmemektedir. Güvenilir rivâyetleri bir araya getirme gayretinin ürünü olan *Kütüb-i Sitte* ile İmâm Mâlik'in *Muvatta'ı*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Dârimî'nin *Sünen*'i gibi eserlerdeki rivâyetler, âhâd hadislerden ibaret olup bunların tamamı için sahih demek mümkün değildir. Hadis kitaplarında mevcut rivâyetler değerlendirilirken genelleme yapmak yerine her bir rivâyet hakkında yapılan araştırma neticesinde rivâyetlere ayrı ayrı hüküm vermek kanaatimizce daha isabetli bir yoldur.¹⁸¹

3.2.3.3. Değerlendirme

Haber-i vâhidle ilgili tartışmaların temelini onun ilim veya amel gerektirip gerektirmeyeceği meselesi oluşturmaktadır. Hz. Peygamber döneminde güvenilir olmak şartıyla tek kişinin verdiği habere güvenildiği hususunda birçok örnek bulunduğu ifade edilmişti.¹⁸²

Buhârî, bu dönemde başta ibadetler olmak üzere tek kişinin verdiği haberle her konuda amel edildiği hususundaki örnekleri *Sahîh*'inin *Ahbâru'l-âhâd* bölümünde toplamıştır.¹⁸³ Verilen örneklerden anlaşıldığına göre ilk dönemlerde haber-i vâhidle amel konusunda herhangi bir tartışmanın olmadığı görülmektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde meydana gelen birtakım olaylar bu güvenin sarsılmasına ve bu tür haberlerin itikad, ibadet ve muâmelâtta delil olup olmayacağı hususunda tartışmalara sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Usûlcülerin çoğunluğu yukarıda gördüğümüz üzere haber-i vâhidin itikad alanında bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir. Bu görüşü de genellikle “Haber-i vâhid bilgi gerektirmez” ve “Haber-i vâhid bilgi ifade etmez” lafızlarıyla dile getirmişlerdir. Haber-i vâhidin bilgi ifade etmemesi ise, haberin bünyesinde yalanı barındırması veya

¹⁸⁰ Çakan, İ. Lutfi, *Hadis Edebiyatı*, s. 79-84

¹⁸¹ Haber-i vâhid konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu konunun kaynakları için bkz. Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s. 273-279; Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 351, 352.

¹⁸² Mesela bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 342-408; Buhârî, *Ahbâru'l-âhâd* 1-6 (no: 7246-7267); Hatîb, *Kifâye*, s. 26-31.

¹⁸³ Buhârî, *Ahbâru'l-âhâd*, 1. Buhârî bu bölümde 6 konu başlığı altında 21 hadise yer vermiştir.

verilen haberde hatanın mümkün olabilmesidir. Bunun doğal sonucu olarak, “Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, zan gerektirir” ve “Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, amel gerektirir” denmiştir. Bu iki görüşün ilk bakışta anlattığı durum zannî bilgi ile amel ilişkisi olup zannî bilginin de ancak ameli gerektireceği hususudur.

Hanefî usûlcüleri bu noktayı, “Haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir; çünkü haber-i vâhid galip zan bilgisi gerektirir ve galip zan bilgisi şer‘î hükümlerde amelin vâcipliği için yeterli bir şarttır” şeklinde dile getirmişlerdir. Pezdevî (ö. 482/1089) galip zan bilgisini, “içinde düzensizlik (ıztırâb) taşıyan ve dolayısıyla tatmin edici bilgi seviyesinin altında bulunan bir tür bilgi” şeklinde açıklamış; şârih Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) de “Haber-i vâhid bilgi gerektirmese de kalbin ameli olan itikadı gerektirir” demiştir.¹⁸⁴ Bu ifadeler galip zannın tekabül ettiği muhtevanın açılımı olarak da değerlendirilebilir.

Genel olarak Hanefî, Şâfiî, Mâlikî mezhepleriyle Mutezile ve Haricîler haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceğini, Zahirîler ise gerektireceğini ve bir kısım hadis ehli de bazı haber-i vâhidlerin bilgi gerektireceğini ileri sürmüşlerdir.

Bütün bu açıklamalar çerçevesinde *İkinci Bölüm*’de incelediğimiz 33 kıssayı değerlendirecek olursak;

1. Kıssalardan 24 tanesi Buhârî ve Müslim tarafından tahrîc edilmiştir.¹⁸⁵

2. “Hadisin muallel ve râvilerin zayıf olmaması” şeklinde ileri sürülen şart hususunda, aslında birinci maddeye bağlı olarak bir nebze de olsa bizde bir kanaat oluşmaktadır. Zira râvilerin en kuvvetlileri *Sahihayn*’ın râvileridir. Yine en çok inceleme konusu yapılanlar da onlardır. Ayrıca hadisin belli bir inceleme sürecinden geçerek özellikle tasnif döneminde sahih ve zayıf rivâyetlerin yer aldığı eserlerin oluşturulması bir ön elemeyi göstermektedir.

Hadisin meşhûr olmasına gelince, biz râvi sayısından âhâd haberleri incelediğimiz iki görüşten ikincisini tercih ederek konuyu değerlendireceğiz.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Konunun tartışması için bkz. Pezdevî, Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma ‘rifeti’l-usûl*, Mîr Muhammed Kütübhâne, Kâbil ts., s. 152-158; Alaaddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Keşfü’l-esrâr şerhu usûli’l-Bezdevî*, Daru’l-Kitâbi’l-İslâmî, I-IV, y.y. ts., II, 370 vd.

¹⁸⁵ Bu anlamda 3., 5., 6., 7., 8., 9., 10., 12., 13., 14., 15., 17., 18., 22., 23., 24., 26., 27., 28., 29., 30. ve 31. kıssaların hem Buhârî hem de Müslim tarafından tahrîc edildiği görülmektedir. Bunlarla ilgili TABLO-1’e bakılabilir.

3. Kıssalardan çok azı hariç hâfız ve mütkin vasıflara sahip hadis imâmları kanalıyla gelmesi, özellikle Ebû Hüreyre rivâyetlerinin Ebû’z-Zinâd kanalıyla A‘rac’dan gelmesi ve bu isnadın da “*Esahhu’l-esânîd*” olarak vasıflandırılması önemlidir.

Meşhûr, azîz ve garîb olarak gelen âhâd haberler hakkındaki görüşlerini ifade eden İbn Hibbân (ö. 354/965); netice itibariyle bu türden tüm haberlerin âhâd yolla geldiğini belirtir. Âhâd haberlerin kabulüne yanaşmayan kimsenin ise bütün Sünnetin terkine kastettiğini; zira Sünnetin tamamına yakınının bu yolla geldiğini dile getirir.

İbn Hacer, İbn Hibbân’ın onun görüşünü destekler mahiyette ‘haber’in sahih olması için en az iki kişiden gelmesi’ iddiasını gündeme getiren Mutezile’den Ebû Ali el-Cübbâ’î’nin (ö. 303/916) iddiasının hilafına sahih için iki sayısı şart değildir, demiştir.

Ahmed Naim de yaygın olan görüşe göre, meşhûr ve azîz hadiste sahabe tabakasında râvinin birden fazla olmasının şart olmadığını belirtmiştir.

Birçok araştırmacı Müslümanın hayatının sadece itikaddan müteşekkil olmadığı bu anlamda mütevâtir olarak ifade edilen hadislerin bir elin parmaklarını geçmediği; dolayısıyla geriye kalan tüm sünnetin bize âhâd yolla geldiği ifade edilmiştir.¹⁸⁷ Bu anlamda hayatımızı şekillendiren rivâyetlerin haber-i âhâd olarak geldiği bilinmektedir. Bununla birlikte bu yolla gelen tüm rivâyetlerin de aynı mahiyette olmayıp sahih, hasen, zayıf veya mevzû/uydurma olabileceğini yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla bu konuda uzmanlarınca yapılan araştırmalar neticesinde sahih olduğu kabul edilen rivâyetlerin bir bilgi değeri ifade ettiğini belirtmeliyiz. Ancak bu bilginin sübûtunun bir âyet veya mütevâtir bilgi seviyesinde olduğunu da söylemeyiz. Nitekim bu türden bilgilerde her zaman bir olasılığın bulunduğunu, ancak yapılan araştırma ile nazarî bir bilgi elde edildiği söylenebilir. Nitekim incelediğimiz kıssalardan “Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam” kıssasının Allah’ın sıfatları anlamında itikadi tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Bununla birlikte yukarıda gördüğümüz üzere itikad konularında âhâd haberin kaynak olmayacağını ileri süren itikadi ve siyasi fırkaların usûl hatalarından biri de sırf âhâd yolla geldiği için sahih/makbul hadisi kabul etmezken

¹⁸⁶ “Birinci ve ikinci görüş” diye ifade ettiğimiz görüşler için meşhûr, azîz ve garîb/ferd olarak gelen âhâd haberlerin derece-i şuyû‘ açısından incelendiği başlıklara bakınız.

¹⁸⁷ Mesela bkz. Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadis’te Metin Tenkidi Metodları*, trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 416.

hadis konusundaki bilgisizlikleri nedeniyle zayıf ve mevzû hadislerle istidlalde bulunmalarıdır.¹⁸⁸ Kendi görüşleri çerçevesinde ilk hadis uyduranların da Şia, Havâric, Mutezile, Cehmiyye, Mürcie gibi siyasi-itikadi fırkaların zikerdilmesi bu bilgiyi desteklemektedir.¹⁸⁹

Neredeyse tamamı âhâd tarikle gelen sünnetin, itikâdî konular dışında ilim ifade eden bir delil teşkil ettiği, genel kabul görmüş bir anlayıştır.¹⁹⁰ Belki de meselenin değinmemiz gereken en önemli noktası; insan hayatının gerçekleri göz önüne alındığında, teorik tartışmalar bir tarafa uzmanlar tarafından âhâd haberin sahih olduğu ifade edilmişse bunların kabul edilmesi bir bakıma zorunluluktur. Zira günlük hayatımızdaki uygulamalarımızın neredeyse tamamını bu mahiyetteki hadisler inşa etmektedir.

Bütün bu bilgilerden sonra önemli olduğunu düşündüğümüz kıssaların mahiyeti konusuna geçmek istiyoruz.

¹⁸⁸ Aydın, Hüseyin, “Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri” *Ekev Akademi Dergisi*, yıl 7, sy. 15 (Bahar 2003).

¹⁸⁹ Mezkur fırkaların kendi görüşlerini desteklemek amacıyla uydurdıkları haberler için bkz. İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *el-Menâru'l-münîf*, s. 116.

¹⁹⁰ Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, s. 237.

3. 3. Kıssaların Mahiyeti

İkinci Bölüm’de ıcelediğimiz söz konusu kıssaların mahiyetini ortaya koymak gerekmektedir.

Kıssa olarak tespit edilen rivâyetlerin lafız ve muhtevalarından hareketle onların mahiyeti belirlenerek kıssaların kaynağı ve onlarla ilgili yapılan tasnif incelenecektir. Böylece kıssaların nasıl bir mahiyet arz ettiğı tespıte çalışılacaktır. Daha sonra da kıssaların muhtevası hakkında bilgi verilecektir.

3.3.1. Kıssaların Kaynağı

Kur’ân kıssalarının kaynağı noktasında birtakım tartışmalara şahit olduğumuzu belirtmiştik. Bu tartışmaların kıssaların ilahî kaynaklı olmayıp birtakım insanların Hz. Peygamber’e anlattıklarından veya bunların daha ziyade Ehl-i kitap tarafından sözlü olarak anlattığı bilgiler olduğu ya da Tevrat gibi daha önceki kutsal kitaplardan alıntı olduğu yönünde birtakım iddiaların dillendirildiğini ifade etmiştik.¹⁹¹

Hz. Peygamber’den nakledilen kıssalar hakkında da benzer iddialar gündeme getirilmiş; özellikle Ebû Hüreyre söz konusu edilerek ya sahâbeden Abdullah b. ‘Amr b. el-Âs ya da tâbiinden Ka’bu’l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Ehl-i kitapla görüştüğü ve/veya isrâilî bilgilerle irtibatlı olduğu belirtilen kimselerin bu bilgileri hadis diye naklettiğı ileri sürülmüştür. Ancak daha da dikkat çekenı Ebû Hüreyre’nin bu mahiyetteki bilgileri kaynak belirtmeksizin rivâyet ettiğinin ileri sürülmesidir. Belki de Ebû Hüreyre Hz. Peygamber’e isnâd ettiğı veya daha muhtemel bir durumla kendisinden nakleden râvilerin bu bilgileri Hz. Peygamber’e isnâd etmeleri iddiasıdır.¹⁹²

Hz. Peygamber’den nakledilen kıssalar bağlamında tespit ettiğimiz rivâyetleri yukarıdaki söz konusu iddialar çerçevesinde değerlendirmemiz yerinde olacaktır. Zira hem rivâyetlerin sened-metin açısından incelendiğı *İkinci Bölüm*’de hem de genel değerlendirme yaptığımız mezkûr bölümün sonunda, ıcelediğimiz bir kısım kıssaların benzer şekliyle Kitab-ı Mukaddes’te mevcudiyetini tespit ettiğimizi ifade etmiştik. Peki, bu benzerlikler ne ifade etmektedir?

¹⁹¹ Bkz. Bu tez “Kıssa-Ustûre/Esâtîr ve Mitoloji İlişkisi”. Ayrıca bkz. Ateş, Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 237-241; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 565.

¹⁹² Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 583.

Yaptığımız çalışma esnasında kaynaklarda bu konu hakkında birkaç ihtimalden bahsedildiğine şahit olduk. Buna göre incelediğimiz kıssalardan hem Hz. Peygamber'den nakledilip hem de Kitab-ı Mukaddes'te mevcut olan rivâyetler hakkında kanaatimizce üç ihtimal söz konusu olabilir:

1. Hz. Peygamber'e izafe edilen mezkûr kıssalar Kitab-ı Mukaddes'ten alınan uydurma rivâyetlerdir.

Bu iddiaların dayanağının bir Alman rabbisi ve aynı zamanda Ignaz Goldziher'in hocalarından Abraham Geiger (1810-1874) olduğu ifade edilmiş; onun bu fikirlerinin temelinde ise tarihî yanılgi ve peşin hükümlerin etkili olduğu vurgulanmıştır. Daha sonraki yıllarda ise onun ortaya attığı fikirleri değişik açılardan destekleyen çalışmalar artarak devam etmiştir. Bu alanda en önemli çalışmalara ise onun öğrencisi I. Goldziher'in öncülük ettiği anlaşılmaktadır.¹⁹³

Ülkemizde ve İslâm âleminde yukarıda ileri sürülen iddialardan etkilenenlerin olduğu ifade edilmiş ve mezkûr iddialardan esinlenerek de aynı veya benzer söylemlerin gündeme getirildiği belirtilmiştir.¹⁹⁴

¹⁹³ Mesela bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 413-438. Müellif bu iddiada şarkiyatçıların özellikle "Kültürel benzerlik/yakınlık, Sami/semitik dil benzerliği ve Yahudiliğin mutekaddim din olması" şeklindeki üç faktörü öne çıkardıklarını ifade etmiştir. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 469. Ayrıca bkz. Kutlay, Halil İbrahim, "Hadislerin Kutsal Kitapla İrtibatı ve Ondan Etkilendiği İddialarının "Ömrünün Uzamasını, Rızkının Artmasını İsteyen Sıla-i Rahim Yapsın" Hadisi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, X/2, 2012, s. 34, 35.

¹⁹⁴ Bkz. Kutlay, a.g.m., s. 35. Müellif bu anlamda "Mehmet Hayri Kırbaçoğlu bu konuda oryantalistlere paralel bir iddia ortaya atmaktadır: Hadisle Kitab-ı Mukaddes'teki ifade arasındaki benzerlik sebebiyle bu çeşit rivâyetlerin asılsız ve muhtemelen uydurma olabileceği ileri sürülebileceğini söylemektedir" diyerek onun "Mamafihi kudsî hadislerle Kitab-ı Mukaddes arasında ilişkiyi gösteren bu rivâyetlerin aslının bulunmadığı ve muhtemelen uydurma (mevzu) olduğu da ileri sürülebilir" şeklindeki görüşüne yer vermiştir (Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 252'den naklen). Kutlay söz konusu görüşü ise "Kırbaçoğlu'nun bu ifadesi ilmi bir görüş olarak kabul edilemez. Zira metin tenkidi objektif kriterler üzerine bina edilmelidir. Hadisimiz metin tenkidi kriterlerine; Kur'an'a, sahih sünnete, ilmi tesbitlere, tarihi hakikatlere, ahlaki normlara, akli gerçeklere aykırı değildir. Sadece "Kitab-ı Mukaddes'teki ifadelerle benzerlik" hadisin kaynağını tesbit için objektif bir kıstas olarak kabul edilemez. Olsa olsa bir ihtimalden ve iddiadan söz edilebilir." ifadeleriyle tenkit etmiş ve bu konudaki görüşünü "Ancak ihtimal üzerine yapılan uydurma iddiası, ilmi bir tesbit sayılamaz. Bazı hadislerle Kitab-ı Mukaddes ifadeleri arasındaki benzerlikten hareketle bu "rivâyetlerin aslının bulunmadığı ve muhtemelen uydurma (mevzu) olduğunun iddia edilmesi" isbatı zor bir iddia olarak kabul edilmelidir." dedikten sonra bu konudaki kanaatini "Zira bu çeşit hadislerin aslının olmadığını, Tevrat ve İncil'den aynen nakledildiğini söylemek; Tevrat ile Kur'an-ı Kerim arasında ortak olan ifadelerin de Tevrat'tan nakledildiğini söylemek kadar gariptir." (Kutlay, a.g.m., s. 35). şeklinde dile getirmiştir. Yıldırım da bu hususta "Goldziher'den esinlenen" diyerek M. Tayyib Okiç ve Hayri Kırbaçoğlu'nun isimlerini zikreder ve sözlerine devamlı, "Goldziher... (Goldziher, *Muslim Studies*, II, 129'den naklen) Kitab-ı Mukaddes'ten devşirdikleri fantastik hikâyeleri de hadis şekline soktuklarını iddia eder. Eserinde 'Hadis ve İncil' adıyla müstakil bir bab açarak konuyu gündeme getirir." Bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 469. Müellif, "Goldziher'in verdiği misallerin bir kısmında haklılık payına sahip olduğunu gösterir." diyerek onun bütün fikirlerine olmasa da bazılarını katıldığını ifade etmiştir.

Konu üzerinde yapılan çalışmalarda¹⁹⁵ birtakım ortak kanaatler yer almaktadır ki, bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Kur'ân'ı vahiy dışı kabul eden bir iddianın kabul edilmeyeceği açıktır. Ancak Kur'ân gibi, Tevrat ve İncil'in de aynı ilahi kaynaktan geldiği unutulmamalıdır. Bu anlamda Kutsal Kitaplarda yer alan benzerlikler, onların asıl itibarıyla aynı vahiy kaynağından beslendiğinin göstergesidir. Muhtevada gözlemlenen farkların ise ya Yahudi ve Hristiyanların kendi kitaplarında meydana getirdikleri tahriften veya Allah'ın önceki dinlerdeki hükümleri daha sonra gönderdiği dinde yenileriyle değiştirmesinden kaynaklandığı istikametinde açıklanmıştır.¹⁹⁶

Yahudi asıllı mühtedi M. Cemile Kur'ân ve hadislerdeki birtakım bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'te yer almasının, sonrakinin öncekinden alınması olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmiş; akabinde konuyla ilgili onun şu görüşlere yer verilmiştir:

“Bu konuda en doğru yaklaşım, iki dinin de kaynağının ilahi oluşudur. Allah önce İsrâiloğulları'na vahyetmiş ancak onlar bunu tahrif etmişler; sonra da Allah Hz. Peygamber'e vahyetmiştir. Hz. Peygamber'in geçmiş peygamberler ile ilgili bilgilerini önceki yazılı vahiylerden veya Medine'deki bazı din adamlarından elde ettiğine dair görüş ise kabul edilemez. Kaldı ki ona göre Hz. Peygamber döneminde Kitab-ı Mukaddes'in Arapça tercümesi olmadığı gibi Hz. Peygamber de İbranice okuyamıyordu. İlahi irade gereğince Hz. Peygamber ümmî idi ve -bu konudaki- bilgilerini doğrudan Allah'tan almaktaydı.”¹⁹⁷

Netice itibarıyla tespit edebildiğimiz kadarıyla araştırmalar, her ne kadar tahrif edilmiş de olsa, dinler arasında inanç, ahkâm ve ahlâk açısından birtakım ortak paydaların varlığından söz etmektedir. Bu anlamda Kur'ân'ı Kerim'de ve Hz.

Bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 470. Hıdır ise T. Okıç ile ilgili: “T. Okıç, yahudi ve hristiyanlara ait mukaddes kitaplardan alınan birtakım sözlerin hadis diye ortaya atıldığının bilindiğini belirttikten sonra ‘Yahudilik ve Hristiyanlık’tan ihtida edenlerin bu husustaki mühim rollerini de biliyoruz’ diyerek yahudi ve hristiyan mühtedilerin sözü edilen süreçteki rolüne dikkat çekmekte ve bu yolla kaynaklara girdiğini düşündüğü bazı hadisleri sıralamaktadır.” ifadesine yer vermiş ve onun hakkındaki kanaatini “Onun bu kanaate özellikle Goldziher’in görüş ve iddialarından hareketle vardığı referansından anlaşılıyorsa da, asıl itibarıyla o, bu konunun ehemmiyetini gündeme getirip tetkik edilmesi ve dolayısıyla uluorta konuşmaktan kaçınılmasının lüzumuna işaret etmektedir.” sözleriyle dile getirmiştir. Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 457, ayrıca bkz. s. 449.

¹⁹⁵ Burada Yahudi kültürü ve hadisler arasındaki benzerlikler ve bunların mahiyeti noktasında yapılan farklı düzeyde çalışmalar bulunmakla birlikte konu ile ilgili Özcan Hıdır'ın *Yahudi Kültürü ve Hadisler* adlı doktora çalışmasını özellikle zikretmek gerekmektedir.

¹⁹⁶ Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 436-437.

¹⁹⁷ Bkz. Cemile, Meryem, *İslam ve Oryantalizm*, çev. Faruk Yılmaz, Ahmed Deniz, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 35, 36.

Peygamber'in hadislerinde Ehl-i kitap ve/veya daha önceki peygamberler ve onların kavimleri ile ilgili verdiği bilgilerin ise onların yazılı veya sözlü kaynaklarına dayanmadığını ifade etmek gerekmektedir.¹⁹⁸

2. Hz. Peygamber bu rivâyetleri doğrudan veya dolaylı olarak Kitab-ı Mukaddes'ten almıştır.

Oryantalistlerin/müsteşriklerin iddia ettiği bu görüşe¹⁹⁹ göre, bu tür hadisler Hz. Peygamber'in kendi sözü değildir. Aynı muhtevada kudsi hadisler konusunda da benzer iddialar ileri sürülmüştür. Bu tür bilgilerin kaynağı olarak da Tevrat gösterilerek bu çeşit hadislerin Hz. Peygamber'in kendi sözü olmadığı, aksine hakkında bilgi sahibi olduğu Tevrat'ın bu ifadelerini vahiy olması itibarıyla kudsi hadis olarak sunduğu şeklinde yorumlanabileceği ve Yahudi-Hristiyan kültürü başta olmak üzere birçok kültür ve bu kültürde yetişip sonradan müslüman olan kimselere işaret edilmiştir.

Bu konudaki bir başka yorum ise Hz. Peygamber kendisine ulaşan bu bilgileri İslâm'a aykırı olmadığı için benimsemiş, bunların kaynağını da bazen belirtmiş, bazen de belirtmemiş olabileceği istikametindedir:

“Hz. Peygamber gerçekten de Yahudi ve Hristiyan din kültürü ve tarihi başta olmak üzere, diğer din, kültür ve medeniyetler hakkında doğrudan veya dolaylı olarak kendisine ulaşan bazı bilgileri İslâm'a aykırı olmadığı takdirde benimsemiş ve bazen bu bilgilerin menşeyini açıkça zikredip bazen de zikretmemiş olabilir.”²⁰⁰

¹⁹⁸ Mesela bkz. Kutlay, a.g.m., s. 35, 36; Bakkal, “Ali, Sünnet'in Kaynak Değeri”, *HÜİFD.*, sy. V, Şanlıurfa 2003, s. 8; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 437; Hamidullah, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler”, ss. 295-318. Söz konusu makalede Hamidullah, baştan sona vahiy geleneğinin halef ve selefi olan iki kaynağın bilgilerini birbirleri ile mukayeseli olarak inceler. Bu işlemi yaparken de Kur'an'ı Kerim'in verilerinden hareketle Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edilen noktalarını tespiti ve bu alanda yapılacak çalışmaların önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca vahiy geleneğine bağlı olarak bu iki kaynağın bilgilerinin benzerliğine ve sonradan gelen Kur'an'ın (في التوراة) ve (في الإنجيل) veya bazen her ikisine birlikte atıfta bulunurak (في التوراة والإنجيل) bazen de şaşırtıcı bir şekilde (في التوراة والإنجيل والفقران) birlikteliğine dikkat çekmektedir. Bkz. Abdulkaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 201, tvr maddesi.

¹⁹⁹ Bu anlamda bütün hepsini istisnasız aynı kefeye koymanın imkanı yoktur. Zira onlardan bir kısmı düşmanca ve ön yargılı hareket ederken diğer bir kısmı karşılaştığı ilmi neticeler ölçüsünde hakikati ifade edebilmişlerdir. Bkz. Salih, *Hadis İlimleri*, s. 26-29.

²⁰⁰ Bkz. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 248, 249. Kırbaçoğlu'nun bu görüşleri “Kırbaçoğlu'nun gayet iyi bildiği gerçeklerden biri olan ‘semavi kitaplar arası ortak değerler’ konusuna hiç temas etmemesi, sadece problemi ortaya koyması, ihtimal ve faraziyelerden söz etmesi gerçekten çok gariptir. Zira ihtimal, faraziye ve yorumlara dayanan, temellendirilmesi ve delillendirilmesi mümkün olmayan bu çeşit görüşler, bilerek veya bilmeyerek Kur'an'ın en güzel uygulaması olan hadislerin gönüllerdeki müstesna yerini gölgeleyecektir.” şeklinde değerlendirilmiştir. Bkz. Kutlay, a.g.m., s. 36. Ayrıca Kırbaçoğlu'nun söz konusu ettiği Kudsi Hadis meselesi ve Yahudi kültürü ile ilişkisi açısından bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 521-534.

Burada Hz. Peygamber'in sünnetini yabancı unsurlara karşı bir müdafaa ve tezkiye olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bir bilginin sadece Kitab-ı Mukaddes veya başka bir kaynaktan yer almasının, bu bilginin o kaynaktan alındığı hakkında delil olarak getirilemeyeceği kanaatindeyiz. Zira bu bir zan ve iddiadır. Her bir zan da kendisini doğruluğuna veya yanlışlığına taşıyacak delil ve karinelere ihtiyaç duymaktadır. Nitekim insana hitabeden ortak vahiy geleneğinin önceki ve sonraki din arasında bıçakla kesilmişçesine birbirinden ayırmak ve birbiriyle alakasız olduğunu iddia etmek en başta Kur'an'ın bize sunduğu²⁰¹ bilgilere aykırıdır.

Kaynaklarda pek rastlamadığımız ancak üzerinde durmamız gereken önemli bir husus da Hz. Peygamber'e ait olması kuvvetle muhtemel olan bir bilginin sadece Ehl-i kitap kültüründe yer aldığı veya oradaki bir bilgiyi andırdığı iddiasıyla İslâm'a ait birkısım değerlerin muhtemel iddia ile uydurma kabul edilip işlevsiz bir hale getirilmesi gibi tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalınmasıdır.

Kanaatimizce Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözü ona izafe etmek ne kadar zararlıysa; ona izafesi kuvvetle muhtemel olan bir sözün de ona ait olmadığını ve uydurma olduğunu söylemek en az o kadar zararlıdır. Nitekim Kutlay bu konuda şu ifadelerle yer vermiştir:

“Semâvi kitaplar ile bazı hadisler arasında ortaya konan benzerlik dikkate alınarak bazı hadislerin isrâîlî kültürden alındığı iddiası, açık delillerle ispatlanması gereken ciddi ama asılsız bir iddiadır. Zira hadislerle önceki semavi kitaplardaki bilgiler arasında benzerlik bulunması durumunda Kur'an'ın referans alınması, ilahi vahiyde bulunan ortak değerler çerçevesinde değerlendirilerek hadisın Hz. Peygamber'e nispet edilmesi, onun uydurma olabileceği ihtimalinden çok daha isabetlidir. Aksi takdirde İslâm'a ait bazı değerlerin muhtemel isrâîliyyât endişesi ile İslâm dışı ilan edilme tehlikesi de bulunmaktadır.”²⁰²

Bu görüşe ilave olarak Karacabey konu hakkında şunları dile getirmiştir:

“Sadece benzerliklerden hareketle bazı hadislerin isrâîlî kültüre dayandığının kabul edilmesi durumunda ilahi mesajın, bütün peygamberler vasıtasıyla vurguladığı ortak değerlerin

²⁰¹ “Sizden öncekilere... size de ...” (Abdubaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 675-677, kbl maddesi) ve “Tevrat'ta..., İncil'de ...” kalıbında ifadesini bulan ortak paydaları bu anlamda zikredebiliriz.

²⁰² Bkz. Kutlay, a.g.m., s. 36, 37.

varlığı dikkate alınmamış olur. Ayrıca sahilhliği ispatlanmamış bir bilgiye kıyasla hadisler hakkında karar verilmesi gibi bir durum da ortaya çıkabilir.”²⁰³

3. Hz. Peygamber’in dile getirdiği bu rivâyetler sahil olup Kitab-ı Mukaddes’te yer alan bilgiler arasındaki benzerlik veya yakınlık, vahiy geleneğinin insanlığa sunduğu ortak paydadan başka birşey değildir.

Yukarıda mevzubahis yaptığımız iki maddede de gördüğümüz kadarıyla Hz. Peygamber’in Tevrat ve İncil’le benzerlik arz eden ifadeleri Kitab-ı Mukaddes’ten okuduğu ya da Yahudi âlimlerinden işitmiş olma ihtimali ispatlanamayan asılsız birer iddia olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konudaki kanaat ve görüşlerin daha ziyade insanlığın ortak paydası ve vahiy kaynağının birliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.”²⁰⁴

Ancak bu konuda faklı düşünenler de yok değildir. Nitekim Hz. Peygamber’in Kitab-ı Mukaddes’i biliyor olması ve yaşıadığı coğrafyanın bir kültürü olarak bunları tekrarlamış olması ihtimali üzerinde duran araştırmacılar da vardır:

“Hz. Peygamber, Tevrat ve İncil’i incelememiş ve direkt olarak bu ikisinden herhangi birşey aktarmamıştır. Ancak Allah Rasûlü Yahudi ve Hristiyanların da yaşıadığı bir coğrafyada yaşıadı. Bu nedenle, Eski Ahit ve Yeni Ahit’te geçen hikmetli sözleri ve anekdotları, Araplar gibi onun da biliyor olması ve Kur’an vahyi dışında kendi yetiştirdiği coğrafyanın kültürü olarak bunları yinelemiş olması muhtemeldir.”²⁰⁵

Yukarıdaki görüşün değerlendirilmesi sadedinde Hıdır, Hz. Peygamber’in Tevrat ve İncil’den yaptığı nakilleri Kitab-ı Mukaddes’ten okuduğu ya da Yahudi âlimlerinden işitmiş olma ihtimalini şu ifadelerle kritik etmiştir:

“Hz. Peygamber’in (mektubun fi’t-Tevra/Tevrat’ta şöyle yazılıdır) diye bizzat kaynak göstererek Tevrat’tan nakilde bulunmuş olması, Kitab-ı Mukaddes’in İslâm’ın ilk yıllarında Arapça’ya tercüme edilmediği gerçeği ile birlikte düşünıldüğünde O’nun bu rivâyetleri Kitab-ı Mukaddes’in asli dillerinden (İbranice, Suryanice veya Yunanca) okuduğu gibi bir sonuç çıkar ki, Hz. Peygamber’in bu dilleri bilmediği hakikati, buna engeldir.”²⁰⁶

²⁰³ Karacabey, Salih, “İsrailiyyat’ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahi Mesajın Birliği Meselesi”, *UÜİFD.*, XII, sy: ,1 s. 100, Bursa 2003.

²⁰⁴ Bu hususta bkz. Kiraz, Celil, “Peygamberlerin Mesajlarındaki Birlik ve Bütünlük”, *UÜİFD.*, X/2, s. 241-257, Bursa 2001.

²⁰⁵ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 478.

²⁰⁶ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 529, 530.

Sözlü olarak da telakki etmediğiyle ilgili görüşü birinci iddianın sonunda dile getirmiştik.

Bizim incelediğimiz rivâyetlerin büyük bir bölümünü de içeren *Ehâdisü'l-enbiyâ* bölümünün genel muhtevası, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi ilahi kaynaklı dinlerin de ortak olduğu bir mirastır. Ancak Kütübü sitte musannefatı içerisinde tek örneğini Buhârî'de gördüğümüz *Bed'ül-halk* bölümü içerdiği bir takım kozmolojik ve metafizik muhtevası sebebiyle *Ehâdisü'l-enbiyâ* bölümünden ayrılmaktadır. Özellikle bu iki bölüm müsteşriklerin ilgi odağı olmuş ve bu bölümlerdeki hadislerin Kitab-ı Mukaddes'e ait kıssa ve hikâyelerin Talmud ve Midraş'ta bulunan efsanevi nitelikli bilgilerle desteklenerek nakledildiğini ileri sürerek, bu hadislerin kaynağını Yahudi kültüründe aramışlardır.²⁰⁷

Her şeyden önce şunu ifade etmek gerekir ki bu bölümler, içinde bulundurdıkları hadislerin muhtevası bakımından Hz. Peygamber'in kendi rey ve ictihadı ile ifade edemeyeceği niteliktedir. Şu halde bu muhtevadaki bilgiler onun vahiy ve ilham yoluyla aldığı bilgiler olmalıdır. Peygamberlerin kıssaları gibi geçmişten haber veren rivâyetlerin hadis tekniği açısından değerlendirmeleri yapılmak kaydıyla bazı araştırmacılar tarafınan bu tür haberlerin vahiy ve ilham kaynaklı olma vasfına işaret edilmiştir.²⁰⁸

İsrâiliyyat olarak adlandırılan birtakım mevzu/uydurma rivâyetleri bahane ederek temel ve güvenilir hadis kaynaklarında bulunan ve hadis usûlü açısından yapılan tedkik neticesinde sahih ve hasen gibi makbul rivâyetlerin, Kitab-ı Mukaddes'teki birtakım bilgilerin 'hadis şekline sokulmuş' olabileceğini söylemek, son derece dayanaksız, yanlış ve tahminden öteye geçmeyip ilmi gerekçelere dayanmamaktadır.²⁰⁹

Bütün bu iddiaların genellikle 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında dillendirildiğine dikkat çekilmektedir. Bu yaklaşımda ise müsteşriklerin kendi kutsal kitaplarına uyguladıkları metin tenkidi yönteminin etkileri görülmektedir.²¹⁰ Kur'ân'ın

²⁰⁷ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 566, 567.

²⁰⁸ Mesela bkz. Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 74; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 561, 567; Kutlay, a.g.m., s. 39, 40.

²⁰⁹ Mesela bkz. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 177.

²¹⁰ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 481-500. Özellikle bizim çalışmamızla doğrudan alakalı olarak Buhârî'nin *Bed'ü'l-halk ve Ehâdisü'l-enbiyâ* bölümlerindeki rivâyet ve kıssaları kastederek "Bu bölümlerde bulunan rivâyetlerdeki kıssalar, esasen Talmud ve Midraş'ta bulunan hikâye ve kıssaların yansımasıdır." demiş; ne var ki o, bu iddiasını detaylandırmamış ve sadece bu bölümde

bu gibi iddialara çeşitli yönlerden cevap verdiğini ve durumun iddia edildiği gibi olmadığını daha önce ifade etmiştik.²¹¹

İncelediğimiz kıssaların bir kısmında bunların Hz. Peygamber’e bildirilmesinin vahiyle irtibatına dair bilgiler yer almakta ve rivâyetlerde bunu ifade eden değişik lafızlar dikkat çekmektedir. Konuyla irtibatlı olarak rivâyetlerde anlatılanların bir şekilde vahiyle irtibatının kurulması, Cibrîl’in ifade edilmesi veya vahiy olduğunu çağrıştıracak kelimelerin kullanılması da konu üzerinde ayrıca durmayı gerektirmektedir.²¹² Bu anlamda Hz. Peygamber’den nakledilen kıssalara baktığımızda konunun birkaç misalle izahı meselenin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Tespitlerimiz çerçevesinde bu meseleyi birkaç maddeyle özetlemek yerinde olacaktır:

3.3.1.1. Kıssanın İsrâ ile İrtibatlı Olarak Bildirilmesi

Araştırmamıza kaynak teşkil eden kıssaların büyük bir kısmında onların vahiyle irtibatı hakkında herhangi açıklayıcı bilgi yer almayıp sadece kıssanın metni bulunurken, diğer bir kısmında Hz. Peygamber’in söz konusu ettiği kıssayı kaynağı itibarıyla Cibrîl’e izafe ettiğini görmekteyiz.

İncelediğimiz rivâyetlerden “*Firavun’un Kızının Bakıcısı*” Kıssası hakkında önemli bilgiler söz konusudur. Bu anlamda ilgili kıssanın girişinde verilen bilgi oldukça dikkat çekicidir:

(لَمَّا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي أُسْرِيَ فِي فِيهَا، أَتَتْ عَلَى رَائِحَةٍ طَيِّبَةٍ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ، مَا هَذِهِ الرَّائِحَةُ الطَّيِّبَةُ؟ فَقَالَ: هَذِهِ رَائِحَةُ مَا شِطَّةَ)

(ابْنَةُ فِرْعَوْنَ وَأَوْلَادُهَا) “*İsrâ gecesi yolculuk yaptırıldığında çok güzel bir koku aldım. Cibrîl’e:*

– *Bu hoş koku nedir? diye sordum. Cibrîl:*

– *Bu Firavun’un kızının bakıcısı ve onun çocuklarının kokusudur, dedi.”*

Rivâyetin sahabî râvisi İbn Abbâs ve -her ne kadar zayıf olarak da gelse- Übey b. Ka’b rivâyetinin ortak noktası Rasûlullah’ın ilgili kıssaya İsrâ gecesi tanıklık etmesi ve kıssa hakkında kendisine bilgi verenin vahiy meleği Cebrâil olmasıdır. Bu anlamda bilgi kaynağı bakımından kıssa ayrı bir önem arz etmektedir. Verilen bilgiye göre Hz. Peygamber İsrâ gecesi, yolculuğu esnasında kendisini mest eden bir koku duymuş ve

bulunan Hz. Musa’nın ölüm meleğinin gözünü çıkardığı kıssayı da buna delil getirip Yahudi kültürü ile birebir irtibatını kurmuştur. Bkz. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 563.

²¹¹ Bkz. Kıssa-Mitoloji İlişkisi.

²¹² Tatlı, *Cibrîl Hadisi*, s. 55.

bunun mahiyetini yol arkadaşı Cebrâil'e sormuştur. O da söz konusu kıssayı nakletmiştir. Söz konusu rivâyeti Beyhakî'nin (ö. 458/1066) peygamberliğin delillerinden olmak üzere nakletmesi²¹³ de bu görüşü desteklemektedir.

3.3.1.2. Kıssanın “Bana arz edildi” ve “Bana gösterildi” Lafzıyla İfade Edilmesi

Çalışmamızın *İkinci Bölümü*'nde incelediğimiz kıssalardan “*Kediye Eziye Eden Kadın*” Kıssası aynı zamanda, sahabeden Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs, Câbir b. Abdullah ve Esmâ bnt. Ebû Bekr'in küsûf veya hüsûf²¹⁴ namazı hakkındaki rivâyetinin sonunda yer almaktadır. Bu rivâyetlerde kıssadaki kadın hakkında bazı bilgilere rastlanmaktadır. Abdullah (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.) döneminde güneş tutulması olduğunu²¹⁵ ve bu sebeple O'nun küsûf namazı kıldırıldığını haber vermiştir. Namazdan sonra ise kendisine cennet ve cehennem arz edildiğini bildirmiş; cehennemle ilgili manzaralardan bahsederken de bu kadınla ilgili “*Cehennemde kedisi sebebiyle azap edilen Himyerî, siyah uzun bir kadın gördüm. O kadın kedisini bağlamış ve ona ne yiyecek ne su vermiş ne de onu salmış ki birtakım haşerat yesin. Nihayet kedi ölmüş.*”²¹⁶ bilgisini vermiştir.

Câbir b. Abdullah rivâyetinin bir kısmı Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs rivâyetiyle aynı muhtevâda olup²¹⁷ Câbir, namazdan sonra Rasûlullah'ın cennet ve cehennem kendisine arz edildiğini bildirmiştir. Yine rivâyette dikkat çeken bir ayrıntı olarak Hz. Peygamber (ﷺ) bu manzaraların kendisine namazda gösterildiğini ifade

²¹³ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 389.

²¹⁴ Rivâyette (تَخَسَّفَتِ الشَّمْسُ) ifadesi yer almaktadır. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XXIII, 261 (no: 15018). Muhakkik Şuayb el-Arnâvût hadisin sıhhati hakkında: “Hadis sahihtir. Bu isnâd ise Müslim'in şartına göre sahihtir.” demiştir.

²¹⁵ Rivâyetlerden birinde güneş tutulmasının Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün olduğu bildirilmiş (mesela bkz. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Dâru'l-l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 54 (no: 273); Ahmed, *Müsned*, XI, 453 (no: 6868), XI, 651 (no: 7080); Abdurrezzak, *Musannef*, III, 103 (no: 4938); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, II, 217 (8304)), diğer birtakım rivâyetlerde ise bu bilgiye yer verilmemiştir. Hz. Peygamber döneminde küsûfun biri Mekke, ikisi Medine olmak üzere üç defa vuku bulduğu, bunlardan ilkinin 2 Eylül 620 salı günü Mekke'de, ikincisinin 21 Nisan 627'de, üçüncüsünün ise Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün 27 Ocak 632 Pazartesi saat 9.42'de meydana geldiği belirtilmektedir. (Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Apaydın, Mehmet, *Rasûlullah'ın Günlüğü Medine Dönemi Yeni Kronoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 96, 97. Küsûf rivâyetlerinin değerlendirilmesi ile ilgili bkz. Karataş, Mustafa, *Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri*, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 36 sy. 2, ss. 77-84, Ankara 2000; Coşkun, Selçuk, “‘Bana Arzulundu’ Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadisler ve Anlamı”, *AÜİFD*, sy. 29, ss. 43-69, Erzurum 2008.)

²¹⁶ Bkz. Ahmed, *Müsned*, XI, 21 (no: 6483), XI, 373 (no: 6763); Nesâî, *Küsûf* 14 (1482), 20 (1496); İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 79 (2838), XII, 439 (5622). *Müsned* ve *Sahîh*'in muhakkiki el-Arnâvût söz konusu rivâyetlerin sıhhati hakkında: “Hadis sahihtir.” demiştir.

²¹⁷ Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, III, 311 (no: 1861); Ahmed, *Müsned*, XXII, 308 (14417), XXIII, 261 (no: 15018); Müslim, *Küsûf* (904); İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 315 (no: 1381).

etmiştir.²¹⁸ Ancak cehennem manzaraları arz edilirken bir önceki Abdullah rivâyetinden farklı olarak bu rivâyette “... İsrâiloğulları’ndan bir kadını kendi kedisi sebebiyle azap edilirken gördüm”²¹⁹ ve “...bağlayıp aç bırakması sebebiyle ölen kedinin sahibini gördüm.”²²⁰ şeklinde bu arzın bir görme olduğu ifade edilmiştir.

Esmâ bnt. Ebû Bekr rivâyetinde ise sadece kadından bahsedilmekte diğer iki rivâyette olduğu gibi, kıssadaki kadın hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.²²¹ Bu rivâyette (قَدْ دَنْتُ مِئِي الْجَنَّةِ) ve (وَدَنْتُ مِئِي النَّارِ) lafızları yer almaktadır. Hz. Peygamber kendisine gösterilen cennet ve cehennem manzaralarını öyle canlı anlatır ki, onun müşahedesinde insan olayı sanki bizzat yaşamaktadır. Bu anlamda Hz. Peygamber’in sem‘iyyata dair ahiret ahvalinden olan cennet-cehennem hakkında bilgi vermesi, bu anlatılanların vahiy mahsulü olmasını zorunlu kılar.

Aynı şekilde 25. kıssa olan “*Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam*” ve 33. kıssa olan “*Fakire Kolaylık Gösterip Zengine de Mühlet Veren Kimse*” kıssalarının²²² da vahiyle irtibatlı bir mahiyette geldiğine şahitlik etmekteyiz. Huzeyfe (r.a.) Ebû Bekr’den (r.a.) naklettiği rivâyete göre Ebû Bekr, Hz. Peygamber’in sabah namazını kıldıktan sonra kuşluk vaktine kadar oturduğunu ve gülümsediğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Ebû Bekr (r.a.) Hz. Peygamber’e gülümsemesinin sebebini sormuş, o (s.a.) da (نَعَمْ غُرِضَ عَلَيَّ مَا هُوَ كَائِنْ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا، وَأَمْرِ الْآخِرَةِ، فَجُمِعَ الْأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ) “Evet, dünya ve âhirete dair olmuş ve olacaklar bana arz edildi. Nihayet öncekiler ve sonrakiler bir araya getirildi” ifadesinde görüldüğü üzere kendisine bazı manzaraların gösterildiğini ifade ettiği uzunca rivâyetin sonunda bu iki kıssa yer almaktadır.²²³ Yukarıdaki rivâyetlerle aynı mahiyette olduğuna tanıklık ettiğimiz bu rivâyet de, aslında söz konusu kıssaların Hz. Peygamber’e (s.a.) bir manzara şeklinde izlettirildiği izlenimini vermektedir.

İslâm âlimleri hadislerde, normal tarih bilgisi vasıtalarının sınırlarını aşan dünyanın ve mahlûkatın yaratılışı, geçmiş peygamberlerle ilgili bilgi bulunduğunu;

²¹⁸ Ahmed, *Müsned*, XXII, 308 (14417).

²¹⁹ Müslim, *Küsûf* 9 (no: 904).

²²⁰ Müslim, *Küsûf* 10 (no: 904).

²²¹ Buhârî, *Ezan* 90 (no: 745).

²²² *Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam* ve *Fakire Kolaylık Gösterip Zengine Mühlet Veren Kimse* Kıssası.

²²³ Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 193 (no: 15). İlgili rivâyetin kaynakları hakkında bkz. s. 348 977. dipnot.

bunların ise ancak vahiyle bilinebileceğini belirtirler. Bu konularda vârid olan rivâyetlerin ise uzmanlarınca hadis usûlü açısından incelenmesi ve yapılan tetkik neticesinde sıhhati hakkında karar verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Muasır araştırmacılardan Hüseyin ez-Zehebî de Kur'ân ve hadislerde geçen bir kısım kıssaları zikrettikten sonra, onların mahiyeti hakkında şu bilgilere yer vermiştir: “Gerek Kur'ân'da ve gerekse (sahih) hadislerde geçen Ehl-i kitaba ve diğer geçmiş ümmetlere dair kıssaların tamamı hakır, doğrudur. Bunlar batılın hiçbir şekilde içine karışmayacağı vahiylerdir.”²²⁴

Nebevî kıssaları çalışan çağdaş araştırmacı Muhammed b. Hasen ez-Zîr de bu konudaki görüşlerini şu ifadelerle belirtmiştir:

“Bütün bu kıssalar bizzat vuku bulmuş tarihî kıssalardır. Allah Rasûlü (s.a.) Allah'tan aldığı vahiy yoluyla bunları -kıssaları- bize haber vermiştir. Yoksa bunlar temsil değildir. Rasûlullah bunları vakıa siyakında sevk etmiştir. Eğer bunlar temsil olsaydı bunları temsil siyakında getirirdi.”²²⁵

Böylece kıssaların mahiyetini ortaya koyduktan sonra onların kaynaklarda nasıl bir tasnife tâbi tutulduklarını incelemek yerinde olacaktır.

3.3.2. Kıssaların Tasnifi

Gerek Kur'ân kıssaları gerekse hadislerde geçen kıssaları inceleyen çalışmalarda kıssaların müellifin bakış açısına bağlı olarak çeşitli şekillerde tasnif edildikleri görülmektedir. Bu tasnife etki eden faktörlerin başında da kıssaların bir gerçekliği var mıdır, yoksa onlar hayalî birtakım kurgular mıdır, sorularıdır.

Kaynakları incelediğimizde Kur'ân'da anlatılan kıssalar başta olmak üzere Hz. Peygamber'in anlattığı kıssaların temsilî olup olamayacağı tartışılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konular, son zamanlarda tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle Kur'ân kıssaları bağlamında Muhammed Ahmed Halefullah'ın *el-Fennü'l-kasasî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli²²⁶ çalışmasını burada zikretmek yerinde olacaktır. Zira söz konusu çalışmanın yapıldığı 1950'li yıllarda tez sahibinin kariyerini elden alma ve

²²⁴ Zehebî, *İsrâiliyyât*, s. 74.

²²⁵ Zîr, *el-Kasas fî'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 351.

²²⁶ Bkz. Halefullah Muhammed Ahmed, *el-Fennü'l-kasasî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut 1999. Eserin ilk baskısının 1951 yılında yapıldığı ve 1999'da yapılan baskının da 4. baskı olduğuna göre, bu iki tarih aralığında iki baskısının daha yapıldığı anlaşılmaktadır.

üniversiteden ihraçtan irtidat ile suçlamaya varana kadar birtakım infialleri de beraberinde getirdiğini Karataş ifade etmiştir.²²⁷ Yapılan bu tez sonrasındaki dönemlerde de söz konusu çalışmaya atıflarda bulunularak kıssaların hayalî olup olamayacağı üzerindeki tartışmalar devam etmiştir.

Konumuz itibariyle çalışmamıza kaynaklık eden söz konusu kıssalar açısından “kıssanın temsili/kurgusal olup olamayacağı” meselesinin tedkik edilmesi gerekmektedir.

Konuyla ilgili kaynakları incelediğimizde çeşitli tasnif ve taksimlerle karşılaşmaktayız. Bu konudaki çalışmalara baktığımızda kıssaları *Tarihsel Kıssalar*, *Temsilî Kıssalar* ve *Mitolojik Kıssalar* şeklinde üçe ayıranlar²²⁸ olduğu gibi Hz. Peygamber’in *Başına Gelen Kıssalar*, *Temsilî Kıssalar* ve *Gaybî Kıssalar* olmak üzere üçe; *Gaybî Kıssaları* ise kendi içinde *Tarihî Kıssalar*, *Gelecekle İlgili Kıssalar*, *Diriliş ve Ahiretle İlgili Kıssalar*, *Gayb Âlemi Hakkındaki Kıssalar*²²⁹ şeklinde taksim edenlerin bulunduğu görülmektedir. Bazı kaynaklarda ise *Tarihî Kıssalar*, *Temsilî Kıssalar* ve *Tarihî ve Temsilî Kıssalar* olmak üzere her iki kısma türünü mezc ederek ve kıssaları *Uzun Kıssalar* ve *Kısa Kıssalar* şeklinde tasnif edenler de olmuştur.²³⁰ Ayrıca bu sınıflandırmaları başlıkları daha da azaltarak *Tarihî Kıssalar*, *Temsilî Kıssalar* ve Hz. Peygamber’in *Şahsiyle ilgili Kıssalar*²³¹ şeklinde değerlendirenler olmuştur. Yine nebevî kıssaları çalışan Aşkar, çalışmasında 57 kıssaya yer vermiş ve bunları konularına göre 5 başlık altında değerlendirmiştir.²³²

Yukarıda verdiğimiz bilgiler çerçevesinde konunun tartışılması ve incelediğimiz kıssaların da bu anlamda değerlendirilmesinin uygun, hatta gerekli olduğu kanaatindeyiz.

3.3.2.1. Tarihî/Vâkıî Kıssalar

Tarihî Kıssalar başlığına öncelikli olarak yer vermemiz, hem incelediğimiz kaynakların ortak paydası hem de genellikle birinci sırada bu başlığa yer verilmiş

²²⁷ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 157-182.

²²⁸ Halefullah Kur'an kıssalarını bu üç başlık altında tasnif etmiştir. Bkz. Halefullah, *el-Fennü'l-kasasî*, s. 152, 153; ayrıca ilgili bölümlerin tahlili için bkz. Karataş, *Muhammed Halefullah*, s. 295-350.

²²⁹ Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 332, 332-372.

²³⁰ Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 71-85.

²³¹ Cirit, *Halkın İslâm Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, s. 76-79.

²³² Aşkar, *Sahîhu'l-kasasî'n-nebevî*, s. 19-321. Aşkar yukarıda ifade ettiğimiz tasnifata değinmemiş; daha ziyade kıssaları konularına göre bölümlendirmiştir.

olması sebebiyledir.²³³ Zira bu başlık altında, özellikle çalışmamızın ikinci bölümünde inceleme konusu yaptığımız rivâyetler değerlendirilecektir.

Hiz. Peygamber tarafından anlatılan kıssalar yaşanmış, gerçek kıssalar mıdır, yoksa hayal ürünü, kurgusal, hayatla bir irtibatı olmayan hayalî bir mahiyet mi arz etmektedirler?

Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla incelediğimiz birtakım kıssaların²³⁴ başlangıçlarında veya devamında herhangi bir bilgi yer almayıp, kıssada yer alanların (رجل) *bir adam*, (امراة) *bir kadın* ve/veya (نبي) *bir peygamber* gibi nekre/bilinmez olarak geldiği görülmektedir. Hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan ve kıssa siyakında nekre olarak gelen bu bilgilerin bir kısmının peygamberlerle ilgili olduğunu tespit etmekteyiz. Bu kıssaların bir kısmında peygamberlerden bahsedilmekte, ancak onların hangi peygamber ve kavimlerinin kimler olduğu hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Örneğin *Ümmetinin Durumuna Şaşıran Peygamber* Kıssası'nda (إِنَّ نَبِيًّا مِنْ) ²³⁵ *Peygamberlerden biri* ifadesiyle başlamakta ve bu kıssaya konu olan peygamber ve onun ümmetinin kim olduğu hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. (نَزَلَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ) ²³⁶ *Bir peygamber ve Karınca* ve (يَكِي نَبِيًّا) ²³⁷ *Kavmi Tarafından Eziyet Edilen Peygamber* kıssalarında aynı şekilde söz konusu peygamberler ve ikinci kıssada bahsi geçen peygambere eziyet eden kavmin hangi kavim olduğu hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Kıssaların diğer bir kısmında ise kıssada bahsedilen birtakım şahıslar, kim oldukları belirtilmeksizin nekre olarak yer almaktadır. Burada konuyla ilgili verilecek misalin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Ashâbu Uhdûd Kıssası'nda (مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ) ifadesiyle bir kraldan bahsedilmekte ancak bu kralın kim olduğu belirtilmemektedir. Aynı şekilde söz konusu kralın bir kâhini olduğu belirtilmekte ve onun hakkında da bir bilgi verilmeyip (كَاهِنٌ) şeklinde

²³³ Mesela bkz. Karataş, *Muhammed Halefullah*, s. 295; Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 355; Cirit, *Halkın İslâm Kaynakları*, s. 76.

²³⁴ Mesela bkz. 1., 12., 28., 30., ve 31. Kıssa.

²³⁵ Bkz. "Ümmetinin Çokluğuyla Gururlanan Peygamber" Kıssası.

²³⁶ Bkz. "Bir Peygamber ve Karınca" Kıssası.

²³⁷ Bkz. "Kavmi Tarafından Eziyet Edilen Peygamber" Kıssası.

nekre olarak gelmektedir. Yine kıssadaki genç (غلام), rahip (راهب) ve a'mâ da (أعمى) daha önce ifade ettiğimiz şekilde nekre olarak yer almaktadır.

Kıssaların çoğunluğunda ise ya kıssanın başında yer alan peygamber isminden veya zikredilen kavim adından mezkûr kıssa hakkında bir bilgi söz konusu olabilmektedir ki, bu anlamda sadece (يٰٓاَيُّهَا الْاِسْرَائِيلُ) *İsrâiloğulları*'ndan bahsedildiğini tespit etmekteyiz. Yine dikkat çeken önemli noktalardan biri de kıssalarda ismi zikredilen peygamberlerin ki, tek istisnası Hz. İbrahim'dir, İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberler olmasıdır.²³⁸

Bütün bu değerlendirmelerden sonra kıssaların başlarında hem *İsrâiloğulları* bilgisinin yer alması hem de kıssalarda mezkûr peygamberlerin ismen zikredilmiş olmasının anlamı ne olabilir? Bunun yanı sıra *Ashâbu Uhdûd* ve Hz. Musa ile Bilge kişi *Kıssası*'nın Kur'ân'da zikredilmesinin yanında Hz. Peygamber'in hadisinde de yer alması; özellikle Hz. Musa ile Hızır Kıssası Kur'ân ile mutabakatı açısından ifade edilmeye değerdir. Kanaatimizce bütün bunlar söz konusu kıssaların bir gerçeğe müstenit olup geçmişte meydana gelmiş olabileceğini göstermektedir.

Kaynakları incelediğimizde, tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'den nakledilen kıssalar hakkında belki de en detaylı ve şumüllü çalışmanın Muhammed b. Hasen ez-Zîr'in kendi ifadesiyle 139 kıssaya yer verdiği *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî* adlı çalışma olduğunu görmekteyiz.²³⁹ Müellif *Temsîlî Kıssalar* başlığı altında meselleri verdikten sonra onların mahiyeti hakkında:

“Bunları kıssaların arasına katmakla isabetli mi davrandım yoksa hata mı ettim, bilmiyorum.”²⁴⁰ demiştir.

Dolayısıyla müellif buradaki kavram kargaşası hakkında bu ifadeyi kullanmaktan kendini alamamıştır. Akabinde çeşitli vesilelerle bunun münakaşasına giren müellif, kendinden önceki çalışmaları değerlendirmiş ve bazı tarihî kıssaların temsîlî kıssa olarak kabul edildiğini;

²³⁸ Bkz. Hz. İsa ve Hırsız, Hz. Süleyman'ın Temennisi, İki Kadının Çocuk İddiası (Bu kıssada hem Davud (a.s.) hem de Süleyman (a.s.) birlikte zikredilmektedir.), *Allah'ın Hz. Eyyüb'e Nimeti* ve Hz. Musa ile ilgili kıssalar.

²³⁹ Heyet, *Hadislerle İslam*, DİB. Yayınları, I-VII, Ankara 2014, s. 108. Müellif eserinde 139 kıssa topladığını ifade etmektedir. Bkz. Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 387.

²⁴⁰ Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 350.

“İsrâiloğullarından İmtihan Edilen Üç arkadaş, Allah’ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kişi, Katil’in Tövbesi Kıssası”²⁴¹ temsîlî kıssa olarak kabul edilmiştir.”²⁴² sözüyle belirtmiştir.

Onların, söz konusu kıssaları içerdikleri muhteva itibariyle vâkiî kıssalar olmayıp mesel olarak kabul ettiklerini dile getiren müellif kendi görüşünü şu ifadelerle net bir şekilde ve müdellel olarak ortaya koymuştur:

“Ancak gayet açıktır ki, bütün bu kıssalar bizzat vuku bulmuş tarihî kıssalardır. Allah Rasûlü (s.a.) Allah’tan aldığı vahiy yoluyla bunları bize haber vemiştir. Yoksa bunlar temsil değildir. Rasûlullah bunları vakıa siyakında sevk etmiştir. Eğer bunlar temsil olsaydı bunları temsil siyakında getirirdi.”²⁴³ diyerek temsil ile kıssanın şeklî yapısının da farkına dikkat çekmiştir ki, biz buna daha önce değinmiştik.²⁴⁴ Bundan sonra kıssanın vâkî olma vasfına dikkat çekerek sözlerine şöyle devam etmiştir: “Ancak o (s.a.) kıssaların meydana gelmiş/gerçekleşmiş olduklarını açıkça bildiriyor ki o (s.a.), sözünde hem sâdık/doğru sözlü hem de masdûk/sözü doğrulanmıştır. Bunun da ötesinde -Rasûlullah- bu kıssaları bilinen bir kavme nispet ediyor ki, onlar da İsrâiloğulları’dır. İşte bütün bu örneklerde görüldüğü üzere söz konusu kıssaların girişlerinde yer alan bilgiler, onların geçmişte vukû bulmuş birtakım toplumların yaşadığı olaylar olduğunu kesin bir şekilde göstermektedir. ...Aynı zamanda onların mesel olmadığı da tam olarak anlaşılmıştır.”²⁴⁵

Kaynaklarda, bizim *İkinci Bölüm*’de söz konusu ettiğimiz kıssalardan “*Mağarada Üç Güzel İnsan, Rahip Cüreyc ve İmtihani, Bebeğin Olaylara Vukufiyeti ve Konuşması, İsrâiloğulları’ndan İmtihan Edilen Üç Arkadaş, Ashâbu Uhdûd, Kâtil’in Tövbesi*” kıssaları zikredilerek “tarihî olaylar ilk anda dikkati çeken en uygun örneklerden birkaçıdır.”²⁴⁶ şeklinde ifade edilmiştir.

Yine “*Bir Küp Altın, Allah’ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kimse, Bahçeyi Sulayan Bulut, Yakılıp Küllerinin Savrulmasını İsteyen Adam, Ölmek için Acele Eden Kimse, Köpeğin Susuzluğunu Gideren Kimse ve Kediye Eziyet Eden Kadın*” Kıssaları sayılmış; akabinde de bu kıssalar hakkında:

²⁴¹ Söz konusu kıssalar burada anlaşılsın ve onlara ulaşılması kolay olsun diye çalışmamızdaki isimlerle zikredilmiştir. Mezkûr eserde ise aynı rivâyetler müellif tarafından farklı isimler veya rivâyetin baş kısmıyla zikredilmiştir. Bkz. Zîr, *el-Kasas fi’l-hadîsi’n-nebevî*, s. 351-353.

²⁴² Zîr, *el-Kasas fi’l-hadîsi’n-nebevî*, s. 352, 353.

²⁴³ Zîr, *el-Kasas fi’l-hadîsi’n-nebevî*, s. 351.

²⁴⁴ Bkz. Kıssa-Mesel ilişkisi.

²⁴⁵ Zîr, *el-Kasas fi’l-hadîsi’n-nebevî*, s. 352.

²⁴⁶ Cirit, *Halkın İslâm Kaynakları*, s. 77.

“...oldukça kısa buna karşılık İslâmî bir inancı veya düşünceyi etkili bir biçimde ortaya koyan eğitici mahiyette pek çok tarihî kıssa da kaynaklarda zikredilmektedir.”²⁴⁷ denilerek, söz konusu kıssaların tarihî bir vâkıa ve doğru olma yönüne değinilmiştir.

Hiz. Peygamber’den nakledilen birtakım kıssaları zikrettikten sonra Abdulfettâh Ebû Gudde onların mahiyetleri hakkındaki vâkıî ve doğru olmaları hususunda:

“Yaşanmış olan bu kıssalar ve doğru haberler insanı doğru istikamete ve hayra teşvek etmekte, şerden sakındırmakta ve ikaz etmektedir.”²⁴⁸ diyerek bu konudaki kanaatini dile getirmiştir.

Buraya kadar elde edilen bilgilerden hareketle söz konusu kıssaların temsîlî veya tarihî/vâkıî olmasında değerlendirilen rivâyetlerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hiz. Peygamber’den nakledilen “*Ashâbu Uhdûd*” ve “*Musa-Hızır*” kıssalarının Kur’ân’da yer alması da bu konuda önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.3.2.2. Temsîlî Kıssalar

Nebevî kıssaların tasnifinde göz önüne alınan ayrımlardan biri de temsîlî kıssalardır.

Kaynaklarda Nebevî kıssalar konusundaki en ciddi, detaylı ve şumüllü çalışmanın Muhammed b. Hasen ez-Zîr’e ait olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Zîr’in kendi ifadesiyle mezkûr eserinde 139 kıssaya yer verdiğini, bu rivâyetlerin yer aldığı başlıklardan birinin de *Temsîlî Kıssalar* olduğunu belirtmiştik. Onun, *Temsîlî Kıssalar* başlığı altında meselleri verdiğini görmekteyiz.

Temsîlî Kıssalar başlığı altındaki rivâyetleri incelediğimizde ki, bu konunun başında Kur’ân’dan örnekler vermiş, hemen akabinde de Hiz. Peygamber’in hadislerini getirmiştir; hem Kur’an’dan hem de nebevî kıssalardan verilen örneklerin hepsinin (مثل... كمثل) kalıbında ve mesel siyakında yer aldığı tespit edilmektedir.²⁴⁹

Aynı şekilde bu meseleye değinilen kaynakların bir kısmında, bizim de az önce ifade ettiğimiz hususa değinilmiş ve “Bunlar, mahiyet itibariyle kıssadan daha ziyade “meselleri” ilgilendirmekle beraber, teşbih ve kıyas yoluyla eğitici, öğretici, öğüt ve

²⁴⁷ Cirit, *Halkın İslâm Kaynakları*, s. 77, 78.

²⁴⁸ Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Bir Eğitimci Olarak Hiz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 174.

²⁴⁹ Zîr, *el-Kasas fî'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 344-352.

ibret verici birtakım hadiselerin tasvirlerinden ibaret olması yönüyle temsîlî kıssalar olarak değerlendirilebilir.”²⁵⁰ ifadesi kullanılmıştır. Dikkat edilirse burada da *Temsîlî Kıssalar* başlığı altında yer alan rivâyetlerin mesel olduğu ifade edilmiştir. Aynı zamanda bunların mesel oldukları müellif tarafından da ikrar edilmiş, devamında yer alan “teşbih ve kıyas yoluyla” diyerek de meselin temel iki unsuruna vurgu yapılmıştır.²⁵¹ Dolayısıyla kanaatimizce açık ve net bir şekilde buradaki sınıflandırmada bir kavram kargaşası yaşandığı anlaşılmaktadır. Nitekim mesellerde sözün manasının doğru veya yanlışlığından ziyade teşbihteki kifayetine ve benzetme yönüne dikkat edilmektedir. Meseller hakikatte vuku bulup bulmadığına bakılmaksızın, tezkir, vaaz, teşvik, tasvip, kınama veya ibret için kastedilen mananın akla yakınlaştırılması, soyutun somutlaştırılması ve anlamın hissedilir derecede tasviri gibi birtakım gayeleri gerçekleştirmek maksadına hizmet etmektedir. Bununla birlikte özellikle Kur’ân’da kıssalar siyâkında meseller, kelime anlamları çerçevesinde ibret, örnek ve ders çıkarma anlamında birçok defa kullanılmıştır.²⁵²

Temsîlî Kıssalar başlığı altında sekiz kıssadan söz eden müellif, bunları belirlerken ölçüsünün (مثل...كمثل) kalıbı olduğunu ifade etmiştir ki,²⁵³ bu kalıp kıssaların değil mesellerin kalıbıdır.

Hülâsa netice itibarıyla bunların kısâsa değil mesel oldukları anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu çalışmadaki örneklerin incelenmesi, örnekler üzerinde düşünülüp üslûp ve kalıplarının göz önünde bulundurulmasının konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda Allah’ın kulunun tövbesine sevinmesinin, çölde binitini kaybedip de daha sonra bulan kişinin durumuna; yaşadığı toplumda kötülüklere aldırış etmeyenlerin durumunun aynı gemide yolculuk yapıp da gemiyi delenlere müdahale etmeyenlere benzetilmesi... vs. gibi verilen örneklerde

²⁵⁰ Zîr’in mezkûr eserini değerlendiren Cirit kanaatini bu şekilde belirtmiştir. Bkz. Cirit, Hasan, *Halkın İslâm Kaynakları*, s. 78. Aynı zamanda müellif bu bilgiye düştüğü dipnotta mesellerin çeşitleri ve temsîlî kıssalar hakkında kaynak vermesi ve konu akabinde de “Hz. Peygamber’in mesellerini bir araya getiren veya değişik yönlerden değerlendiren bazı eserler telif edilmiştir. Bunlardan tetkik imkânı bulabildiklerimiz şunlardır” diyerek *Emsâlü’l-hadîs* eserlerini kaynak göstermiştir. Yeri gelmişken şunu da ifade etmek isteriz ki, içinde Hz. Yahya ve İsa’nın (a.s.) ismi geçen ve *Hz. Yahya ve Beş Emir* diye isimlendirdiğimiz, aynı zamanda Tirmizî’nin *Emsâl* bölümünde yer alan rivâyeti her şeyiyle çalışmamıza rağmen söz konusu rivâyetin kısâsa mahiyetinde olmadığına kanaat getirdiğimiz için çalışmamızın kapsamı dışında tuttuk. Ayrıca bkz. Huveynî, Ebû İshâk el-Eserî, *Sahîhu’l-kasasî’n-nebevî*, Mektebetü’s-sahâbe, Cidde 1411, s. 49.

²⁵¹ Zîr, *el-Kasas fi’l-hadîsi’n-nebevî*, s. 350.

²⁵² Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, s. 55, 56. Mesela bkz. Ankebût 29/43, Yâsin 36/13, Zuhruf 43/56, Tahrîm 66/10; ayrıca bkz. Kısâsa-Mesel İlişkisi s. 53-55.

²⁵³ Zîr, *Kasas fi’l-hadîs*, s. 345.

tartışmaya ve şüpheye mahal bırakmayacak bir tarzda, açık ve net olarak bunların mesel oldukları anlaşılmaktadır. Mesel ile kıssanın da farklı kavramlar olduğunu daha önce ifade etmiştik.²⁵⁴

Nebevî kıssaların gruplandırılmasında *Temsilî Kıssalar* başlığı altında yer alan rivâyetlerin mesellerden oluştuğunu; daha doğrusu mesellerin temsilî kıssa şeklinde takdim edildiğini tespit etmekteyiz. Dolayısıyla kavramsal olarak böyle bir kullanımın isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

Bütün bunlarla birlikte dikkatimizi çeken diğer bir nokta da, rivâyetlerin yer aldığı gerek hadis musannefâtında gerekse bunların şerhlerinde incelediğimiz söz konusu kıssaların temsilî olduğuna dair herhangi bir bilginin varlığı tespit edilememiştir. Ancak son dönemde yapılan bazı çalışmalarda kıssaların açıklanma ve yorumlanma noktasında bunların temsilî olduklarını ifade edenlerin de olduğu görülmektedir.²⁵⁵

Netice olarak nebevî kıssaların gruplandırılmasında *Temsilî Kıssalar* başlığı altında yer alan rivâyetlerin mesellerden oluştuğunu; daha doğrusu mesellerin temsilî kıssa şeklinde takdim edildiğini tespit etmekteyiz.

Yukarıda değerlendirdiğimiz iki tasnif dışında kıssalarla ilgili başka tasniflere de rastlamaktayız.

3.3.2.3. Hz. Peygamber'in Yaşadığı Kıssalar

Zîr, *Nebevî Kıssaların Çeşitleri* bölüm başlığı altında yukarıdaki iki tasnif dışında *Hz. Peygamber'in Yaşadığı Kıssalar* şeklinde üçüncü bir tasnif daha yapmıştır. Bu konu başlığı altında isrâ ve mirâc hâdiselerinin de bulunduğu Hz. Peygamber'in yaşadığı birtakım tecrübelerle yer vermiş ve bunların da içinde bulunduğu bazı rivâyetleri kıssa olarak takdim etmiştir.

Öncelikle başlıktan da anlayabildiğimiz kadarıyla bu rivâyetler Rasûlullah'ın şahsî tecrübeleri ve hatıralarıdır. Nitekim *Kıssa Hadis, Haber ve Nebe'* ilişkisini

²⁵⁴ Bkz. Kıssa-Mesel ilişkisi.

²⁵⁵ Mesela bkz. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 322-325; Heyet, *Hadislerle İslam*, I, 106; Erul, *Hadislerin Dili*, s. 192, 217, 289, 293, 295, 302, 311, 314; Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, s. 181-219. Nitekim Görmez'in konu ile ilgili verdiği örnek öncesinde "Aynı problemler temsilî kıssalar için de söz konusu olmuştur" deyip akabinde Allah'ın, kulunun tövbesine sevinmesinin çölde binitini kaybedip de daha sonra bulan kişinin durumuna benzetilmesi örneğini vermesi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi bunların kıssa değil teşbih merkezli temsiller olduğunu göstermesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

incelerken kıssanın bu üç kavramdan farklı olarak sadece geçmiş için kullanılabileceğini ifade etmiştik.²⁵⁶

Buhârî'nin isrâ²⁵⁷ ve mirâc²⁵⁸ olaylarına ve müellifin bu bölümde zikrettiği diğer bazı kıssalara²⁵⁹ *Menâkıb* bölümünde yer vermesi de görüşümüzü destekleyen diğer bir delil mahiyetindedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yaşadığı olayların kıssa olarak nitelendirilmesi kanaatimizce uygun ve isabetli görülmemektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi olay, hatıra, başından geçenler vb. anlamlarda sadece kıssanın kelime anlamı itibarıyla kullanılabileceği kanaatinde olduğumuzu da belirtmek isteriz.

3.3.2.4. Gaybî Kıssalar

Kıssalarla ilgili söz konusu taksimatlarda rastladığımız bir diğer tasnif çeşidi de '*Gaybî Kıssalar*' olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gaybî Kıssalar başlığı altında yer verilen başlıkları incelediğimizde aşağıdaki alt başlıkları görmekteyiz:

İstikbale Dair Kıssalar, Dirilme ve Âhiret Gününe Dair Kıssalar ve *Gayb Âlemiyle İlgili Kıssalar*. Bu başlıkların ortak noktasının ise kaynaklarını vahyin oluşturması olarak ifade edilebilir. Nitekim yukarıda zikredilen başlıkların neredeyse tamamından söz konusu kıssaların istikbalde meydana gelecek olaylarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak *Gayb Âlemiyle İlgili Kıssalar* başlığı kanaatimizce ister mazi ister istikbal olsun bu başlığın her iki zamanı da içine alacak mahiyette olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müellif Zîr, bu anladığımız anlamdan çok daha geniş bir çerçevede "İster çok eski zamanlarda ister hayatın/dünyanın sonu ve sonrasında isterse içinde bulunduğumuz zamanda meydana gelmiş olsun bütün bunlar Allah'ın, Peygamber'ini aşına kıldığı gayb kabîlinden kıssalardır."²⁶⁰ ifadesiyle kanaatini dile getirmiştir.

Gaybın söz konusu başlıkta geçmişle ilgili kısmına ve bu kısımdaki kıssalara biz de iştirak etmekteyiz. Nitekim Kur'ân geçmişe dair anlattığı pek çok kıssayı müteakip "*Ey Peygamber! Bunlar daha önce bilmediğin, şimdi sana gönderdiğimiz vahiyle bilgi*

²⁵⁶ Bkz. Kıssa Hadis, Haber ve Nebe' İlişkisi.

²⁵⁷ Bkz. Buhârî, *Menâkıb* 100 (no: 3386).

²⁵⁸ Bkz. Buhârî, *Menâkıb* 101 (no: 3387).

²⁵⁹ Bkz. Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 335-337.

²⁶⁰ Bkz. Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî*, s. 354, 355.

*sahibi olduğun kıssalardır.*²⁶¹ diyerek bir taraftan bu kıssaların (مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ) gaybın önemli haberlerinden olduğu; diğer taraftan da bunların Hz. Peygamber’e vahiy yoluyla bildirildiği (تُوحِيهِ إِلَيْكَ) ifade edilmektedir. Yine âyetin devamındaki “*Meryem’i kimin himaye edeceğine dair kendi aralarında kura çekerlerken onların yanında değildin*” ve “*Yine onlar bu konuda birbirleriyle tartışırken de sen yanlarında değildin*”²⁶² ifadelerinden bu kıssaların düzmece, kurgusal, hayal, temsîl ve/veya ustûre/mitolojik bir mahiyet arzetmediğini göstermesi açısından önemlidir.

Gaybî Kıssalar’la ilgili diğer başlıkların ise gelecekle irtibatlı olmaları itibariyle kıssa olarak değerlendirilmemesi gerektiği; zira gelecekteki olayların mahiyet ve kavram olarak kıssa diye isimlendirilmesinin uygun olmadığı kanaatindeyiz. Bu tür kıssalar hakkında *hadîs* ve *nebe’* kavramlarının mahiyet ve isimlendirme olarak daha uygun ve isabetli olacağı kanaatindeyiz. Zira kıssanın temel esprisi izleri takip edilecek bir mahiyet arzetmesidir. Bu anlamda kıssa ileriye değil, geçmişe doğru yapılan bir yolculuktur.

3.3.2.5. Mitolojik (Ustûrî) Kıssalar

Kıssalar, özellikle Kur’ân kıssaları bağlamında dikkat çeken tasniflerden bir diğeri ise *Mitolojik (Ustûrî) Kıssalar* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kıssalarla ilgili çalışmalarda bu taksime tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Halefullah’ın mezkûr eserinde rastlamaktayız. Bunun dışında herhangi bir kaynaktan rastlamadığımızı ifade etmek isteriz. Böyle olunca konu hakkındaki bilgi ve örneklerle daha ziyade onun eseri ve bu eser üzerine yapılan olumlu veya olumsuz anlamdaki diğer çalışmalarda yer verilmiştir.

Ustûre kelimesinin yer aldığı âyetlerin²⁶³ tamamının Mekkî sûrelerde veya Medenî sûrelerin Mekkî olduğu ifade edilen âyetlerinde yer aldığını ifade eden Halefullah, bu kavramın sadece Mekke müşrikleri tarafından dile getirildiğini; Hz. Peygamber (s.a.) Medine’ye hicret ettikten sonra bunun söz konusu olmadığını ifade etmektedir.²⁶⁴ İlgili bölümde o, direkleri üzere çökmüş şehir²⁶⁵ ve Hz. İbrahim ve dört

²⁶¹ Âl-i İmrân 3/44. Aynı anlamdaki âyetler için mesela bkz. Hûd 11/49, Yusuf 12/102, Taha 20/99.

²⁶² Âl-i İmrân 3/44.

²⁶³ Abdalbaki, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, s. 445, str maddesi.

²⁶⁴ Bkz. Halefullah, *el-Fennü’l-kasasî*, s. 152, 153

²⁶⁵ Bakara 2/259.

kuş²⁶⁶ kıssasını zikrederek bunları bu kısma örnek olarak vermektedir. Konumuz itibariyle meseleyi burada noktalamak istiyoruz.

3.4. Kıssaların Muhtevası

Tespit edebildiğimiz kıssaların Allah’a iman ve bu uğurda çekilen eziyetlerden “kişinin kendi canına kıymak” anlamına gelen intihara kadar çok geniş bir muhteva yelpazesine sahip olduğunu belirtmeliyiz. Bütün bu muhtevâ ile birlikte insan için dünya-ahiret hayatının rehberleri olan peygamberlerle ilgili birtakım kıssaların da söz konusu olduğu görülmüştür. Bu anlamda incelediğimiz kıssaları konularına göre bir taksime tabii tutacak olursak; imân, ibâdet, ahkâm ve güzel ahlâk olmak üzere neredeyse hayatın her alanına dair insanlık için örnek tablolar ve izi takip edilecek bir muhteva söz konusudur.

Ancak aşağıda yaptığımız sınıflamada kıssaların çok kesin çizgilerle birbirinden ayıramayacağını, bir kıssanın muhtevası itibariyle birkaç başlık altında yer alabileceğini de ifade etmek gerekmektedir.

3.4.1. Peygamberlerle ilgili Kıssalar

Tespit edebildiğimiz kıssaların bir kısmının peygamberlerle ilgili olduğunu görmekteyiz. Peygamberlerle ilgili olduğunu anladığımız bu kıssalarda onların Allah tarafından imtihan edildikleri, kendi toplumları ile yaşadıkları birtakım olaylar vb. durumlar anlaşılmaktadır.

3.4.1.1. İsmi Zikredilmeyenler

İncelediğimiz kıssaların bir kısmında (إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ)²⁶⁷, (عَزَا نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ), (نَزَلَ نَبِيٌّ مِنْ), (عَزَا نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ)²⁶⁸ ve (يُحْكِي نَبِيًّا)²⁶⁹ ifadelerine rastlamaktayız. Bu ifadelerde olduğu gibi peygamberlerden biri ve/veya bir peygamber anlamında söz konusu peygamber hakkında herhangi bir bilgi verilmeksizin kıssalarda yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla hadis kaynaklarında kendileri hakkında bir bilgi yer almazken, ilgili kaynakların şerhlerinde çeşitli delillerden hareketle onların kim veya hangi peygamber olabileceği istidlal yoluyla tahmin edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte bazen de bu

²⁶⁶ Bakara 2/260.

²⁶⁷ Bkz. Ümmetinin Durumuna Şaşıran Peygamber Kıssası.

²⁶⁸ Bkz. Bir Peygamber ve Karınca Kıssası.

²⁶⁹ Bkz. Kavmi Tarafından Eziyet Edilen Peygamber Kıssası.

konuda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

İncelediğimiz rivâyetler arasında *Ümmetin Çokluğuyla Gururlana Peygamber, Ganimet Malına İhanet, Bir Peygamber ve Karınca ve Kavmi Tarafından Eziyet Edilen Peygamber* kıssalarını bunlara örnek olarak verebiliriz.

Birinci (*Ümmetin Çokluğuyla Gururlana Peygamber*) kıssada zikri geçen peygamberin hangi peygamber olduğu hakkında hiç bir bilgiye rastlanmamıştır.

İkinci (*Ganimet Malına İhanet*) kıssada geçen peygamberin Yuşa (a.s.) olduğunda ittifak edilmiştir.²⁷⁰

Üçüncü (*Bir Peygamber ve Karınca*) kıssada söz konusu edilen peygamberin Üzeyr²⁷¹ veya Musa (a.s.)²⁷² olduğu ifade edilmiştir.

Dördüncü (*Kavmi Tarafından Eziyet Edilen Peygamber*) kıssada ise Kadı İyâz (ö. 544/1149) kıssada bahsi geçen olayın bazı peygamberler hakkında söylendiğini; Nevevî (ö. 676/1277) ise öncelikle bu kıssadaki mezkûr nebinin önceki peygamberlerden olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte gerek Kadı İyâz gerekse Nevevî bu olaya benzer bir durumun Uhud Harbi'nde Rasûlullah (s.a.) için de söz konusu olduğunu bildirmiştir.²⁷³

Kurtubî (ö. 656/1258) kıssada hem hikâye eden hem de hikâye edilenin Rasûlullah olduğunu söylemiş; bu görüşüne de İmâm Müslim'in söz konusu kıssayı Uhud harbi ile ilgili rivâyetin akabinde getirmesini delil saymıştır.²⁷⁴

İbn Hacer ise (ö. 852/1449) bu peygamberin ismi hakkında sarahaten bir bilgiye rastlamadığını, ancak bunun muhtemelen Nuh (a.s.) olabileceğini belirtmiştir.

Bu konudaki görüşleri değerlendiren İbn Hacer, Kurtubî'nin "Burada bahsedilen peygamber, Rasûlullah'tan başka biri değildir" sözünü yadırgamış ve şunları ifade etmiştir:

²⁷⁰ Bkz. *Ganimet Malına İhanet* Kıssası.

²⁷¹ Burada temriz siğası ile ifade edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 431.

²⁷² Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasen, *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdisi'r-rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ciyl, Beyrut ts. s. 407, 408; Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 176. İbn Hacer Kelâbâzî'nin *Meânî'l-ahbâr* adlı eserinde (ancak rivâyetin yer aldığı mezkûr kaynakta bu bilgiye rastlamadık) ve Kurtubî'nin *Tefsîr*'inde kesin olarak bunun Musa (a.s.) olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Kirmânî, *Kevâkib*, XIII, 28; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 431; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIV, 268.

²⁷³ Kadı 'İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 164; Nevevî, *Minhâc*, XII, 150.

²⁷⁴ Kurtubî, *Müfhim*, III, 651.

“Öncelikle ilgili rivâyetin *İsrâiloğulları hakkında* tercemesinde²⁷⁵ yer alması, bu peygamberin onların peygamberlerinden birine hamletmeyi gerektirmektedir. Yine İbn Mes‘ûd (r.a.) tarafından gelen ve İmâm Ahmed’de yer alan rivâyette Rasûlullah’ın bu hadisi Huneyn harbinde elde ettiği ganimetleri Ci‘râne’de dağıtırken yaşanan izdiham esnasında söylediği belirtilmiştir. Bu rivâyette Rasûlullah, Allah’ın bir kavme gönderdiği bir kulundan bahsetmiş ve onun durumunu tasvir etmiştir.”²⁷⁶

Aynî (ö. 855/1451) ise bu hadisin tercemeye uygunluğunu Buhârî’nin *İsrâiloğulları* konu başlığında hadisi zikretmesi, bu peygamberin İsrâiloğulları’ndan olduğunun gayet açık bir dille belirtildiğini söylemiştir. Bu sebeple o, hem Kurtubî’nin görüşünün hem de İbn Hacer’in bu peygamberi Nuh (a.s.) olarak yorumlamasının uygun olmadığı kanaatindedir.²⁷⁷

Görebildiğimiz kadarıyla Kurtubî dışındaki şarihler kıssada söz konusu edilen peygamberin Rasûlullah’tan önceki bir peygamberlerden bir olduğunu belirtmişler; fakat onun hangi peygamber olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir.

3.4.1.2. İsmi Zikredilenler

Kıssaların ekserisinde, özellikle kıssanın başında kıssa hangi peygamberle ilgili ise onun ismi zikredilmiştir.

“Hz. İbrahim ve Sâre, Allah’ın Eyyüb’e Nimeti, Hz. Musa ve Ölüm Meleği, Hz. Musa ile Hızır, Hz. Musa’nın Elbisesini Taşın Kaçırması, İki Kadının Çocuk İddiası, Hz. Süleyman’ın Temennisi ve Hz. İsa ve Hırsız kıssaları peygamber isimlerinin zikredildiği kıssalardır. Mezkûr kıssalarda ismi geçen peygamberleri de Hz. İbrahim, Hz. Eyyüb, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. İsa olarak ifade edebiliriz.

Dile getirdiğimiz kıssalarda genel itibarıyla kıssanın başında yukarıda bahsettiğimiz peygamberlerin isimleri yer almaktadır. Belki bu konuda istisna diyebileceğimiz kıssa ise *İki Kadının Çocuk İddiası* Kıssası’dır. Zira bu kıssada öncelikle iki kadın ve onların yaşadıkları olaydan bahsedilmekte; kıssanın sonlarında ise bu iki kadın problemlerini çözmesi için Hz. Davud’a gitmektedir. Yine aynı kıssada Davud (a.s.) ile birlikte Hz. Süleyman’dan bahsedilmektedir.

²⁷⁵ Buhârî, Enbiyâ 55 (no: 3477).

²⁷⁶ İbn Hacer, *Mukaddime*, s. 445, *Fethu’l-bârî*, VI, 638.

²⁷⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XVI, 60.

Peygamberler ile ilgili kıssalarda çeşitli mucizeler söz konusu edilmiş; ayrıca onlar hakkında şu bilgilere yer verilmiştir:

“Allah’ın elçileri olan peygamberler gönderildikleri toplumlara hilim, sabır gösterme, affetme, şefkat ve merhamet; onların hidayetleri için dua ve kendi aleyhlerinde işledikleri cinayetler için de özür ve onların bağışlanmalarını isteme hususunda ne kadar seçkin insanlardır!”²⁷⁸

3.4.2. İmanla ilgili Kıssalar

İman, dinin aslı olup, Hz. Âdem’den itibaren kıyamete kadar değişmeyen ve değişmeyecek olan ilkelerden biridir. Bu sebeple imanla ilgili konular “asıllar” anlamında usûl diye isimlendirilmiştir.

İncelediğimiz kıssalarda bu konuda özellikle iki kıssa dikkat çekmektedir ki, bunlar “*Ashâbu Uhdûd*” ve “*Firavun’un Kızının Bakıcısı*” kıssalarıdır.

“*Firavun’un Kızının Bakıcısı*” Kıssası’nda imanları sebebiyle Firavun tarafından işkence ile öldürülen bir aileden bahsedilmektedir. Ayrıca bu olay esnasında, imanlarının sadakati sebebiyle bazı harikulâde hallerin de söz konusu olduğu görülmektedir.

“*Ashâbu Uhdûd*” Kıssası da “*Firavun’un Kızının Bakıcısı*” Kıssası’na benzemektedir. Bu kıssanın oldukça ayrıntılı olarak anlatıldığı görülmekte; kıssada insanların inançları uğrunda nelere katlandıkları çok net bir tablo ile gözler önüne serilmektedir.

“*Bebeğin Olaylara Vukuftiyeti ve Konuşması*” Kıssası’ndaki ifadeler de onun iman ile ilgili bir kıssa olduğu hissini vermektedir.

3.4.3. Ahkâmla ilgili Kıssalar

Tespit ettiğimiz kıssalarda imanla ilgili olduğuna değindiğimiz bir kıssanın aynı zamanda hem ahkâm hem de ahlâk ile ilgili olması mümkündür. Bu sebeple söz konusu kıssalar daha ziyade hangi alanla ilgiliyse o alanlarda zikredilecektir.

“*Râhip Cüreyc ve İmtihanı, Allah’ı Şahit ve Kefil Tutarak Borç Alan Kişi, Katilin Tövbesi, Hz. İsa ve Hırsız, Allah’ın Hz. Eyyüb’e Nimeti, Ganimet Malına İhanet,*

²⁷⁸ Kadı ‘İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, VI, 164; Nevevî, *Minhâc*, XII, 150.

Hz. Musa'nın Elbisesini Taşın Kaçırması, Hz. Musa ile Hızır, Hırsıza, Arsıza ve Zengine Sadaka Veren Kimse" kıssalarını burada zikretmek mümkündür.

Mezkûr kıssaları incelediğimizde her birisinin bir hükme medar olduklarını görmekteyiz. Ayrıca bu anlamda ifade etmemiz gereken önemli bir mesele de "Şer'u men kablenâ" ilkesidir. Ahkâmla ilgili olarak neredeyse incelediğimiz tüm kıssalarda bu ilkeye atıflar yapıldığını ve İslâm ile de söz konusu önceki dinler arasındaki hükme dikkat çekilerek kıssadan mutlaka bir hüküm çıkarıldığını belirtmeliyiz. Bazen de değişen ve/veya hükmü kaldırılan bir meseleye dikkat çekildiği görülmektedir.²⁷⁹

Söz konusu mesele hakkında kıssalarda iki durumla karşılaşmaktayız:

Birincisi, daha önceki milletler için yasaklanmış olan bir takım uygulamaların Hz. Muhammed'in (s.a.) ümmetinden kaldırıldığına şahit olmaktayız. Bu anlamda "*Ganimet Malına İhanet*" kıssası güzel bir örnektir. Bu kıssada savaş, ganimet malları ve bunların ne yapıldığı hakkında bilgi verilmiş, daha sonra da ganimet malına yapılan ihanet zikredilmiştir. Kıssayı müteakip ise Rasûlullah (s.a.) ganimetlerin bu ümmete helal kılındığıyla ilgili "*Allah bizden önce hiçbir millete ganimeti helâl kılmadı. Ancak, bizim zayıflığımızı ve acimizi gördü de ganimetleri bize temiz kıldı*"²⁸⁰ buyurmuştur.

İkincisi de anne-babaya iyilik, hak ve hukuka riâyet, iffetli ve temiz bir hayat yaşamak gibi insanlığın ortak paydalarının söz konusu olduğu kıssalardır. Bu muhtevada gelen kıssaların Hz. Peygamber tarafından övgü ve medih siyakında geldiği ifade edilmiştir. Hatta bir hükmün daha önceki kutsal kitaplarda yer alıp da bizim dinimizde bir hükme medar olmasının şartlarından birisinin de hükmünün kaldırılmamış olmasıdır ki birinci maddede bunun örneğini gördük. Bir diğeri de onu şâriin (Allah ve Rasûlü'nün) kabul ettiğine ve/veya övdüğüne dair bir karinenin yer almasıdır.

Rivâyetlerin yer aldığı hadis kaynaklarının şerhlerinde dikkatimizi çeken noktalardan biri de söz konusu kıssaların hep övgü ve medih siyakında geldiğinin ifade edilmesidir. Durum böyle olunca mezkûr kıssalar, kendi dönemlerinin en güzide örnekliklerini oluşturduğu gibi kendilerinden sonrakiler için de örnekliklerinin izleri takip edilecek, peşine takılıp gidilecek bir muhteva içermektedirler.

²⁷⁹ Mesela bkz. 10. ve 12. Kıssa.

²⁸⁰ Mesela bkz. Buhârî, Humus 7 (no: 3124); Müslim, Cihad 32 (no: 1747).

3.4.4. Ahlâkla ilgili Kıssalar

İnsan için birtakım ahlâkî vasıflar söz konusudur ki, bunlar her zaman ve mekânda ihtiyaç duyulan ve yaratıcının da rızasını kazandıracak bir niteliğe sahiptir.

İncelediğimiz rivâyetler arasında özellikle *İsrâiloğulları'ndan İmtihan Edilen Üç Arakadaş*, *Allah'ın Hz. Eyyüb'e Nimeti*, *Hz. Musa'nın Elbiselerini Taşın Kaçırması*, *Bahçeyi Sulayan Bulut*, *Kediye Eziyet Eden Kadın*, *Köpeğin Susuzluğunu Gideren Kimse*, *Mağarada Üç Güzel İnsan*, *Bir Küp Altın*, *Fakire Kolaylık Gösterip Zengine de Mühlet veren Kimse* kıssalarını bu anlamda zikredilmeye değer bulmaktayız.

Kıssaları incelediğimizde Allah'ın insanoğluna verdiği nimete şükür, eldeki imkânlarla insanın ailesi ve ihtiyaç sahibi olanlara yardım etmesi, insanın yaşadığı hayatta hayâ sahibi olması ve maddiyata/dünyaya karşı düşkün davranmayıp kardeşini kendine tercih etmesi, Allah'ın yarattığı, özellikle diğer muhtaç insanlara ve elimizin altındaki hayvanlara, mahlûkata karşı imanın bir alâmeti olan merhametle muamele etmesi gibi faziletler oldukça çarpıcı bir tablo ile gözler önüne serilmektedir.

Yine insanın dünyadaki varlık sebebi olan anne-babasına iyilik yapması, akraba ve elinin altındaki işçinin hakkına riâyet etmesi, çirkin işlerden uzak durması ve insanlarla ilişkilerinde kolaylık ve af yolunu tercih etmesi, hâsılı insanın yaptıklarını Allah'ın rızasını gözeterek yapması gerektiği mezkûr kıssalarda canlı bir anlatım ve kendine has bir üslûp ile dile getirilmektedir.

Dile getirilen bütün bu kıssalarda Allah'ın gücü ve kudreti, salih kullarına olan nimetleri, nankör ve zalimlere karşı ise kızgınlığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla insanlık tarihinde hiç kimsenin Allah'ın rahmetinden ümit kesmemesi gerektiğinin yanında O'nun azabından da emin olamayacağı çok veciz bir şekilde dile getirilmiştir.

SONUÇ ve ÖNERİ

1. Sonuç

İlk insandan itibaren kıyamete kadar imtihana tâbi tutulacak olan insan, insanlık hafızasında meydana gelen muazzam tecrübe ve birikimden istifade ederek bugüne gelmiştir. Bu anlamda insan bir yandan geçmişin hatalarından uzaklaşarak diğer yandan ise güzel örneklerden ders ve ibretler alarak daha yaşanılabilir bir dünyanın inşası ve ihyası için çabalamaktadır. Daha önceki elçiler ve onların toplumlarının tecrübe ve birikimleri daha sonraki nesillere övgü veya yergi siyakında kendisine güvenilen kaynaklarda belli bir uslûp ve muhteva çerçevesinde nakledilmektedir. Bu manada her bir elçi ve gönderilen kitaplar hep birbirini takip etmiş; öncekiler kendilerinden sonrakileri müjdelirken, sonra gelenler (مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) vasfıyla kendilerinden öncekileri hep tasdik ederek gelmişlerdir. Ayrıca Allah'ın Hz. Âdem (a.s.) ile başlayıp Hz. Muhammed (s.a.) ile en mükemmel şekline ulaşan vahiy geleneğinin adı İslâm'dır. Bu vahiy geleneğine bağlı olarak, özellikle Kur'ân kendisinden öncekilerin haber ve kıssalarına yer vermiş; Furkan vasfı ile de öncekilerin haberlerinin doğrularını yanlışlardan ayırmış ve onların ihtilaf ettikleri meseleleri kendilerine haber vermiştir. O kadar ki, bu alana tahsis edilen kısmın önemine binaen Kur'ân'ın üçte ikisini meydana getirdiği ifade edilmiştir. Kur'ân'ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber'in, hadislerinde de bu anlamda birtakım kıssalara rastlanmaktadır.

Konumuzun *kıssa* olması, öncelikle bu kavramın çerçevesinin belirlenmesinde onun *haber*, *hadis* ve *nebe'* kavramları ile bir kısım ortak anlamları bulunduğu gibi farklı anlam alanlarının varlığı da tespit edilmiştir. Yine kaynaklarda ve araştırmalarımızda çokça rastladığımız kavram kargaşasının meydana geldiğini düşündüğümüz alanlardan biri de *mesel* kavramıdır. Bu alana dair görebildiğimiz en önemli tespit, *mesel* ve *kıssa* kavramının müradif olarak birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Zira kıssaların taksiminde meseller temsili kıssalar olarak takdim edilmektedir. Hâlbuki tespitlerimiz bu iki kavramın farklı mahiyette olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu iki kavram çerçevesinde yapılan yanlış değerlendirmeler onların tespitinde de kendini göstermekte ve bu noktada karışıklığa zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda kavramların alanlarını belirleme ve kendisiyle irtibatı olduğu düşünülen diğer kavramların ortak ve farklı yönlerinin tespiti, kanaatimizce çok önemlidir.

Çalışmamız itibariyle tespit edilen söz konusu rivâyetler hadis tekniği açısından sened-metin tahliline tâbi tutulmuştur. Özellikle rivâyetin her tariki ayrı ayrı incelenmiş, bu tarikler hem senedin sıhhati hem de metinde yer alan bilgiler açısından tetkik edilmiştir. Bu incelemenin arkasından hadisin kaynaklarda hangi bölüm ve başlık altında zikredildiği tespit edilmiştir. Böylece musannifin hadisten ne anladığını anlama imkânı bulabilmekteyiz. Her bir kıssanın sonunda genel bir değerlendirilmeye gidilmiştir ki, bu yönleriyle de tezimiz bu konuda yapılan çalışmalardan ayrılmaktadır. Zira görebildiğimiz kadarıyla her bir rivâyetin ayrı ayrı tariklerinin ele alınıp bütün tariklerindeki ricâlin ve metnin incelendiği böyle bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Hadislerde yer alan kıssalar hususunda müsteşrikler başta olmak üzere bazı çevreler bunların kaynağının israiliyat ve Kitab-ı Mukaddes olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddia çerçevesinde hem israiliyat denen çok geniş bir alanın hem de Kitab-ı Mukaddes'in bünyesinde, hak ile batılı, doğru ile yanlış, vahiy mahsulü olan ile insan tahrifatını aynı anda barındırdığını görmekteyiz. Bütün bunlardan hangisi hak, doğru ve vahyin bozulmamış halidir, bunları ayırt etme imkânımız yoktur. Öyleyse İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti/hadisleri bu konuda bizim için bir ölçüdür. Zira Kur'ân-ı Kerim'de dikkat çeken önemli hususlardan biri de Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'e yaptığı atıflardır. Biz burada bu atıflardan bir taraftan vahiy geleneğinin kesintisiz, kopmadan devam ettiğini ve insanlığın ortak paydalarına vurgu yapıldığını diğer taraftan ise öncekilerin yanlışlarına işaret edilip bu vahiy geleneği ile tashih edildiklerini anlamaktayız. İncelediğimiz rivâyetlerin şerhlerinde sıklıkla “Şer‘u men kablenâ” ilkesine atıfların yapılması ve (شرع من قبلنا شرع لنا) ‘Bizden öncekilerin şeriatı bizim için de geçerlidir’ ifadesi bu görüşümüzü desteklemektedir.

Çalışmamız neticesinde kavramsal çerçevede belirlediğimiz ölçülere uygun olarak 33 kıssa tespit etmiş bulunmaktayız. Elbette bu sayının kesin olup değişmeyeceğini iddia etmiyoruz. Ancak yaptığımız çalışma, incelediğimiz kavramlar ve tespit ettiğimiz rivâyetler neticesinde ulaştığımız sonuç budur.

Rivâyetlerin genelde sahabî râvisi itibariyle Ebû Hüreyre tarafından geldiği tespit edilmiştir. Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği hadislerin Yahudi kültürü ile irtibatlandırıldığı iddiası bulunsa da; tespit edilen bu durum yani bir rivâyetin sadece ondan gelmesi Ebû Hüreyre'ye has olmayıp, bu durum onunla birlikte aynı şekilde başta Suheyb b. Sinân er-Rûmî (r.a.) olmak üzere Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullah b. Mes'ûd,

Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Übey b. Ka'b ve Cündüb b. Abdullah el-Beceli'nin rivâyetleri için de geçerlidir. Bununla birlikte rivâyetlerin bulunduğu kaynaklar ve bu kaynaklara yapılan şerh vb. çalışmalarda sadece Ebû Hüreyre kanalıyla gelen hadislerin Yahudi kültürü ile irtibatlandırıldığı iddiasına hiç değinilmemesi oldukça dikkat çekicidir.

Kıssaların kaynaklardaki dağılımını incelediğimizde bunların 24 adedinin Buhârî ve Müslim tarafından tahrîc edildiği görülür. Kalan 2 kıssa sadece Buhârî'de 3 tanesi ise sadece Müslim'de yer alır. Geriye kalan 4 kıssanın ise Tirmizî ve İbn Mâce'de olduğu tespit edilmiştir.

Aynı zamanda Ebû Hüreyre'nin rivâyetinde tek kaldığı 19 rivâyetin sahih olduğu; bunların 15 tanesinin İmâm Buhârî ve Müslim tarafından; 2 tanesinin İmâm Buhârî ve 1 tanesinin de İmâm Müslim ve geriye kalan 1 tanesinin ise İmâm Ahmed ve Ebû Davud tarafından tahrîc edildiği tespit edilmiştir.

Yukarıdaki sahabî râvilerle ilave olarak incelediğimiz kıssaların aynı zamanda İmrân b. Husayn, Abdullah b. 'Amr b. 'Âs, Enes b. Mâlik, Nu'mân b. Beşîr, Ali b. Ebû Tâlib, 'Ukbe b. 'Âmir el-Cühenî, Abdullah b. Ebû Evfâ, Huzeyfe el-Yemânî, Selmân el-Fârisî, Muâviye b. Süfyân ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî el-Bedrî (r.a.) tarafından da rivâyet edildiği; bu anlamda tespit ettiğimiz kıssaların 18 sahabî râvi tarafından nakledildiği görülmüştür.

Yine bu çalışmamızda senedin derece-i şuyû bakımından değerlendirilmesinde sahabe tabakasındaki sayı dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla bu konuda yaptığımız araştırma, *aslu's-senedi* tâbiîn kabul eden görüşe göre rivâyetlerin değerlendirilmesinin daha isabetli ve uygun olacağı kanaati bizde hasıl olmuştur. Bu itibarla söz konusu görüşe göre sahabî râvi değil ondan rivâyet edenler önem arz etmektedir.

İncelediğimiz kıssaların isnâdlarının, tarikleri itibariyle çoğu zaman sahih olarak gelmekle birlikte, bir kısım tariklerle de hasen ve zayıf olarak geldikleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda 11 kıssa sadece sahih isnadla gelirken, 12 kıssa sahih ve hasen tariklerle; geriye kalan 10 kıssa ise sahih, hasen ve zayıf tariklerle gelmiştir.

Dikkatimizi çeken noktalardan biri de hiç şüphesiz rivâyetlerde yer alan kıssaların bir kısmının benzer şekliyle Kur'ân-ı Kerim'de ve/veya Kitab-ı Mukaddes'te özellikle de Tevrat'ta yer alıyor olmasıdır. Bu bağlamda iki kaynak dikkatimizi çekmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen kıssalara "*Ashâb-ı Uhdûd*" ve "*Hz. Musa ile*

Hızır'ın Yolculuğu"; Kitab-ı Mukaddes'te geçen kıssalara da "*Hız. Süleyman'ın Temennisi, İki Kadının Çocuk İddiası, Ganimet Malına İhanet, Hız. Musa ve Ölüm Meleği ve Hız. İbrahim ve Sâre*" kıssaları örnek olarak verilebilir.

Rivâyetlerdeki bilgiler Tevrat'ta yer alan bilgilerle bazı kısımları itibariyle oldukça benzerlik arz ederken; diğer bir kısmı itibariyle taban tabana zıt görüşlerin yer aldığı tespit edilmektedir. Bu anlamda konu ile ilgili araştırmalarımız esnasında incelediğimiz rivâyetlerde, onların yer aldığı kaynaklar ve bunlar üzerine yapılan çalışmalarda; özellikle de şerhlerde bunların Kitab-ı Mukaddes veya isrâiliyyatla irtibatına dair bir bilgi veya bunlara ima ve işaret edildiğine rastlamadık. Ancak konumuzun "*kıssa*" olması, özellikle İsrâiloğulları ve geçmiş milletlerden bahsedilmesi dolayısıyla sıklıkla "*Şer'u men kablenâ*" ilkesine atıfta bulunulduğunu ifade etmek isteriz. Bu hususta İbn Hacer'in ayrı bir yere sahip olduğunu da belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Zira o, rivâyetlerin değerlendirilmesinde istisnalar hariç neredeyse her bir kıssanın şerhinde bu ilkeye atıfta bulunmuştur.

Hız. Peygamber'den nakledilen kıssalar hakkında, özellikle Ebû Hüreyre söz konusu edilerek ya sahâbeden Abdullah b. 'Amr b. Âs ya da tâbiinden Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Ehl-i kitapla görüştüğü ve isrâilî bilgilerle irtibatlı olduğu ileri sürülen kimselerin bu bilgileri hadis diye naklettiği iddia edilmiştir. Bu iddialar çerçevesinde kıssaları değerlendirdiğimizde; hem rivâyetlerin sened-metin açısından incelendiği *İkinci Bölüm*'de hem de rivâyetlerin genel değerlendirmesini yaptığımız ilgili bölümün sonunda bir kısım kıssaların benzer şekliyle Kitab-ı Mukaddes'te mevcudiyetini tespit ettiğimizi ifade etmeliyiz. Peki, bu benzerlikler neye tekabül etmektedir? Bu noktada Hız. Peygamber'den nakledilen söz konusu rivâyetlerin kaynağı meselesi, belki de tartışmaların en yoğun olduğu alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmalar, her ne kadar tahrif edilmiş olsa da, dinler arasında inanç, ahkâm ve ahlâk açısından birtakım ortak paydaların varlığından söz etmektedir. Bu anlamda Hız. Peygamber'in hadislerinde önceki peygamber ve kavimleri hakkında verdiği bilgilerin ise Yahudi ve Hristiyanların yazılı veya sözlü kaynaklarına dayanmadığını ifade etmek gerekmektedir. Bir bilginin sadece Kitab-ı Mukaddes veya başka bir kaynakta yer alması, bu bilginin o kaynaktan alındığı hakkında delil olarak getirilemez. Zira böyle bir zan ve iddianın doğruluğuna dair delil ve karinelere ihtiyaç vardır. Hız. Peygamber'e ait olması kuvvetle muhtemel olan bir bilginin sadece Ehl-i kitapta yer aldığı veya oradaki bir bilgiyi andırdığı iddiasıyla mevzû sayılıp, İslâm'a ait bir kısım değerlerin muhtemel

iddia ile uydurma olduğu kabul edilemez. Böyle bir durumda bir sünnet/hadisın işlevsiz hale getirilmesi gibi tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalma ihtimali her zaman söz konusudur. Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözü ona izafe etmek ne kadar uygun olmayan bir davranışsa; ona izafesi kuvvetle muhtemel olan bir sözün ona ait olmadığını ve uydurma olduğunu söylemek de bir o kadar yanlış bir davranıştır.

Hz. Peygamber'in Tevrat'la benzerlik arz eden ifadeleri Kitab-ı Mukaddes'ten okuduğu ya da Yahudi âlimlerinden işitmiş olma ihtimali ispatlanamayan asılsız birer iddia olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca rivâyetlerdeki ortak kanaat ve görüşlerin daha ziyade insanlığın ortak paydası olduğu ve vahiy geleneğinin birliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İncelediğimiz kıssaların büyük bir kısmının yer aldığı Buhârî'nin *Enbiyâ* bölümünde bulunan hadislerin mahiyet ve muhteva itibariyle Hz. Peygamber'in kendi rey ve ichtihadı ile ifade edemeyeceği bir nitelikte olması dikkat çekmektedir. Şu halde bu muhtevadaki bilgiler onun vahiy ve ilham yoluyla alma ihtimali olan bilgilerdir. Bu anlamda rivâyetlerin, geçmiş peygamberler ve onların kavimlerinin haberleri mahiyetteki nakillerin Hadis Usûlü açısından değerlendirmeleri kaydıyla bu tür haberlerin vahiy ve ilham kaynaklı olma vasfına işaret edilmiştir.

Yine isrâiliyyat olarak adlandırılan birtakım mevzu/uydurma rivâyetler bahane edilerek, temel ve güvenilir hadis kaynaklarında bulunan ve yapılan tedkik neticesinde sahih ve hasen gibi makbul hükmü verilen rivâyetlerin Kitab-ı Mukaddes'teki birtakım bilgilerin 'hadis formuna sokulmuş' şekli olarak ifade edilmesi ilmi gerekçelere dayanmayan iddialar olarak gözükmektedir. Zira muteber hadis kaynaklarındaki rivâyetler, belli bir tenkit süzgecinden geçmiş olup onların şâz, illet ve ızdırıp gibi rivâyet kusurlarından arınmıştır. Nitekim bu görüşe uygun olarak yaptığımız çalışmada tespit edebildiğimiz kıssaların kaynaklarda sahih ve/veya hasen olarak yer aldığını görmekteyiz.

İncelediğimiz kıssaların bir kısmında bunların Hz. Peygamber'e bildirilmesinin vahiyle irtibatına dair ipuçları yer alırken; ekserisinde bu konuda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İslâm âlimleri hadis musannefatında normal tarih bilgisi vasıtalarının sınırlarını aşan geçmiş peygamberlerle ilgili bilgi ve rivâyetler bulunduğunu; bunların ise ancak vahiyle bilinebileceğini belirtmişlerdir. Bu konularda vârid olan rivâyetlerin ise hadis

usûlü açısından incelenmesi ve yapılan tedkik neticesinde sıhhati hakkında karar verilmesi gerektiği ifade edilmiştir ki, bizim de yaptığımız budur.

Muhteva bakımından ise kıssaların Allah'a iman ve bu uğurda çekilen eziyetlerden intihara kadar çok geniş bir muhteva yelpazesine sahip olduğunu belirtmeliyiz. Bütün bu muhteva ile birlikte insan için dünya-ahiret hayatının rehberleri olan peygamberlerle ilgili bir takım kıssaların da söz konusu olduğu görülmüştür. Bu anlamda incelediğimiz kıssaları konularına göre bir taksime tâbi tutacak olursak; İmân, ibadet, ahkâm ve güzel ahlâk olmak üzere neredeyse hayatın her alanına dair insanlık için örnek tablolar ve izi takip edilecek bir muhtevanın varlığından söz edebiliriz.

2. Öneri

Çalışmamız esnasında kaynaklarda mukayeseli çalışmalara atıflarda bulunulduğu görülmüştür. Bu anlamda hem Ebû Hüreyre ile ilgili iddialara hem de hadislerin kaynağının Kitâb-ı Mukaddes olduğuna dair iddialar çerçevesinde özellikle Buhârî'nin *Bed'ül-halk* ve/veya *Ehâdisü'l-enbiyâ* bölümlerinin Kitâb-ı Mukaddes'le mukayeseli olarak doktora düzeyinde çalışılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

‘Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed b. Nasr el-Kissî (ö. 249/863), *el-Müsned*, thk. Subhî el-Bedrî es-Semarrâî, Mektebetü’s-Sünne, Kahire 1408/1988.

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu‘cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-kerîm*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 1408/1988.

Abdulganî, Abdulhâlik, *Hücciyetü’s-Sünne*, çev. Dilaver Selvi, Şule Yayınları, İstanbul 1996.

Abdulhamîd, Muhammed Muhiddin ve es-Sübkî, Muhammed Abdullatîf, *el-Muhtâr min sıhâhi’l-lüga*, Mektebetü’t- Ticâriyye el-Kübrâ, Mısır 1353/1934.

Abdurrezzak b. Hemmâm es-San‘ânî (ö. 211/826), *Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A‘zamî, el-Mektebetü’l-İslâmî, I-XI, Beyrut 1403.

Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*, DİB. Yayınları, Ankara 2011.

Ahmed, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Şeybânî, (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, I-L, Beyrut 1421/2001.

Akcağlu, Faik, *Hz. Peygamber’in Kurân Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, MÜSBE., İstanbul 2010 (basılmamış Doktora tezi).

Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm Şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1330.

Akseki, Ahmet Hamdi, *Hızır Aleyhisselâm*, İstanbul 1931. (Söz konusu eser yazma olup Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi’nde yer almaktadır. Bkz. *Tasavvuf*, sy. 31, ss. 240-254, İstanbul 2013).

Aliyyü’l-kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, el-Hanefî (ö. 1014/1606), *el-Esrâru’l-merfûa fi’l-ahbâri’l-mevdû‘a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1406/1986.

-----, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker fi mustalahâti ehl’il-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, Beyrut ts.

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûlü'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-IV, Beyrut 1402.
- Apaydın, Mehmet, *Rasûlullah'ın Günlüğü Medine Dönemi Yeni Kronoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Aşkar, Ömer Süleyman, *Sahîhu'l-kasası'n-nebevî*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1428/2007.
- Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkîdi Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997.
- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehli Kitâb Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- , *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Ay, Mahmut, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsir'de İsrâiliyyât*, DİB. Yayınları, Ankara 1979.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *'Umdetü'l-kârî bi şerhi Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, I-XXV, Beyrut ts.
- Azamatov, Rüstem, *İslâm Hukukunda Fiilî Sünnetin Vahiy ile İlişkisi*, AÜSBE., Ankara 2012. (Dr. tezi)
- Azîmâbâdî, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşref b. Emîr b. Ali ed-Diyânüvî (ö. 1329/1911), *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye I-XIV Beyrut 1415.
- Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî (ö. 474/1081), *el-Müntekâ şerhu'l-Muvâtât*, Tab'atu's-Saâde, I-VII, Kahire 1332.
- Bedir, Murteza, *Sünnet Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2004.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' (ö. 516/1122), *Şerhü's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, I-XV, Beyrut 1403/1983.

- , *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyai Tûrâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut 1420.
- Berkânî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 425/1034), *Suâlâtü'l-Berkânî li'd-Dârekutnî*, thk. Abdurrahmân Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, Kütüb Hâne Cemîlî, Lahor 1404.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tev'îl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Dâru İhyai Tûrâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-X, Beyrut 1424/2003.
- , *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-VII, Beyrut 1405.
- , *el-Esmâ ve's-sıfât*, Mektebetü's-Sevâdî I-II, Cidde 1413/1993.
- , *Kitabü'l-ba's ve'n-nüşûr*, nşr. Amir Ahmed Haydar, Merkezi'l-Hidamât ve'l-Ebhâs, y.y. 1406/1986.
- Bezzâr, Ahmed b. 'Amr b. 'Abdulhâlik el-Basrî (ö. 292/905), *el-Müsned*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, I-XVIII, Medine 1415/1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, I-VIII, İstanbul 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (ö. 256/870), *el-Câmiu'l-müsnedü s-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi sallallahu 'aleyhi ve selem ve sünenihî ve eyyâmihî*, nşr. Muhammed Züheyr, Dâru Tavkî'n-Necât, Beyrut 1422.
- , *et-Târîhu'l-kebîr*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Hân, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniye, I-VIII, Haydarabad ts.

Bûsirî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ebû Bekr b. İsmail (ö. 840/1436), *Misbâhu'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed Müntekâ Küşnâvî, Dâru'l-Arabiyye, I-IV, Beyrut 1403.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1995.

Cevâd, Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, I-XX, Beyrut 1422/2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1429/2008.

Cemile, Meryem, *İslam ve Oryantalizm*, çev. Faruk Yılmaz, Ahmed Deniz, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1989.

Cezâirî, Tahir b. Muhammed Salih b. Ahmed (ö. 1920), *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbaâti'l-İslâmiyye, I-II, Halep 1416/1995.

Cirit, Hasan, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.

Cürcânî, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yusuf es-Sehmî (ö. 427/1035), *Târîhu Cürcân*, thk. Muhammed Abdulhamîd Hân, Alemlî'l-Kütüb, Beyrut 1407/1987.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 471/1078), *Esrârü'l-belâga*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Matbatü'l-medenî, Kahire ts.

Çakan, İsmail Lütfî, *Hadîs Usûlü*, İFAV Yayınları, 5. bsk, İstanbul.

-----, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV. Yayınları, 2. bsk, İstanbul.

Çekiçoğlu, Yasemin, *Sahihayn'da Ebû Hüreyre'nin İsrâiliyat Olarak Nitelendirilen Rivâyetleri*, İstanbul 2010, (MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *el-İlelü'l-vâride fî'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, Dâru Taybe, I-XV, Riyâd 1405/1985.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğnî I-IV, Cidde 1421/2000.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, I-XI, İstanbul 1989.

- Dekkân, Muhammed b. Sa'd b. Zeyd, *el-Kıssatü'n-nebeviyye fî's-Sahîhayn*, Ürdün 1430.
- Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- , *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- Denizkuşları, Mahmut, *Sünneti Terk Kurân'la Amel Meselesi*, Hüner Yayınları, Konya 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet (ö. 1984), *et-Tefsîrû'l-hadîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, I-X, Kahire 1383.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayınları I-II, İstanbul 1994.
- Döner, Ertuğrul, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İSAM Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Ebû 'Avâne, Yakub b. İshak b. İbrahim el-İsferâyînî (ö. 316/929), *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Dâru'l-Marife, I-V, Beyrut 1419/1998.
- Ebû Davud es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshâk (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, I-IV, Beyrut ts.
- , *Suâlatü Ebû Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Davud es-Sicistânî fî'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Muhammed Ali Kasım, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, Medine 1403/1983.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metodları*, çev. Enbiya Yıldırım, Otto Yayınları, Ankara 2016.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdullah b. Sehl (ö. 395/1005), *el-Furûku'l-lügaviyye*, Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, Kahire ts.
- , *el-Evâil*, Dâru'l-Beşîr, Tantâ 1408.

- Ebû Nu‘aym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-X, Beyrut 1409.
- Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsîlî (ö. 307/919), *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, I-XIII, Beyrut 1409.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Kûfî (ö. 182/798), *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseyinî el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lügavî*, thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.
- Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi usûli'l-fık*, thk. Halil el-Mîs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1403.
- Ebû's-Şeyh el-Asbahânî, Abdullah b. Muhammed b. Cafer el-Ensârî (ö. 369/979), *Kitâbu'l-emsâl fi'l-hadisi'n-nebevî*, thk. Abdul'alî Abdulhamid, Dâru's-selefiyye, Bombay 1408/1987.
- Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul 1995.
- Erul, Bünyamin, *Hadislerin Dili İlk Hadîs Belgesi, Hemmâm'ın Sahîfesi -Tertip, Terceme, Yorum-*, TDV. Yayınları, Ankara 2011.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Toynak, Ahmet Ertürk, İşâret Yayınları, I-III, İstanbul 1999.
- Eşer, Ahmet, *Teferrüdün İki Temel Kavramı: Ferd ve Garîb Hadis (İlelî't-Tirmizî Örneği)*, İÜSBE, İstanbul 20015 (basılmamış Yüksek Lisans tezi).
- Ezherî, Ebû'l-Velîd Hâlid b. Abdullah b. Ebû Bekr el-Vakkad (ö. 905/1499), *Tehzîbü'l-lüga*, nşr. Muhammed 'Avd, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, I-XV, Beyrut ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1426/2005.
- , *Basâiru zevî't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru İhyâi't-türâsi'l-İslâmî, I-VI, Kahire 1416/1996.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Beka Yayınları, İstanbul 2015.

- Güler, Mehmet Nuri, “Kıssa ve Hukuk”, *Kur’ân Sempozyumu IV*, ss. 113-144. Fecr Yayınları, Ankara 1998.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nîsâbü’rî (ö. 405/1014), *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, thk. Seyyid Mu‘zam Hüseyin, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1397/1977.
- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasen (ö. 320/932), *Nevâdiru’l-usûl fî ehâdisi’r-rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru’l-Cîyl, Beyrut ts.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennü’l-kasasî fî’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Müessesetü’l-İntişârî’l-Arabî, Beyrut 1999.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhindî (ö. 170/786), *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmarrâî, I-VIII, Bağdat 1985
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, I-II, İstanbul 1414/1993.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Yayınevi, I-IX, İstanbul 1978.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, Dâru’l-Meârifî’l-Osmâniyye, Haydarâbad 1357.
- , *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.
- Hatîb, Abdulkirim, *el-Kasasu’l-Kur’ânî fî mantûkihi ve mefhûmihî*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1395/1975.
- Hatiboğlu, M. Said, “Kurân ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber’in Gabya Muttali Olması”, *Kurân-Tefsir Araştırmaları-V*, ss. 23-32, Ensar Yayınları, İstanbul 2003.
- , *Hz. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy*, Otto Yayınları, Ankara 2009.
- Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, I-X, İstanbul 1983.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim (ö. 388/988), *A’lâmü’l-hadîs*, tkh. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahmân Âli Su’ûd, Câmî’atü Ümmü’l-Kurâ, I-IV, Mekke 1409/1988.
- Hatîb, Muhammed Accâc, *Usûlü’l-hadîs*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1391/1971.

- Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfetü's-sahîha*, nşr. Ali Hasen Ali, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987.
- Heyet, *el-Mu'cemu'l-vasît*, Çağrı Yayınları, I-II, İstanbul 1992.
- Heyet, *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul 1997.
- Heyet, *Mevsû'atü akvâli Ebû'l-Hüseyn ed-Dârekutnî fî ricâli'l-hadîs ve ilelih*, Âlemü'l-kütüb, I-II, Beyrut 2001.
- Heyet, *Hadislerle İslâm*, DİB. Yayınları, I-VII, Ankara 2014.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebû Bekr (ö. 807/1405), *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, I-X, Kâhire 1414/1994.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Humeydî, Abdullah b. Zübeyr b. İsa (ö. 219/834), *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's-Sekâ, I-II, Dımaşk 1996.
- Huveynî, Ebû İshâk el-Eserî, *Sahîhu'l-kasasi'n-nebevî*, Mektebetü's-sahâbe, Cidde 1411.
- Irâkî, İbrahim b. Muhammed b. el-Ezher el-Hanbelî (ö. 641/1243), *el-Müntehab min kitabi's-siyâk li Târîhi Nîsâbûr*, thk. Halid Haydar, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1414.
- İbn Abdulber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî (ö. 463/1071), *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî, Vizâre Umûmî'l-Evkâf, I-XXIV, Mağrib 1387.
- , *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ciyl, I-IV, Beyrut 1412/1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed b. Abdullah el-Cürcânî (ö. 365/976), *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, el-Kütübü'l-İlmiyye, I-IX, Beyrut 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasen eş-Şâfiî (ö. 571/1176), *Târîhu Dımaşk*, Dâru'l-Fıkr, I-LXXX, y.y. 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye, I-XXX, Tunus 1984.

- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Kurtubî (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, I-X, Riyad 1423/2003.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheratü'l-lüga*, nşr. Remzî Münîr Ba'lebekî, Dâru'l-İlm, I-III, Beyrut 1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef*, nşr. Yusuf Kemal Hût, Mektebetü'r-Rüşd, I-VII, Riyad 1409.
- İbn Fudayl, Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî (ö. 195/811), *ed-Duâ*, thk. Abdulaziz b. Süleyman b. İbrahim, Dâru'r-Rüşd, Riyad 1419/1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, I-XIII, Riyâd 1421/2000.
- , *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1421/2000.
- , *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, I-V, Beyrut 1431/2010.
- , *Lisânü'l-Mîzân*, Dâiretü'l-marifeti'n-nizâmiye, Müessesetü'l-Âlemî, I-VII, Beyrut 1390/1971.
- , *Nüzhetü'n-nazar fî tavlîhi Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdussemî el-Enîs, İsmâ Fâris el-Harastânî, Dâru Ammâr, Ammân 1419/1999.
- , *Ta'cîlü'l-menfe'a bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbe'a*, thk. İkrânullâh İmdâd el-Hak, Dâru'l-Beşâir, I-II, Beyrut 1996.
- , *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Ebû'l-Eşbâl Sağîr, Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1423.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sa'îd (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk I-VIII, Beyrut ts.

- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, I-XVIII, Beyrut 1408/1988.
- , *es-Sikât*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Hân, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniye, Haydarabad 1393/1973.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüb (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, Mustafâ el-Enbârî, Abdulhafîz Şelebî, Dâru'l-Marife, I-II, Beyrut 1430/2009.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zükkâr, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Şihâbuddîn Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, I-VIII, Riyâd 1420/1999.
- , *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesîr*, iht. ve thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, I-III, Beyrut 1402/1981.
- , *el-Bâ'isü'l-hasîs ilâ İhtisâru Ulumu'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bsk, Beyrut ts.
- , *el-Fusûl fî ihtisâri sîreti'r-rasûl*, thk. Abdulhamîd Muhammed ed-Dervîş, Dâru'n-Nevâdir, Suriye 1431/2010.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravzatu'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Reyyân, I-II, Riyâd 1983.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dımaşk 1419/1999
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabîyye, Beyrut ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, I-XV, Beyrut 1414/1996.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdulganî el-Bağdâdî (ö. 629/1231), *et-Takyîdü li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemal Yusuf Hut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

- İbn Râhûye, İshak b. İbrahim b. Mahled et-Temîmî (ö. 238/853), *el-Müsned*, nşr. Abdulgafûr Abdulhak el-Belûşî, Dâru'l-İmân, I-V, Medine 1412/1991.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman el-Bağdâdî (ö. 795/1393), *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahim Sa'îd, Mektebetü'l-Menâr, I-II, Ürdün 1407/1987.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam el-Hanbelî (ö. 728/1328), *Der'ü te'âruzi'l-'akli ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Selim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, I-X, Suud 1411/1991.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Me'âfirî (ö. 543/1148), *'Âridatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-XIII, Beyrut ts.
- , *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan I-IV, Riyâd ts.
- İbnü'l-Esîr, Mecîdüddîn Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Marife, I-II, Beyrut 1430/2009.
- İbnü'l-Kayyîm el-Cevzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyüb el-Hanbelî (ö. 751/1350), *el-Menâru'l-münîf fî's-sahîhi ve'd-da'îf*, thk. ve thc. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1390/1970.
- İbnü'l-Melek, Abdulatîf b. Abdulazîz (ö. 821/1418), *Mebârikü'l-ezhâr şerhu Meşâriki'l-envâr*, thk. Eşref b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm, Dâru'l-Ciyl, I-III, Beyrut 1415/1995.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. Mübârek b. Vâzıh el-Mervezî (ö. 181/797), *ez-Zühed ve'r-rekâik*, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Mi'râci'd-Devliyye, Riyâd 1415/1995.

- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Salahuddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 2008.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Hemadânî (ö. 415/1025), *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1416/1996.
- Kâdî 'Îyâz, 'Îyâz b. Musa b. 'Îyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi'l-Müslim*, nşr. Yahyâ İsmail, Dâru'l-Vefâ, I-IX, Kahire 1419/1998.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997.
- Kara, Mustafa, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'an Kıssaları*, OMÜSBE, Samsun 2011.
- Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida Yayınları, İstanbul 2011.
- Karataş, Şaban, *Muhammed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Kâsimî, Cemaleddin b. Muhammed ed-Dimaşkî (ö. 1332/1914), *Kavâ'idü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1353.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Hatîb (ö. 923/1517), *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye I-X, Bulak 1323.
- Kılıç, Cevdet, "Geçmişten Günümüze Kıssa Kültürü ve Modern Çağın Ahlak Düşüncesine Katkıları", *FÜİFD.*, sy. 22, ss. 1-17, Elazığ.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- , *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Kirmânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Ali (ö. 786/1384), *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, I-XVI, Beyrut 1401/1981.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİB. Yayınları, Ankara 1988.

Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara 1988.

-----, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.

-----, *Hadîs Usûlü*, TDV. Yayınları, Ankara 2014.

Kurtubî, Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî (ö. 656/1258), *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstû, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yûsuf Ali Bedyevî, Mahmûd İbrâhim Bezzâl, I-VII, Beyrut 1417/1996.

-----, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî, Dâru'l-Kütüb el-Mısıriyye, I-XX, Kahire 1384/1964.

Kutsal Kitap (*Tevrat, Zebur, İncil*), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2008.

Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

Leknevî, Muhammed Abdulhay el-Hindî (ö. 1204/1886), *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-Seyyidi's-Şerîfi'l-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1429.

Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Medenî (ö. 179/795), *Muvattâ*, thc. Muhammed Fuâd Abdulbaki, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1985.

Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi'*, nşr. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, Mektebü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1403. (Eser 2 cilt halinde Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*inin sonunda bulunmaktadır.)

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yayınları, İstanbul 2005.

-----, *et-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, İskenderiye ts.

-----, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer (ö. 536/1141), *el-Mu'lim bi fevâidi'l-Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî, Beytü'l-Hikme, I-III, Tunus 1991.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî, İnsan Yayınları, I-VII, İstanbul 1986.

- , *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar, Bengisu Yayınları, İstanbul 1997.
- , *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, trc. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf, Müessesetü'r-Risale, I-XXXV, Beyrut 1400/1980.
- Molla Hâtır, Halil b. İbrahim, *es-Sünnetü'n-nebeviyye vahyun*, Medine 1425.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1994.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-'Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Camii't-Tirmizî*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, I-X, Beyrut ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *es-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, I-V, Beyrut ts.
- Na'nâ, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve eseruhû fî kütübi't-tefsîr*, Dimaşk 1390/1970.
- Naim, Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi Mukaddimesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/915), *el-Müctebâ*, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1406/1986.
- , *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebi, Müessesetü'r-Risâle, I-X, Beyrut 1421/2001.
- , *Meşîhatü'n-Nesâî*, Şerif Hâtim b. Ârif el-Avnî, Dâru'l-Âlem el-Fevâid, Mekke 1423.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277), *el-Minhâc şerhu Sahîhu Müslim b. Haccâc*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, I-XVIII, Beyrut 1392.
- , *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*, thk. Muhammed Osman, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1405/1985
- Osmânî, Muhammed Takî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.

- Önkâl, Ahmet, “Sünnet-Vahiy İlişkisi ve Gayr ı Metlûv Vahiy”, *Kurân-Sünnet Sempozyumu*, ss. 55-69, Ankara 1997.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Özcan, Hanifi, *Matürîdî’de Bilgi Problemi*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2015.
- Öztürk, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Otto Yayınları, Ankara 2008.
- , *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1412.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *Mefâtîhu’l-ğayb*, Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-‘Arabî I-XXXII, Beyrut 1430.
- , *Esâsü’t-takdîs fî ‘ilmi’l-keîâm*, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfe, Beyrut 1415/1995.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 666/1268), *Muhtâru’s-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 2007.
- Sââtî, Ahmed Abdurrahmân Elbânî (ö. 1958), *Fethu’r-rabbânî bi tertîbi Müsnedi’l-İmâm Ahmed b. Ahmed eş-Şeybânî*, I-XXIV, Mısır ts. (Bu eser Sââtî’nin esere yazdığı *Bulûgu’l-emânî min esrâri’l-Fethu’r-Rabbânî* adlı şerhle birlikte 24 cilt olarak basılmıştır.)
- Sabûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2016.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Nebevî Sünnet*, çev. Muammer Bayraktutar, Yasin Yayınları, İstanbul 2012.
- Sâlih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, İFAV. Yayınları, İstanbul 1996.
- Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul ts.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, I-II, Beyrut ts.
- Seyyid Kutup, İbrahim Hüseyin eş-Şâribî (ö. 1385/1966), *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, I-VI, Beyrut 1412.
- Seyyid Şerif el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hanefî (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Sübkî, Tâciüddîn Abdolvahhâb b. Takuyyiddîn (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, Mahmûd Muhammed Tanâhî, Tab'a Hicr, I-X, y.y. 1413.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (ö. 911/1505), *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Bedî'usseyyid el-Lihâm, Dâru'l-Kelime't-Tayyib, I-II, Beyrut 1426/2005.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-fıkıh*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, DİB. Yayınları, Ankara 1996.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Abdullatîf Hümeym, Mâhîr Yâsir el-Fahl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Şengül, İdris, *Ku'rân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebû Mûsâ b. Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1412/1992.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2008.
- , *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Kardelen Yayınları, Konya 2013.
- Şimşek, Murat, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, TDV. Yayınları, Ankara 2009.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefî, Mektebe İbn Teymiyye, I-XXV, Kâhire 1415/1994.
- , *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin İbrahim el-Hüseyinî, Dâru'l-Haremeyn, I-X, Kâhire 1415/1994.
- , *el-Mu'cemü's-sagîr*, thk. Muhammed Şekûr, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-II, Beyrut 1405/1985.

- , *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, nşr. Humeydî b. Abdulmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, I-IV, Beyrut 1405/1984.
- , *ed-Duâ*, nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'ante'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, Kahire 1420/2000.
- , *Târîhu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, I-XI, Beyrut 1387.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuâyb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, I-XVI, Beyrut 1415/1994.
- Tahhân, Mahmûd, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*, Kuveyt 1405/1985.
- Tatlı, Bekir, *Âyet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, Adana 2008.
- , *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, TDV. Yayınları, Ankara 2015.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârûd, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, I-IV, Mısır 1419/1999.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsa b. Sevra (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru'l-Meârif, Riyâd 1417.
- , *İlelü't-Tirmizî el-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, Beyrut 1409.
- Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. 'Amr b. Musa el-Mekkî (ö. 322/934), *ed-Du'afâü'l-kebîr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1404/1984.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, I-X, İstanbul 1936.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

- Yılmaz, Macit, *İslâm Ahlak Sisteminde Kur'ân Kıssaları*, CÜSBE, Sivas 2001
(basılmamış Yüksek Lisans tezi).
- Yücel, Ahmet, *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010.
- Zebîdî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif (ö. 893/1488), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, I, III, Kamil Miras, Güzel Sanatlar Matbaası, DİB. Yayınları, IV-XII, Ankara 1968.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-arûs min cevâhiru'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, I-XL, yy. ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, Dâru'l-Hadis, I-V, Kahire 1424/2003.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân Kaymâz (ö. 748/1348), *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1419/1998.
- , *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivaye fî'l-Kütübi's-sitte*, Dâru'l-Kıble, Cidde 1413/1992.
- , *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hâcer Zağlûl, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut ts.
- , *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Muhammed Alî Bicâvî, Dâru'l-Marife, I-IV, Beyrut 1382/1963.
- , *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût başkanlığında bir heyet, Müessesetü'r-risâle, I-XXIII, Beyrut 1405/1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *Tefsirde ve Hadiste İsrâiliyyât*, trc. Enbiya Yıldırım, Rağbet Yayınları, 3. bsk, İstanbul ts.
- Zemahşerî, Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmıdı't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî I-IV, Beyrut 1407.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan, I-II, Gündönümü Yayınları, İstanbul 2006.
- Zerkeşî, Bedreddin (ö. 794/1392), *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Zîr, Muhammed b. Hasen, *el-Kasas fî'l-hadîsi'n-nebevî*, Riyad 1405/1985.

Ziriklî, Ebû Gays Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed ed-Dımaşkî, *el-A 'lâm*, Dâru'l-İlm, Mâyu 2002.

B. MAKALELER

Acar, Abdullah, “Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur’ân Kıssaları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, ss. 97-152, Konya 2007.

Ağıрман, Cemal, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili” *CÜİFD.*, X/2, ss. 55-107, Sivas 2006.

Altunel, İbrahim, “Edebiyatımızda Kıssa, Kıssahanlık Geleneği ve Meddahlıkla Münasebeti Üzerine”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, I/1, ss. 157-167, Konya 1994.

Arpağuş, Hatice, “Mitoloji, Kur’ân Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras”, *MÜİFD.*, sy. 2, ss. 5-24, İstanbul 2003.

Ateş, Ali Osman, “Hz. İbrâhim’le ilgili Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *DEÜİFD*, sy. 8, ss. 207-228, İzmir 1994.

-----, “Hz. Süleymân’ın Yemîni”, *ÇÜİFD*, sy. 1, ss. 47-67, Adana 2001.

Bakkal, “Ali, Sünnet’in Kaynak Değeri”, *HÜİFD.*, sy. V, ss. 1-27, Şanlıurfa 2003.

Coşkun, Selçuk, “Bana Arzolundu” Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadîsler ve Anlamı, *AÜİFD.*, sy. 29, ss. 43-69, Erzurum 2008.

Çelik, Ahmet, “Birey ve Toplumun Islahı Açısından Kuran Kıssaları”, *AÜİFD.*, sy. 22, ss. 55-88, Erzurum 2004.

Demirci, Kadir, “Sünnet’in Kaynağının Rasulullah Olduğunu İleri Sürenlere Reddiye”, *İslâmî İlimler Dergisi*, sy. 1, ss. 275-287, Çorum 2011.

Hamidullah, Muhammed, “İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler”, çev. İbrahim Canan, *İİFD*, III, sy. 2, ss. 295-318, İzmir 1977.

-----, “İslâm Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes (1)”, çev. İbrahim Canan, *AÜİİFD*, III, ss. 379-390, Ankara 1979.

-----, “İslâm Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes (36)”, çev. İbrahim Canan, *AÜİİFD*, III, ss. 391-410, Ankara 1979.

- Hatiboğlu, M. Said, “Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu İle ‘Kur’an Dışı Vahiy’ Üzerine Söyleşi”, *İktibâs Dergisi*, sy. 197, ss. 22-29, Mayıs 1995.
- Itr, Nureddin el-Halebî, “es-Sünnetü’l-mutahhara ve’t-tehaddiyât”, *Mecelletü merkezi buhûsi’s-sünne ve’s-siyer*, ss. 135-185, Katar 1408/1988.
- Karacabey, Salih, “Hadislerde Geçen Bazı Sayılar Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *UÜİFD.*, VI, sy. 6, ss. 103-116, Bursa 1994.
- , “İsrailiyyat’ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahi Mesajın Birliği Meselesi”, *UÜİFD.*, XII sy: ,1 ss. 71-104, Bursa 2003.
- Karaman, Ramazan, “Kur’ân-ı Kerim’in Anlaşılması Bakımından Kıssalar, Yeminler ve Tekrarların Önemi”, *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 19, ss. 47-52, 1989.
- Karataş, Mustafa, “Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 36 sy. 2, ss. 77-84, Ankara 2000.
- Keleş, Ahmet, “Sünnet-Vahiy İlişkisi”, *DÜİFD.*, I, ss. 151-193, Diyarbakır 1999.
- Kiraz, Celil, “Peygamberlerin Mesajlarındaki Birlik ve Bütünlük”, *UÜİFD.*, X/2, ss. 241-258, Bursa 2001.
- Kutlay, Halil İbrahim, “Hadislerin Kutsal Kitapla İrtibatı ve Ondaki Etkilendiği İddialarının “Ömrünün Uzamasını, Rızkının Artmasını İsteyen Sıla-i Rahim Yapsın” Hadisi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, ss. 23-40, X/2, 2012.
- Özcan, Hanifi, “Matüridi’ye Göre Kur’an’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, *DEÜİFD.*, sy. IX, ss. 103-117, İzmir 1995.
- Öztürk, Mustafa, “Bilge Kişi-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu”, *OMÜİFD.*, sy. 14-15, ss. 181-219, Samsun 2003.
- , “Hz. Peygamber ve Vahiy”, ss. 211-217, Gaziantep 2015.
- Uğur, Mücteba, “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *AÜİFD.*, sy. 28, ss. 291-326, Ankara 1986.
- Uraler, Aynur, “Sünnetin Kaynağı Üzerine Tespitler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV, 2, ss. 81-106, İstanbul 2006.
- Uysal, Muhittin, “Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar”, *SÜİFD.*, sy. 22, ss. 33-57, Konya 2006.

C. ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- Apaydın, H. Yunus, “Meşhûr”, *DİA*, XXIX, ss. 368-371, Ankara 2004.
- Aydın, Mahmut, “Nâsıra” *DİA*, XXXII, ss. 397-399, İstanbul 2006.
- Birişik, Abdulhamit, “Katâde b. Diâme”, *DİA*, XXV, ss. 22-23, Ankara 2002.
- Boynukalın, Ertuğrul, “Yemin”, *DİA*, XLIII, ss. 417 İstanbul 2013.
- Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, XXX, ss. 350-352, İstanbul 2005.
- Çağrıçı, Mustafa, “Zan”, *DİA*, XLIV, ss. 120-122, Ankara 2014.
- Çelebi, İlyas, “Hızır”, *DİA*, XVII, ss. 406-409, İstanbul 1998.
- Demir, Mahmut- Özafşar, Mehmet Emin, “Vehb b. Münebbih”, *DİA*, XLII, ss. 608-610, İstanbul 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Şer‘u men Kablenâ”, *DİA*, XXXIX, ss. 15-19, Ankara 2010.
- Durmuş, İsmail, “Mesel”, *DİA*, XXIX, ss. 293-297, Ankara 2004.
- Erkal, Mehmet, “Ganimet”, *DİA*, XIII, ss. 351-354, İstanbul 1996.
- Eroğlu, Muhammed, “Ashâbü’l-Uhdûd”, *DİA*, III, ss. 471, İstanbul 1991.
- Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, ss. 349-352, İstanbul 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hariciler”, *DİA*, XVI, ss. 169-175, İstanbul 1997.
- Gölcük, Şerafettin, “Esâtîr”, *DİA*, XI, ss. 359-360, İstanbul 1995.
- Güler, Zekeriya, “Müstefiz”, *DİA*, XXXII, ss. 135-136, İstanbul 2006.
- Gündüz, Şinasi, “Mecûsîlik”, *DİA*, XXIII, ss. 279-284, Ankara 2003.
- Hamidullah, Muhammed, “Huneyn”, *DİA*, XVIII, ss. 376-377, İstanbul 1998.
- Harman, Ömer Faruk, “Eyyûb”, *DİA*, XII, ss. 16, 17, İstanbul 1995.
- , “Hâbil ve Kâbil”, *DİA*, XIV, ss. 376-378, İstanbul 1996.
- , “İsa”, *DİA*, XXII, ss. 465-472, İstanbul 2002.
- , “İsrâil (Benî İsrâil)”, *DİA*, XXIII, ss. 193-195, İstanbul 2001.
- , “Ya‘kûb”, *DİA*, XLIII, ss. 274-276, Ankara 2013.
- , “Yûşa‘”, *DİA*, XLIV, ss. 43-45, İstanbul 2013.

- , “Zülkifl” *DİA*, XLIV, ss. 569-570, İstanbul 2013.
- Hatiboğlu, İbrahim, “İsrâiliyât”, *DİA*, XXIII, ss. 194-199, İstanbul 1996.
- , “Ma‘mer b. Râşid”, *DİA*, XXII, ss. 552-554, İstanbul 2003.
- Hökelekli, Hayati, “İntihar”, *DİA*, XXII, ss. 351-353, İstanbul 2000.
- Kallek, Cengiz, “Biat”, *DİA*, VI, ss. 120-124, İstanbul 1992.
- Kandemir, M. Yaşar, “Hadîs”, *DİA*, XV, ss. 27-65, İstanbul 1996.
- , “Saîd b. Müseyyeb”, *DİA*, XXXV, ss. 563-564, İstanbul 2008.
- Kapar, Mehmet Ali, “Eyyâmü’l-Arab”, *DİA*, XII, ss.14-16, İstanbul 1995.
- Kaya, Remzi, “Ehl-i kitap”, *DİA*, X, ss. 516-519, İstanbul 1994.
- Kurnaz, Cemal, “Hızır”, *DİA*, XVII, ss. 411-412, İstanbul 1998.
- Küçük, Abdurrahman, “Cüreyc”, *DİA*, VIII, ss. 137, 138, İstanbul 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Âb-ı Hayât”, *DİA*, I, ss. 1-3, İstanbul 1988.
- Polat, Selahattin, “Ferd”, *DİA*, XII, ss. 368-369, İstanbul 1995.
- , “Garîb”, *DİA*, XIII, ss. 375, İstanbul 1996.
- Sandıkçı, Kemal, “Hemmâm b. Münebbih”, *DİA*, XVII, 189, İstanbul 1998.
- Uludağ, Süleyman, “Hızır”, *DİA*, XVII, ss. 409-411, İstanbul 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Cübbâi Ebû Ali”, *DİA*, VIII, ss. 99-102, İstanbul 1993.
- , “Haber”, *DİA*, XIV, ss. 346-349, İstanbul 1996.
- , “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, ss. 352-355, İstanbul 1996.
- , “Vahiy”, *DİA*, XLII, ss. 440-443, Ankara 2012.
- Yılmaz, Hayati, “Kudsî Hadis”, *DİA*, XXVI, ss. 318-320, Ankara 2002.
- Yücel, Ahmet, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, ss. 303, İstanbul 1997.
- , “Silsiletü’z-Zeheb”, *DİA*, XXXVII, ss. 208, 209, İstanbul 2009.

D. ONLİNE KAYNAKLAR

[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59484f6770c
ba7.32889791](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59484f6770cba7.32889791). (20.06.2017).

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5938f82e23b526.48715877 (08.06.2017).

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5938f83b18598775830277 (08.06. 2017).

https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:U8NpOSkd-HMJ:https://tr.wikipedia.org/wiki/Akabe_K%25C3%25B6rfezi+&cd=2&hl=tr&ct=clnk&gl=tr (18.06.2017).

Türk Dil Kurumu'nun <http://193.255.138.2/takvim.asp> internet adresinden (hicrî tarihlerin milâdî karşılıklarının tespitinde) yararlanılmıştır.

