

Diyanet

İLMİ DERGİ

İman ve İslâm Terimlerine
Kur'an ve Tefsir Bağlamında Bir Bakış
Halil TAŞPINAR

Kur'an'da Ümmet Kavramı
Nihat UZUN

Kur'an'da Sefahet Kavramı
İsmail KARAGÖZ

"Yüce Kur'an'ın Tefsiri" Adlı Eserde Geçen
Bazı Hadis Tenkidlerinin Değerlendirilmesi
Yavuz KÖKTAŞ

Alkol ve Uyuşturucunun Zararları ve
Gençliğin Alkol ve Uyuşturucudan Korunmasında
Alınması Gerekli Önlemler
Şuayip ÖZDEMİR

Zararlı Alışkanlıklar ve Aile
Alparslan ÖZYAZICI

İnsanlık Onur ve Şerefine Korunması Açısından
Kazf Suçu ve Cezasının Değerlendirilmesi
Yaşar YİĞİT



“Yüce Kur’an’ın Tefsiri” Adlı Eserde Geçen Bazı Hadis Tenkidlerinin Değerlendirilmesi

Yavuz KÖKTAŞ *

Özet:

Bu çalışmada biz “Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri” adlı eserde bulunan bazı hadis tenkidlerini değerlendirdik. Süleyman Ateş, tefsirinde bir çok sahih hadisi tenkid etmiştir. Bu tenkidlerde genel olarak iki husus göze çarpmaktadır: Kur’an’a aykırı olmak ve tarihî gelişmelerin ürünü olmak. Çalışmada bunlara ve diğer tenkid noktalarına bazı örnekler verdik ve hepsini ayrıntılı olarak inceledik.

Anahtar Kelimeler : Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, Tefsir.

Abstract:

On Evaluating of Some Hadith Criticism Found in the Work Named “Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri”

In this article, we evaluated some hadith criticism found in the work named “Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri”.

Suleyman Ates, criticized a lot of genuine hadiths in his work. Two points have usually attracted to our attention in this criticism: To be in cotradiction with Qur’an and to be the product of historical developments. In the survey, we examplified these and other criticism points and investigated all of them comprehensively.

Key Words : Yuce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, Commentary.

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ. İlahiyat Fakültesi

Giriş

Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabaları geçmişten günümüze devam etmekte ve aktüelliğini korumaktadır. Klasik veya çağdaş herhangi bir tefsirin, âyetleri izahta hadîslerle sık sık başvurduğu müşahede edilmektedir. Ancak klasik tefsirlerin genel olarak sahih hadîsleri kabule yatkın olduğu, onlara akli itirazlarda bulunmadığı belirtilmelidir. Çağdaş tefsir müelliflerinden biri olan Ateş ise, temelde hadîs gerçeğini kabul etmekte, ancak bir çok hadîsi de akli vb. gerekçelerle tenkid etmektedir.

Süleyman Ateş'in, tefsirinde bir çok hadîsi eleştirdiği görülmektedir. Bu hadîsleri yer yer sened açısından eleştirdiği gibi metin açısından da eleştirmiştir. Metin eleştirilerinin ağırlıklı olduğu belirtilmelidir. Eleştirilerde Kur'an'a aykırılığın ve tarihsel olaylarla irtibat kurmanın ön plana çıktığı söylenebilir. Bu eleştirilerin hepsini burada incelemek makalenin boyutlarını aşmaktadır. Bu nedenle eleştirilerin önemli bir kısmına değinilecektir. Bunları incelerken amacımızın daha ziyade metin tahlili yapmak ve ihtimaller üzerinde durmak olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla yorumlamaya müsait olan hadîslerin ilk planda reddedilmemesi gerektiği ortaya konulacaktır.

Bu eleştirileri beş başlık altında toplamak mümkündür:

1. Kur'an'a aykırı görülerek tenkid edilen hadîsler
2. Sonraki gelişmelerin ürünü sayılarak tenkid edilen hadîsler
3. Hadîse aykırı görülerek tenkid edilen hadîsler
4. Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in yapısına aykırı görülerek tenkid edilen hadîsler.

Son olarak Ateş'in hadîslerle ilgili bazı çelişkilerine işaret edilecektir. Zira böyle durumlarda Ateş, belirli bir grup hadîsi reddetmektedir. Ancak yapılan tenkidlerle uyuşmayan yaklaşımların sergilendiği vurgulanmalıdır.

Burada bir noktaya dikkat çekilmesi gerekmektedir. Ateş, bazı hadîsleri Kur'an ve akla aykırılık gibi birkaç yönden eleştirebilmiştir. Bu eleştirilerin, bir yönüne başlıkta dikkat çekilmiş, ancak eleştirilerin hepsine cevap verilmeye çalışılmıştır.

1. Kur'an'a aykırı görülerek tenkid edilen hadîsler

Ateş, bazı hadîsleri Kur'an'a aykırı göyerek reddetmiştir. Şimdi bunları inceleyelim.

Örnek 1.

Ateş, Buhârî ve Müslim'in naklettikleri bir hadîsi¹ şu ifadelerle eleştirir:

"Hz. Peygamber'in gaybı bilmediğiyle ilgili olan âyet karşısında, kıyamet alametleri hakkında ileri sürülen rivayetlerin yeniden akılcı bir gözle değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. Çünkü bu rivayetler kendi aralarında son derece çelişkilidir. Mesela, Hz. Aişe'ye dayandırılan bir rivayete göre bedevi Araplar geldiklerinde, Allah'ın Elçisi'nden kıyametin ne zaman kopacağını sorarlardı. O da onların içinde bulunan en genç insana bakar: Eğer şu yaşarsa henüz ihtiyar olmadan kıyamet kopar, dedi. Çeşitli yollardan Peygamber'den rivayet edilen bu söz doğru olsa, Peygamber'in kıyametin pek yakın zamanda bir nesilden az bir zaman içinde kopacağını söylemiş olması gerekir ki bu söz, Peygamber'in kıyametin zamanını takriben tespit ettiğini gösterir. Bu ise, âyete tamamen aykırıdır. Ayrıca söylediği zamanda kıyamet kopmadığı-

¹ Buhârî, Edeb, 95; Müslim, Fiten, 136.

na göre bu, hâşâ Peygamber’in şahsına gölge düşürür”.²

Hadîste geçen es-sa’e kelimesinin kıyamet olarak çevrildiği anlaşılmaktadır. Acaba başka ihtimaller yok mudur? Hz. Peygamber’in gerçekte murâdı nedir? İbn Hacer’in belirttiğine göre diğer rivayetlerde “es-sa’enin gelmesi”nden bedel olarak, “sizden yaşayan hiç bir nefis hayatta kalmayacaktır” ifadesi geçmektedir. Ona göre bu ifade hadîste kastedilene açıklamaktadır. İbn Hacer, bir başka ihtimalin daha bulunduğunu nakletmektedir. Bu ihtimale göre Hz. Peygamber’in amacı, kıyametin zamanını kesinlikle belirlemek değil, onun yaklaştığı konusunda mübalağa yapmaktır.³

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, es-sa’e kelimesini kıyamet olarak anlama veya kıyamet olarak anlaşılabilir, onun zamanını belirleme manasında değerlendirmek zorunlu değildir. İlgili rivayetlerin bütünü ve çeşitli ihtimaller bir arada değerlendirildiğinde, Kur’an’a aykırı bir durum ortaya çıkmamaktadır.

Bu tip rivayetlerin eleştirilmesinde, Hz. Peygamber’in gaybı bilemeyeceğine dair görüşün etkili olduğu vurgulanmalıdır. Ancak Allah’ın, “gaybını dilediği peygamberden başka hiç kimseye bildirmediği”⁴ gerçeği de malumdur. Ateş’in çelişkilerine dair bölümde bu noktaya tekrar dikkat çekilecektir.

Örnek 2.

Ateş, Meryem sûresinin 5 ve 6. âyetleri münasebetiyle şunları ifade etmiştir:

“Bazı tefsirlere göre Hz. Zekeriyâ, Allah’tan mülküne değil, bilgisine, peygamberliğine varis olacak bir salih evlad istemiştir. Çünkü peygamberler miras bırakmaz. Bir hadîse göre Hz. Peygamber, ‘Biz peygamberler miras bırakmayız’⁵ demiştir. Bir başka hadîste de, ‘Biz miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır’⁶ demiştir. Biz bu hadîslerin Hz. Fatıma’ya verilen Fedek toprağının, kendisinden geri alınmasını haklı göstermek üzere ortaya atıldığı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber’in gerçekten böyle söylediği şüphelidir. Âyetin açık anlamından Hz. Zekeriyâ’nın hem malına hem de ilim ve hikmetine varis olacak, öldükten sonra adını, ülküsünü yaşatacak bir varis istediği anlaşılmaktadır.”⁷

Burada, “Biz peygamberler miras bırakmayız” hadîsinin, “sonraki devirlerin etkisi” ve “Kur’an’a aykırılık” gerekçesiyle reddedildiği görülmektedir. Hemen belirtelim ki, bu hadîs geçmişte Şia tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Hadîs iki açıdan eleştirilmiştir:

a. Bu hadîs, “Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum. Karım da kırsırdır. Tarafından bana bir veli (oğul) ver. Ki o bana varis olsun; Ya’kub hanedanına da varis olsun.”⁸ ayeti ile “Süleyman Davud’a varis oldu ve dedi ki: Ey insanlar bize kuş dili öğretildi...”⁹ ayetine aykırıdır.

b. Bu meseleyi en iyi bilmesi gereken Hz. Fatıma, Ali ve Abbas’tır. Hz. Ebû Bekir’in

² Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988; III, 427. (Bundan sonra Tefsir diye gösterilecektir.)

³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, (thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, 1996, XII, 194.

⁴ Cin (72), 26-27.

⁵ Buhârî, Humûs, 1; Meğâzî, 14; Ferâiz, 3; Müslim, Cihâd, 49, 52; Ebû Davûd, İmâre, 19.

⁶ Buhârî, Humûs, 1; Müslim, Cihâd, 49.

⁷ Tefsir, V, 369-370.

⁸ Meryem (19), 5-6.

⁹ Nermî (27), 17.

bu meseleyi bilmeye hiç ihtiyacı yoktu. Zira o, Hz. Peygamber'e varis olacağını düşünen kimselerden değildi. O halde Hz. Peygamber'in bu meseleyi daha fazla bilmesi gerekenlere tebliğ etmemesi nasıl düşünülebilir?¹⁰

Fahruddin er-Râzî, Şia tarafından ileri sürülen bu iddialara şu şekilde cevap verilebileceğini belirtir:

"Hz. Fatıma, bu münazaradan sonra Ebû Bekir'in hükmüne razı olmuş ve Ebû Bekir'in kâil olduğu hükmün doğruluğu hususunda icma meydana gelmiştir".¹¹

Bununla birlikte Ateş'in ileri sürdüğü Kur'an'a aykırılık üzerinde biraz daha durmak gerekir.

Bir hadîsin Kur'an'a aykırılığının ortaya konulabilmesi için, hiç bir te'vile mahal bırakmayacak kadar açık ve netliğin bulunması gerektiği bilinmektedir. Şimdi önce âyetin sıyak ve sibakını verelim: "**Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum. Karım da kıstırdır. Tarafından bana bir veli (oğul) ver. Ki o bana varis olsun; Ya'kub hanedanına da varis olsun**".¹² Âyetten anlaşıldığı gibi ihtiyarlayan Zekeriyya, kendi yerine geçecek bir çocuğu olmadığını düşünmekte, sulbünden olmayan varislerin kendi yolunda gitmeyeceklerinden endişe etmekte ve Allah'dan kendi yolunda yürüyecek salih bir akraba veya çocuk vermesini niyaz etmektedir.¹³ Buna göre Hz. Zekeriyya, Allah'tan malına varis olacak çocuk değil, yoluna, yani risaletine, nübüvvetine ve ilmine varis olacak çocuk istemektedir. Zaten varis ve miras kelimelerinin Kur'an'da bir çok yerde maddî değil, manevî anlamda kullanıldığı bilinmektedir.¹⁴

Tefsirlere baktığımızda bu konuda ihtilafın var olduğunu görmekteyiz. Taberî, Abdurrezzâk'ın Hasan el-Basrî'den naklettiği bir rivayete dayanarak, verasetin malla ilgili olduğunu kabul etmiştir. Bunun yanında tabiundan pek çok kimse, verasetin nübüvvetle ilgili olduğunu nakletmiştir. Ayrıca âyeti "vefatımdan sonra benim malıma ve Âi-i Ya'kub'un nübüvvetine varis olsun" şeklinde tefsir etmiştir.¹⁵ İbn Kesîr ise, peygamberlerin miras bırakmayacağına dair sahih hadîsler olduğu için Taberî'nin tercihini eleştirmiş, nakledilen haberlerin mürsel olduğunu ve bunların sahih hadîsleri iptal edemeyeceğini belirtmiştir.¹⁶ Ayrıca İbn Kesîr, iki yönden âyette kastedilenin nübüvvet mirası olduğunu açıklamıştır:

a- Hz. Zekeriyya'nın mal sahibi olduğu zikredilmemiştir. Bilakis marangoz olup kazandığını yerdî. Böyle kimseler, mal toplayamaz. Özellikle nebiler böyle yapmaz, zira onlar dünyaya karşı en zahid kimselerdir.

b- Buhârî'de peygamberlerin miras bırakmayacağı sabit olmuştur. Buna göre âyetteki miras, nübüvvet mirasına hamledilmelidir. Dolayısıyla "Ya'kub oğullarına da varis olsun" âyetinde, "Süleyman, Davud'a varis oldu."¹⁷ âyetinde olduğu gibi, nübüvvet kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁸

¹⁰ Fahruddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut, 1990, IX, 171.

¹¹ Fahruddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, IX, 169.

¹² Meryem, (19), 5-6.

¹³ Tefsîr, V, 369.

¹⁴ Bkz. A'raf (7), 169; Meryem (19) 40; Enbiya (21), 176; Fatır (35), 32.

¹⁵ Taberî, *Camîu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, IX, 47.

¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul, 1985, V, 208.

¹⁷ Nemî (27), 16.

¹⁸ İbn Kesîr, Tefsîr, V, 207.

Kuşeyrî, Beydavî, Ebû’s-Suud ve Alûsî gibi müfessirler de, âyetin hadîsle ilişkisine değinmeksizin âyetteki mirasla, din, ilim ve nübüvvet mirasının kastedildiğini söylemişlerdir.¹⁹

Çağdaş müfessirlerden Tahir b. Aşur’un farklı bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Tahir b. Aşur, âyetteki mirası, mal mirası olarak anlamaktadır. O da Taberî’de olduğu gibi, bu durumu Abdurrezzâk’ın naklettiği rivayetin te’yid ettiğini belirtir. Bu duruma göre, peygamberlerin miras bırakmayacağına dair hadîste sadece Hz. Peygamber’in kastedildiğini söyler. Buna Hz. Ömer’in, Abbas ve Ali’ye söylediği, “Hz. Peygamber ‘bizler’ ifadesiyle kendini kastediyordu, değil mi?”²⁰ sözünün delil olduğunu ifade etmiştir.²¹

Son olarak İbn Kuteybe’nin ilgili hadîs ve ayeti nasıl te’lif ettiğini görelim. İbn Kuteybe’ye göre bu hadîs, Hz. Zekeriyya’nın sözüne muhalif olamaz. Onun maksadı mala varis olmak değildir. İbn Abbas’ın tefsirine göre, Hz. Zekeriyya’nın ilmüne; Yakub hanedanının ise mülküne varis olmuştur. Hz. Süleyman’ın veraseti de mülk, nübüvvet ve ilim verasetidir. Mülk ise mal değil, sultan, hüküm ve siyaset demektir.²²

Sonuç olarak şöyle söylemek mümkündür: Ayette kastedilen, genel kanaate göre nübüvvet ve ilim mirasıdır. Bu durumda hadîsle çelişmesi söz konusu değildir. Ayette mal mirasının kastedilmesi ihtimaline göre ise hadîsi, sadece Hz. Peygamber’le tahsis etmek gerekecektir. Bazı sahabinin “bizler” ifadesini, Hz. Peygamber’in kendisi olarak anlaması bunu desteklemektedir. Her iki durumda da hadîsin ayetle çeliştiğini ve uydurma olduğunu söylemek zor görünmektedir.

Örnek 3.

Buhârî’nin naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber, Bizans kralı Heraklius’a bir davet mektubu göndermiştir. Bu mektupta şunlar ifade edilmiştir: “*Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla. Allah’ın Resûlü Muhammed’den, Rumların büyüğü Herakl’e. Hidayete uyanlara selâm olsun. Ben seni İslâm’a davet ediyorum. Müslüman ol, selâmete erersin, Allah sana iki kat mükafaat verir. Eğer dönersen, halkının vebali senin boynunadır. ‘Ey Kitab ehli! Bizimle sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin, Allah’tan başkasına tapmayalım, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım...*”²³

Süleyman Ateş, Hıristiyan olan Heraklius’a ve Mısır valisi Mukavkis’a bir mektup gönderilip, onların İslâm’a davet edilmesini şüpheyle karşılamaktadır. Gerekçeleri şunlardır:

“Kur’an’ın açık beyanına göre Hz. Peygamber, herşeyden önce Arap kavmine uyarıcı olarak gönderilmiştir. Mesajının dili o topluma yöneliktir. **‘Biz her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara açıklasın’**²⁴ ve **‘Eğer biz onu yabancı dilde bir Kur’an yapsaydık, derlerdi ki: Ayetleri anlayacağımız biçimde açıklanmalı değil miydi?’**²⁵ gibi ayetler, Hz. Muhammed’in mesajının dil yönünden ilk muhatablarının Arap toplumu olduğunu gösterir. Tabii mesajın içeriği evrensel, ama dili Araplara yöneliktir. Kur’an, Kitab ehlini dinlerini

¹⁹ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, (thk. İbrahim Besyuni), Merkezi Tahkiki’t-Turâs, 1981, II, 420; Beydavî, *Envâru’t-tenzîl*, Beyrut, 1988, II, 27; Ebu’s-Suud, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, (thk. Abdullatif Abdurrahman), Beyrut, 1999, IV, 229; Alûsî, *Rûhu’l-ma’ânî*, Beyrut, 1994, IX, 92-93.

²⁰ Buhârî, Humûs, 1.

²¹ Tahir b. Aşur, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenzîl*, Tunus, ts. XVI, 66.

²² İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelif’l-hadîs*, (thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar), Beyrut, 1989, s. 361-364.

²³ Buhârî, *Bed’u’l-vahy*, 6.

²⁴ İbrahim, 4.

²⁵ Fussilet, 44.

bırakmaya değil, fakat kitaplarını doğru bir şekilde uygulamaya, haktan ayrılmamaya çağır-
makta, dinlerini doğru uygulayan temiz yürekli, Allah'a bağlı Yahudilerin, Hıristiyanların
ve Sabiilerin cennete gireceğini bildirmektedir".²⁶

Önce metinde bahis konusu edilen mektupların kaynaklarını tespit etmemiz gerekir:

1-Heraklius'a gönderilen mektup, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde, Buharî, Müslim
ve Beyhakî'nin Delâilu'n-nübüvve'sinde kaydedilmiştir.²⁷

2-Necâşi'ye gönderilen mektup, İbn İshak'ın Sîre'sinde, Hâkim en-Neysabûrî'nin
Müstedrek'inde ve Beyhakî'nin Delâilu'n-nübüvve'sinde kaydedilmiştir.²⁸

3-Mukavkıs'a gönderilen mektup, Beyhakî'nin Delâilu'n-nübüvve'sinde zikredilmiştir.²⁹

4-Bahreyn kralına gönderilen mektup, İbn Hişam'ın Sîre'sinde nakledilmiştir.³⁰

Şimdi yukarıdaki metinle ilgili değerlendirmeye geçelim.

1-Kur'an'ın, muhatap olan toplumun diliyle vahyedilmesinden daha doğal bir şey
yoktur. Ayetler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu gerçeğin, Hz. Peygamber'in baş-
ka toplumlara davet mektubu göndermesinin eleştirilmesine dayanak yapılmasını anlamak
mümkün değildir. Şüphesiz gönderilen elçi ve mektupların hiç anlaşılmadığını varsaymak
söz konusu olamaz. Gönderilen elçilerin gittikleri bölgenin dilini bilmeleri tarihi bir vakı-
dır. Bu davet mektubu, İslâm'ın uluslar arası tebliğ siyasetidir. Aynı şey uluslar arası dip-
lomaside de geçerlidir. Mesela bugün Amerika'nın, Türkiye'ye göndereceği bir mektubun
Türkçe yazılması gerektiğini söylemek ne derece doğrudur?

2-Aslında ikinci gerekçe, eleştirinin asıl amacını ortaya koymaktadır. Mektup gön-
derilen kimseler Hıristiyan olduğuna göre ve kitab ehli de dinlerini bırakmayıp kitaplarını
doğru bir şekilde uyguladıklarına göre, onları İslâm'a davet etmenin ne anlamı vardır?! On-
lar bu halleriyle zaten cennete gireceklerdir! Şüphesiz bu, müellifin ehl-i kitaba ilgili, "şirk-
siz sadece Allah'a inanan ehl-i kitabın cennete gireceği" şeklindeki düşüncesine dayanmak-
tadır. Bu konunun tartışılması başka bir şeydir, ancak böyle kabul edilse bile şu soru sorul-
malıdır: Rivayette zikredilen ayete göre Hıristiyan kral, şirksiz Allah'a inanmaya davet edil-
mektedir. Müellif, bu kralın şirk koşmadığını, Kur'an'da vasıfları zikredilen ehl-i kitaba uy-
duğunu nereden bilmektedir?

Bunlar bir yana Heraklius'a, hatta diğer krallara gönderilen mektupların günümüze
ulaştığına dair bir takım tespitler bulunmaktadır. M. Hamidullah İslâm Peygamberi adlı ese-
rinde bu mektupları tahlil etmiştir.

Hamidullah, önce bazı müsteşriklerin iddialarına yer vermiştir. Bu müsteşriklerden biri
olan Buhl'a göre, Heraklius'a gönderilen mektup rivayeti efsanedir. O, İslâm kaynaklarına da-

²⁶ Tefsir, II, 494.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 262; Buharî, *Bed'u'l-vahy*, 6; Cihad, 102; Tefsir (3), 4; Müslim,
Cihad, 26; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, (thk. Abdulmu'tî Kal'acı), Beyrut, 1985, IV, 377.

²⁸ İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, (thk. Muhammed Hamidullah), Paris, 1981, s. 210; Hâkim
en-Neysabûrî, *el-Müstedrek*, (Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990, II, 679; Beyhakî,
Delâilu'n-nübüvve, II, 308.

²⁹ Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, IV, 395-396.

³⁰ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, (thk. Muhammed Ali el-Kutub), Beyrut, 1995, IV, 221. Ayrıca
burada Abdullah b. Huzafe'nin, İran kırsasına; Amr b. el-As'ın Umman melikleri Ceyfer ve Abbad'a;
Hevze b. Ali'nin Yemame melikine ve Şuca' b. Vehab'ın Şam melikine gönderildiğinden bahsedilmektedir.

yanarak, Hz. Peygamber'in gönderdiği elçilerin, Hz. İsa'nın havarileri örneğinde de görüldüğü gibi, mucizevî bir şekilde gönderilmiş oldukları memleketin dilini konuşabildiğini belirtir. Ancak Hamidullah, bu müsteşrikin İbn Sa'd'daki eksik bir metne dayanarak böyle bir sonuca vardığını ifade eder. Ona göre tam metin şöyledir: "Bir gün Resûlullah'a, etrafındakiler yabancı ülkelere elçiler göndermesini teklif ettiler. O da onlara basiretli bir kimse sıfatıyla, önce İsa Peygamber'in havarilerinin başından geçenleri, yani onların geçirdiği tereddütleri ve mucizevî bir şekilde yabancı dilleri öğrenişlerini anlattı. Bunu müteakip elçilerini seçti ve bunu yaparken de her ülke için, orayı daha önceden ziyaret etmiş ve muhiti bilen kimseleri tercih etti".³¹

Hamidullah'a göre, bu tarihî anlatımda imkansız gözükten hiçbir şey yoktur. Heraklius'un hareketleri, Hz. Peygamber tarafından gayet iyi takip edilip bilinmekteydi. Kur'an'ın 30. suresinin de bize bildirdiği gibi onun İranlılarla yaptığı harpler, Hz. Peygamber tarafından dikkatle takip edilmiştir. Mektubun içinde yer alan konular, o devrin tarihine tamamen uygun düşmektedir. Hz. Peygamber, İsa Peygamber tarafından havarilerinin dış ülkelere gönderildiklerini biliyordu; kendisinden önce gelen bir peygamberin bu tutum ve sünnetini niçin aynen tekrarlamasın?³²

Son olarak Hamidullah, mektubun asıl nüshasının mevcudiyetine dair bilgilerin görgü şahitlerinin vasıtasıyla bize kadar ulaştığını belirtir. Süheylî, bu mektubun aslını Kastilya kralı VII. Alphonse'un sarayında gördüğünü bize nakletmektedir. Bir asır sonra Aynî, Mısır'ın Memluk sultanı tarafından İspanya'ya gönderilen bir elçinin görgüsüne dayanarak mektubun mevcudiyetinden bahsetmektedir. Bütün bunlara göre Hristiyan İspanya'da böyle bir vesika bulunduğu şüphe yoktur. Ancak bunun gerçek mi, uydurma bir vesika mı olduğu bilinmemektedir.³³

Hamidullah, İslâm Peygamberi adlı eserinin ilk baskısından, yani 1959'dan sonra bu mektubun aslının yeniden ortaya çıkarıldığını vurgular. Londra'daki British Museum yetkililerinin vardığı sonuca göre bu vesikanın, üzerine yazılı olduğu deri (parşömen), Hz. Peygamber'in yaşadığı devir kadar eski bir devreden kalmadır. Bunun ardından Hamidullah el-İttihad adlı derginin 8 Mayıs 1974 tarihli sayısında konuyla ilgili bir makale yazıldığını, bu makalenin sonunda mektubun üzerinde yazıldığı deriyle ilgili mikroskopik ve ultra-viole ışınları ile yapılan tetkiklerle, bilirkişilerin vardıkları neticeleri kaydeder. Buna göre mektubun üzerinde yazıldığı deri çok eskilere kadar gitmektedir.³⁴

Bütün bunlar değil mektubun uydurma olduğunu, mektubun aslının bile günümüze kadar geldiğini göstermektedir.

Örnek 4.

Buharî, İbn Ömer'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Abdullah b. Ubeyy b. Selul ve-fat edince oğlu Abdullah, Resûlullah'a geldi. Resûlullah da ona kendi gömleğini verdi ve onu bunun içinde kefenlemesini emretti. Sonra da onun üzerine cenaze namazı kıldır-maya kalktı. Bu esnada Ömer, Resûlullah'ın elbisesini tuttu ve 'Bu bir münafık iken ve

³¹ M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1990, I, 343.

³² M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 348.

³³ M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 348.

³⁴ Detaylı bilgi için bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 350.

Allah seni onlar lehine mağfireden istemekten nehyetmiş iken, sen bu adam üzerine cenaze namazı mı kılacaksın?’ dedi. Resûlullah, ‘Allah beni muhayyer kıldı yahut Allah bana haber verdi de ‘onlar için istiğfar et veya etme. Onlar için yetmiş kere istiğfar etsen de Allah onlara asla mağfireden etmeyecektir’ buyurdu’ dedi ve ‘ben yetmişin üzerine atıracam’ buyurdu”.³⁵

Süleyman Ateş bu rivayeti şöyle eleştirmektedir:

“Bu çeşit varyantları olan rivayet çelişkilerle doludur. Evvela Hz. Ömer’in henüz münafiklar üzerine namaz kılmayı meneden ayet inmeden önce, ‘Allah seni münafiklar üzerine namaz kılmaktan menetmemiş miydi?’ dediği söyleniyor. Bu ayet, Peygamber, münafik üzerine namaz kıldırdıktan sonra inmiş ise, Hz. Ömer’in Peygamber’e, ‘Allah seni...’ demiş olması makul değildir. Çünkü henüz namaz kılmayı meneden ayet inmemiştir...80. ayette Peygamber’e, Allah’ın münafikları affetmeyeceği bildirilmiş iken onun ‘Ben yetmişten fazla istiğfar ederim, belki Allah affeder’ demiş olması da muhtemel görülmez. Çünkü Peygamber, ayetin anlamının belli bir sayı değil, kesinlik ifade ettiğini Allah’ın, münafik ve kafirleri affetmeyeceğini bildirdiğini bilir”.³⁶

Şunu hemen belirtelim ki, Süleyman Ateş’ten önce de bu hadise itiraz edenler olmuştur.³⁷

Ateş’in eleştirisinin ise iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Sırasıyla bunları değerlendirelim.

1- Bir kere münafiklar üzerine namaz kılmaktan nehiy varid olmadığı ve Abdullah b. Ubeyy zahiren Müslüman olduğu için Resûlullah böyle bir namazı kılmıştır.³⁸ O halde Hz. Ömer’in sözü ne anlama gelmektedir? Kurtubî buna çeşitli cevaplar verir:

a- Aklına böyle bir düşüncenin gelmesi muhtemeldir. Zira Hz. Ömer, Resûlullah’ın beyan ettiği gibi, “ilham olunan kimselerdendir”. Bazen Kur’an’ın onun düşüncesine muvafık olarak indiği de bilinmektedir. Bu da böyle bir durumdur.

b- “Onlara istiğfar et veya etme”³⁹ ayetinden, böyle bir mana çıkarması muhtemeldir.

c- Hz. Ömer’in, “Müşrikler için af dilemek ne peygambere ne de inananlara yaraşır.”⁴⁰ ayetini böyle anlaması ve bunu münafiklara hamletmesi muhtemeldir. Zira bu ayet Mekte’de inmiştir.⁴¹

2- “Onlar için istiğfar dile veya dileme, onlar için yetmiş kere istiğfar dilesen bile Allah onları affetmeyecektir” ayeti problemlili görülmüştür. Buradaki problem, ayette geçen ev (veya) bağlacının ne anlam ifade ettiği noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu bağla-

³⁵ Buharî, Tefsir (9 Tevbe), 13.

³⁶ Tefsir, IV, 121-122.

³⁷ İbn Hacer’in belirttiğine göre Buharî şarihî Dâvûdî, kelamcılardan Bakillanî (ö. 403/1010), Cüveynî (ö. 478/1082) ve Gazalî (ö. 505/1111) bu hadîsi tenkid etmiştir. Bkz. *Fethu'l-bârî*, IX, 233-235.

³⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, Beyrut, ts. II, 206.

³⁹ Tevbe (9), 80.

⁴⁰ Tevbe (9), 113.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1961, VIII, 219. Ayrıca bkz. İbn Adil ed-Dimeşki, *el-Lubâb fi ulûmi'l-kitâb*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, vd.), Beyrut, 1998, 163.

cın tesviye için olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi, tahyir için olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Tahyir manası alındığında rivayetlerle uyum içinde olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Buna göre ayetin manası "dilersen istiğfar et, dilersen istiğfar etme" olmaktadır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre ise Hz. Peygamber istiğfar etme yolunu tercih etmiştir.

Dolayısıyla Hz. Ömer'in mezkur bağlacın tesviye manasında olduğunu anlayarak, Hz. Peygamber'e rivayetteki sözleri söylemesi muhtemeldir. Ayrıca Hz. Ömer'in bu sözleri sarfetmesinde dinde gösterdiği titizlik ve hassasiyetin de payının bulunduğu inkar edilemez.⁴²

3- Son olarak böyle bir namazın bir tebliğ siyaseti olarak kılındığı da söylenebilir. Hz. Peygamber, yetkiyi elinde bulunduran Abdullah b. Ubeyy'in oğluna ikram olsun diye babasının namazını kıldırması olabilir. Şüphesiz bunda onun kavmini İslâm'a ısındırma ve onların zararlarını defetme gibi bir maslahat bulunmaktadır.

Ancak Dahhak'ın da belirttiği gibi Hz. Peygamber, Tevbe suresinin 80. ayetiyle kendisine verilen ruhsatı kullandı. Sonra ise **"onlara istiğfar etsen de etmesen de eşittir, Allah onları affetmeyecektir,"**⁴³ ayeti nazil olarak bu ruhsat ortadan kaldırılmış oldu.⁴⁴

Yukarıda yapılan bu izahlar, ilgili rivayetlerin uydurma olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Örnek 5.

Buharî'nin naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber kendine, daha önceki peygamberlere verilmeyen beş şeyin verildiğini belirtmektedir. Bunlardan biri de daha önceki peygamberlerin kendi kavimlerine, Hz. Peygamber'in ise, bütün insanlara gönderilmesidir.⁴⁵

Süleyman Ateş, **"Biz seni ancak, bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik"**⁴⁶ ayeti münasebetiyle bu hadîsi inceler. Buna göre ayette geçen "kaffeten" kelimesi ism-i fail ve sonundaki "ta" da mübalağa için olabilir. O zaman ayetin manası, "Biz seni insanları küfürden menedici, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik" olur. Bazı müfessirlere göre ise "kaffeten" kelimesi, "hepsi" anlamındadır. Fakat ayetin sıyakı birinci yorumu güçlendirmektedir.⁴⁷

Ateş, bu izahın ardından yukarıdaki hadîsi naklede ve bunu şöyle eleştirir:

"Bu hadîs böyle rivayet edilmiştir, ama bu tür rivayetler, Hz. Muhammed'in 'daha önce uyarılmamış, kendilerine elçi gönderilmemiş olan bir kavme, kendi dilleriyle Allah'ın buyruklarını izah için gönderildiğini' bildiren ayetlerin nassına uygun düşmemektedir. Bu ayetlerden dolayı biz 'kaffeten' kelimesinin, menedici anlamına gelmiş olduğunu tercih ediyoruz".⁴⁸

⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 233-235; Aynî, *Umdetu'l-kâfir*, XV, 202.

⁴³ Münafikun, 6.

⁴⁴ İbn Adil ed-Dimişkî, *el-Lubâb fi ulûm'il-kitâb*, X, 157.

⁴⁵ Buharî, Teyemmüm, 1; Salat, 56.

⁴⁶ Sebe, 28.

⁴⁷ Tefsir, VI, 253.

⁴⁸ Tefsir, VI, 253.

Bu eleştiriyi şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

1- Gerçekten “kaffeten” kelimesi, hem “küfürden menedici” hem de “hepsi” anlamına gelebilmektedir. Taberî, Katade'den “hepsi” anlamını naklettiği gibi kendisi de bu manayı kabul etmiştir.⁴⁹ Kurtubî, “hepsi” anlamını kabul etmiş, diğer görüşleri “kîle” kelimesiyle kaydetmiştir.⁵⁰ İbn Ebi Şeybe, Mücahid'den; İbn Ebi Hatim, Muhammed b. Ka'b ve Katade'den aynı manayı nakletmiştir.⁵¹ Abdurrezzak b. Hemmam, Mücahid'in ayetin tefsiri olarak mezkur hadîse atıfta bulunduğunu belirtmiştir.⁵² Üçüncü asrın ilk yarısında yaşayan müfessirlerden biri olan Huvvarî “kaffeten” kelimesini tüm insanlara şamil kıldığı gibi cinlere de şamil kılmuştur.⁵³ Rağîb el-İsfahanî ve Ebû Hayyan ise “kaffeten” kelimesine “küfürden menedici” manası vermişlerdir.⁵⁴

Bütün bunlar “kaffeten” kelimesinin “hepsi” anlamına gelebileceğini ve bunu da hadîsin desteklediğini göstermektedir.

2- “Kaffeten” kelimesinin “küfürden menedici” anlamına geldiğini kabul edelim. Bu takdirde de hadîsi Kur'an'a aykırı görmeye gerek yoktur. Çünkü ayet siyakına uygun olarak müşriklere hitap etmekte ve Hz. Muhammed'in onları küfürden menedici olarak gönderildiğini belirtmektedir. Hadîs ise başka bir şeyi söylemekte, diğer peygamberlerden ayrı olarak Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderildiğini vurgulamaktadır. O halde ayet ve hadîsin farklı şeylerden bahsettiği kabul edilmelidir. Dolayısıyla ayet ve hadîsi birbiriyle mukayese yapmaya gerek yoktur. Zira yukarıda adı geçen müfessirler “kaffeten” kelimesinin ne anlama geldiği üzerinde durmuş, fakat hiçbirisi hadîsle bu anlamda bir bağlantı kurmamıştır.

3- Elçilerin bir kavme kendi dilleriyle gönderilmesinin, hadîsin Kur'an'a aykırılığına gerekçe olarak ileri sürülmesi isabetsizdir. Peygamberin bir kavme kendi diliyle gönderilmesi doğal bir durumdur. Ancak Hz. Peygamber'le nübüvvet sona ermiştir. Şüphesiz müellif de Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrenselliğini kabul ediyor. Ancak hadîsi eleştirilmesiyle bir çelişkiye düşmüş olmaktadır. Oysa müellif, hadîsi farklı anlamlara gelebilecek ayete değil, kendisinin de kabul ettiği Hz. Peygamber'in peygamberliğinin evrensel olduğunu bildiren ayetlerle karşılaştırması gerekirdi. Bu durumda hadîsin, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin evrensel olduğunu bildiren ayetlerle uyum içinde olduğu görülecektir.

4- Son olarak şayet “kaffeten” kelimesinin manası “küfürden menedici olarak” ise, ayet bu manaya uygun olarak çevrilmeliydi. Ancak müellif ne tefsirdeki tercümede ne de

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 96.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, XIV, 300.

⁵¹ Alusî, *Ruhu'l-ma'anî*, Beyrut, 1994, XI, 142.

⁵² *Abdurrezzak b. Hemmam, Tefsiru'l-Kur'an*, II, 131. Aynı zamanda bkz. Firuzabadî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifil-Kitabî'l-aziz*, Beyrut, ts. IV, 358; İbn Ebi Talib el-Kaysî, *Müşkilu'r-rabi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, II, 588.

⁵³ Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsiru Kitabillahi'l-aziz*, (thk. Ba el-Hac b. Said el-Şerifi), Beyrut, 1990, III, 399.

⁵⁴ *Bkz. Rağîb el-İsfahanî, Mufredatu elfazil-Kur'an*, (thk. Safvan Adnan), Dimeşk, 1992, s. 713; Ebû, *Hayyan el-Endülüsi, el-Bahru'l-muhîd*, Beyrut, 1990, VII, 281. Ayrıca bkz. Hüseyin b. Ebî'l-İzz el-Hemedanî, *el-Ferid fi'r-rabi'l-Kur'an'l-l-mecid*, (thk. Fuad Ali), Daru's-sekafe, ts. IV, 72.

müstakil olarak hazırladığı mealde bu manayı vermemiş, aksine “hepsi” manasını vermiştir. Bu da şüphesiz dikkate değer bir durumdur.

Örnek 6.

Hız. Peygamber’e, Yahudi Lebid b. A’sam tarafından sihir yapıldığı rivayetlerde geçmektedir.⁵⁵ Süleyman Ateş bu rivayetleri şöyle eleştirmektedir:

“Muhammed İzzet Derveze şöyle diyor: Bu hadîs karşısında hayret ediyoruz. ‘Allah seni insanlardan korur’⁵⁶ ayetiyle Allah, Peygamberini insanların zararlarından şerlerinden koruyacağını va’detmiştir. Peygamber eğer yapılan büyüün etkisinde kalıp yapmadığını yaptı, yaptığını yapmadı zannedecek kadar bir akli denge bozukluğuna uğrarsa, ne onun masumluluğu ne de vahiylerin korunma garantisi kalır...Kadı Abdulcebbar şöyle demiştir: ...Yüce Allah, Peygamber’e ‘büyülenmiş’ diyenleri reddetmektedir. Bu rivayet doğru olsa müşriklerin, Peygamber hakkındaki bu sözlerinin doğru olması gerekir. Bu ise caiz değildir. Bazı müfessirler Kadı’nın bu sözlerini reddetmiş ve rivayetin doğruluğunu savunmak için demişler ki: Kafirler ‘büyülenmiş’ sözleriyle Peygamber’in aklının gittiğini iddia ediyorlardı, Peygamber’in aklının gittiği doğru değildir ama, büyü ile Peygamber’in bedenine bir hastalık gelmesini kimse inkar etmez. Elbette bu cevap tutarlı bir cevap değildir. Çünkü Buhari’de bulunduğundan sağlam kabul edilen rivayette dahi Peygamber, ‘kadınlarına varmadığı halde vardığını, yapmadığı şeyi yaptığını sanıyordu ve bu altı ay sürdü’ deniliyor. Bu, altı ay Peygamber’in hayal gördüğü anlamına gelir. Bu, bir beden hastalığı değil, hâşâ bu onun akıl gücünün zayıflaması demektir’.⁵⁷

Ateş’in ilgili rivayete eleştirisi özetle böyledir. Sihir rivayetleri hakkında tarihte olduğu gibi günümüzde de pek çok kimse konuşmuş, kabul ve red yönünde fikir beyan etmiştir. Bu konu müstakil araştırmalara konu olmuş, rivayetler arasındaki farklılıklar tespit edilmiştir.⁵⁸

Şimdi yukarıdaki metinle ilgili bazı mülahazalarda bulunalım.

1- Sihrin altı ay sürdüğüne dair Buhari’den aktarılan ifadeler doğru değildir. Çünkü Buhari’de, “kadınlarına varmadığı halde vardığını zannediyordu” şeklindeki ifadeler olmasına rağmen, “bu altı ay sürdü” şeklindeki ifadeler bulunmamaktadır. Bu ifadeler, Ahmed b. Hanbel’in Müsned’ine aittir.⁵⁹ Bununla birlikte sihrin etkisinin birkaç gün, kırk gece, bir yıl sürdüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır. Bu ihtilaf, rivayetin veya olayın bütünüyle reddedilmesini gerektirmemelidir. Bunlar içinde uygun olabilecek “birkaç gün” ifadesini tercih etmek gayet mümkündür.

⁵⁵ Bkz. Buhari, Bed’u’l-halk, 11; Cizye, 14; Tıbb, 47, 49, 50; Edeb, 56; Müslim, Selâm, 43; İbn Mace, Tıbb, 45; İbn Hanbel, Müsned, VI, 57, 63, 96.

⁵⁶ Maide, 67.

⁵⁷ Tefsir, XI, 195-196.

⁵⁸ Bkz. Ali Osman Ateş, *Kur’an ve Hadîslere Göre Cinler-Büyü*, İstanbul, 1995, s. 268-294; Enbiya Yıldırım, *Hadîs Problemleri*, İstanbul, 1996, s. 293-319. Bu araştırmalarda Ali Osman Ateş, sihir rivayetlerinin uydurulmadığı, ancak ravilerin bazı şeyleri zaptedemedikleri, Hz. Peygamber’e sihrin tesir ettiğine dair ifadelerin, raviler tarafından ilave edildiği sonucuna varmıştır. Enbiya Yıldırım ise Hz. Peygamber’e sihrin tesir ettiği, ancak bunun zannedildiği gibi altı ay süren bir etki değil, birkaç günlük süren bir dalgalılık, unutkanlık olduğu sonucuna ulaşmıştır.

⁵⁹ Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 63.

2- Sihrin bedene tesir etmesi makul kabul edilmelidir. Sihrin böyle bir etkisi olduğunu kabul edenler, Hz. Peygamber'in hayal etmediğini, zannetmediğini söylememektedir. Sihrin bedene tesir etmesi bedende bir acının, bir sızının, ağrının meydana gelmesi anlamında olmamalıdır. Şayet vahyin korunması kesinse -ki böyledir- Hz. Peygamber'e gelen hayalin ve zannın vahiyle ilgisi yok demektir. Zaten rivayetlerde bu hayal ve zannın, Hz. Peygamber'in hanımlarına yaklaşmakla ilgili olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla vahiyle alakalı olarak aklına bir halel gelmemiştir. Aslında bu tek bir olay bile sihrin tesirinin çok kısa bir süre olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde mesala bir yıl veya altı ay sürseydi, bu süre zarfında meydana gelen tesirler de bize aktarılırdı.

3- Hadîsin Kur'an'a muhalif olduğu düşüncesi de doğru değildir. Müşrikler, **"siz sadece sihirlenmiş bir adama tabi oluyorsunuz"** sözleriyle, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını, bir müddet değiştiğini sonra da şifa bulunduğunu kastetmemişlerdir. Onlar bununla, yaptığı ve söylediği her şeyin hayal ve delilikten kaynaklandığını, ona gelenin vahiy olmadığını kastetmişlerdir. Gayeleri Hz. Peygamber'in risaletini inkar etmek ve onun delirdiğini yaymaktır. Bu konudaki ayetlere bakıldığında bu durum açıkça anlaşılmaktadır.⁶¹

4- Peygamberlerin bedenlerine sihrin tesir edebileceğine dair Kur'an'da da bazı ifadeler bulunmaktadır. Mevdu'dî buna dayanarak sihirle ilgili rivayeti anlamaya çalışmıştır. Bizim de katıldığımız bu görüşü aynen aktarmak faydalı olacaktır:

"Sihrin gerçekliği konusunda Kur'an'a bakılmalı ve Hz. Musa kıssası okunmalıdır. Sihirbazlar, sopaları ve ipleri yılan hâline getirmişti, aslında onlar yılan olmamıştı, fakat orada bulunan kalabalık, o sopaları ve ipleri yılan şekline dönüşmüş olarak görür olmuşlardı. Hatta peygamber olmasına rağmen Hz. Musa bile o kadar büyülenmişti ki, o da onları yılan şeklinde görmüştü. Allah şöyle buyurur: **'Sihirbazlar ellerindeki yere atınca, insanların gözlerini büyülediler de onları dehşete düşürdüler'**.⁶² **'Bir de ne görstün! Onların ipleri ve sopaları, büyüden dolayı kendisine doğru koşuyormuş gibi zannetti de Musa içinde bir korku hissetti'**.⁶³ Bu ayetlerden, sihrin eşyanın mahiyetini değiştirmede, ancak bir tür ruhî tesir meydana getirerek, insanın algılarını etkilediği ve sihrin peygamberlere bile etki yaptığı anlaşılmaktadır. Bu sihir yoluyla hiçbir sihirbaz hiçbir şekilde peygamberi mağlup edemese de, onu yakışsız davranışlara sürükleyemese de sihrin, peygambere geçici etkisinin olabileceği Kur'an'dan öğrenilmektedir. Hadîslerde Peygamber'e yapıldığı belirtilen sihrin hiçbiri akla, müşahedeye, tecrübeye ve de Kur'an'ın dediklerine aykırı değildir. Rivayet-

⁶⁰ Muhammed Ebû Şehbe de Hz. Peygamber'e yapılan sihrin, "bedenî bir rahatsızlıktan başka bir şey olmadığı" görüşüne katılmaktadır. Ona göre hadîsin bazı varyantlarında, "yapmadığı bazı şeyleri yaptığını hayal ediyordu" ifadelerine yer verilmiş, ancak Süfyan b. Uyeyne'den gelen sahih rivayette, bu hayalin akli bir durumla ilgili olmayıp bundan ne kastedildiği açıklanmıştır. Hz. Aişe'den nakledilen söz konusu rivayette, "Resûlullah'a sihir yapıldı, hatta kadınlara yaklaştığı halde yaklaştığını zannediyordu" denilmiştir. Süfyan bunun sihrin en şiddetli çeşidi olduğunu belirtmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'e yapılan sihir, tamamen bedenle alakalı bir şeydir. Bkz. *Sünnet Müdafaası I*, (çev. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar), Ankara, 1990, s. 374.

⁶¹ Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası I*, s. 374.

⁶² A'râf (7), 14.

⁶³ Tâhâ (20), 3.

lerden öğrenilen şeyler ancak, Hz. Peygamber’e bir iki gün için dalgınlık, unutkanlık gibi hâllerin geldiğidir. Peygamber, eğer şehid oluyor veya yaralanabiliyorsa, aynı peygamberin sihirden etkilenmesine şaşılacak bir şey yoktur.”⁶⁴

Örnek 7.

Ateş, **“De ki: Bana vahyolunanda leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka yemenin haram olduğuna dair bir ifade bulamıyorum.”**⁶⁵ şeklindeki ayeti dikkate alarak, burada sayılan dört türün dışında yenilmesi haram olan bir hayvanın bulunmadığını belirtmiştir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, bu ayette sayılmayan yaban eşeği,⁶⁶ azı dişli yırtıcı hayvanlar⁶⁷ gibi bazı hayvanların yenilmesini yasaklamıştır. Ateş, bu tür hadîslerin mezkur ayete muhalif olduğunu söyleyerek şu izahları yapar:

“Hz. Peygamber’in yaban eşeğinin, katırın, azı dişli yırtıcı hayvanların, pislik yiyen hayvanların etlerini haram kıldığı rivayet edilir. Fakat kendi aralarında çelişkili olan bu hadîslerin, yüzde yüz Hz. Peygamber’in sözleri olduğuna ve bu ahad haberlerin, ayetin genel ve kesin hükmünü değiştirebileceğine inanmıyoruz...Medine devrinde inen Bakara suresinin 173. ayetinde, **‘Allah size ancak leşi, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı’** buyurularak, yine dört cins et haram sayılmış ve bu husus hasr edatıyla pekiştirilmiştir.”⁶⁸

Bu ifadelerden Ateş’in iki gerekçeyle ilgili hadîsleri dikkate almadığı anlaşılmaktadır:

a- En’am suresindeki ayetle Bakara suresindeki ayet birbirini te’yid etmekte ve hasr edatu, bu dört cinsin dışındaki etlerin kesin olarak helal olduğunu göstermektedir.

b- Hasr edatıyla sadece bu tür et haramsa, hadîste belirtilenler ayete ters düşmektedir. O halde hadîsler dikkate alınmamalıdır.

Gerçekten ayetle hadîslerin kesin olarak birbirine muhalif olduğunu söyleyebilmemiz için, hasr edatının Ateş’in belirttiği anlamda olması gerekmektedir. Bundan dolayı hasr edatının geçtiği bu ayetlerin, hadîsleri dışlayıp dışlamadığı üzerinde durulmalıdır. Buna göre ayetle hadîsler arasında açık ve kesin bir aykırılığın bulunduğunu söylemek zor görünmektedir. Aksine ayetle hadîsler birbiriyle uyuşur durumdadır. Zira Allah, ayette, **“De ki: Bana vahyolunanda...haram olarak bulamıyorum”** buyuruyor. Dolayısıyla Hz. Peygamber, o zamana kadar kendisine vahyolunanlardan başkasını haram olarak görmemiştir. Ancak bu, daha sonra vahiy yoluyla yeni birtakım haramların bildirilmeyeceği anlamına gelmez.⁶⁹ Elmalı M. Hamdi Yazır da bu kanaattedir. Ona göre Kur’an ve sünnette bulunan şeyler bir-

⁶⁴ Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, 1990, II, 47-48. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 182; Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası I*, s. 372-378.

⁶⁵ En’am (6), 145.

⁶⁶ Buharî, *Zebâih*, 28.

⁶⁷ Buharî, *Zebâih*, 29.

⁶⁸ Tefsir, III, 246. Müfessir Fahreddin er-Razî’nin de bu görüşte olduğu belirtilmelidir. Bkz. *et-Tefsiru’l-kebir*, XIII, 179-183.

⁶⁹ Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*, (çev. İlyas Çelebi v. dğr.), İstanbul, 1997, s. 66.

birine muhalif değildir. Yani hadîsler ayetlerdeki sınırlamayı neshetmemiş, aksine bunu açıklayıp teker teker eti haram olanları saymıştır.⁷⁰

Hasır edatının geçtiği ayetleri sebab-i nüzul ışığında anlamak da mümkündür. Sebeb-i nüzul bilgisinin faydalarından biri, hasır veya tahsis şüphesini ortadan kaldırmasıdır. Bilindiği gibi bazı ayetlerden ilk bakışta hasır manası anlaşılabilir. Ancak nüzul sebepleri bilindiği zaman, bu tür şüpheler ortadan kalkar ve hükmün sadece o ayette ifade edilen hususlardan ibaret olmadığı anlaşılmış olur. Yukarıdaki ayetlerde haram sayılan yiyeceklerin dört hususa hasredilmiş olması, onların dışında haram yiyeceklerin bulunmadığını göstermez. İşte burada hasırın ortaya çıkardığı tevehhüm ancak sebab-i nüzul yardımıyla açıklığa kavuşturulabilir. Zira müşrikler, söz konusu ayette ifade edilen haramların mübah olduğunu iddia ediyorlar ve bunu hararetle savunuyorlardı. Onlara göre ayette sayılan yiyecekler esasen mübah ve haram olması için hiçbir sebep yoktu. Tam da böyle bir ortamda söz konusu ayet indirilerek müşriklere, “haram olacak bir şey varsa, sizin helal kabul ettiğiniz yiyeceklerdir” şeklinde cevap verilmiştir. Yoksa az önce belirtildiği gibi Allah, bu dört hususu haram saymakla bunların dışındakilerin helal olduğunu kastetmemiştir. Burada esasen amaçlanan helalin değil, haramın ispatıdır.⁷¹ Bu tıpkı tartışma sırasında muhatapların birinin karşısındakine “bunlar tamamen yalandır!” deyince muarızın, “hayır, yalan diye bir şey varsa o da senin iddia ettiğin şeydir” demesine benzemektedir. Şüphesiz bu ifade tartışma uslubunun özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yoksa o, “dünyada bundan başka yalan yoktur” anlamında söylenmiş bir söz değildir.⁷²

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre ayetlerle hadîsler arasında bir aykırılık yoktur. Bunun yanında hadîslerin, ayetleri neshetmesi gibi bir durum da söz konusu değildir. Burada söz konusu olan sadece hadîslerin ayetleri beyân etmesidir.

Örnek 8.

Süleyman Ateş ayın yarılmasıyla ilgili hadîsleri, Kur'an'ın mu'cize anlayışına ters düştüğünü belirtir. Bu düşünceden dolayı “ayın yarıldığını” ifade eden ayeti⁷³ farklı bir şekilde yorumlar. Ateş'in, genel olarak ayın yarıldığını belirten hadîslerle ilgili eleştirisi şöyledir:

“Ayın yarılması hakkındaki rivayetler pek çok gibi görünürse de incelendiğinde bunların üç dört sahabiye dayandırıldığı görülür. Taberî'nin sevkettiği rivayetlerden üçü Enes b. Malik'e, yedisi Abdullah b. Mes'ud'a, biri Abdullah b. Ömer'e, biri Cübeyr b. Mut'im'e, üçü de İbn Abbas'a dayandırılmaktadır. Şimdi bu sahabiler içinde olayı görmesi muhtemel olan tek kişi İbn Mes'ud'dur. Ama ona atfedilen bu rivayetlerin gerçekten onun tarafından söylenmiş olması şüphe götürür. Bir de Huzeyfe'nin yaptığı bir konuşmasında söylediği bir söz vardır ki, bundan ayın yarılmış olmasından ziyade yarılacağı anlaşılmaktadır. Ebû Ab-

⁷⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2075.

⁷¹ Suyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul, 1978, I, 39; Cemaleddin el-Kâsîmî, *Tefsir İliminin Temel Meseleleri*, (çev. Sezai Özel), İstanbul, 1990, s. 24.

⁷² Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 109-110.

⁷³ Kamer (54), 1.

durrahman es-Sulemî diyor ki: ‘...Huzeyfe bize hutbe okudu şöyle dedi: İyi biliniz ki Allah (o saat yaklaştı, ay yarıldı) buyuruyor. İyi biliniz ki kıyamet yaklaşmış, ay yarılmıştır...’. Ayın yarılmış olduğunu kabul eden müfessirlere göre müşriklerin bir ayet, (mucize) gördükleri zaman, yüz çevirip ona büyü diyeceklerini anlatan ikinci ayet, Peygamber devrinde böyle olağanüstü bir şeyin vuku bulduğunu gösterir. Demek ki onlar ayın yarıldığını görmüşler, ama yine Peygamber’in peygamberliğini kabul etmemişler, ona büyü demişlerdir. Bu tefsir ilk anda kuvvetli gibi görünürse de bize göre bu ayet, müşriklerin inkardaki ısrar ve kararlılıklarını belirtmektedir. Bunun anlamı şudur: Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı, yani hemen hemen kıyamet kopup ay da yarılmak üzeredir. Fakat şu müşrikler inkarda o kadar kararlıdır ki, kıyamet arefesinde ayın yarıldığını görseler dahi yine kıyametin kopacağına ihtimal vermezler”.⁷⁴

Ateş, ayın yarılmasıyla ilgili hadîsleri bu şekilde eleştirmektedir. Şimdi bu eleştirileri değerlendirmeye çalışalım.

1- Ayın yarılmasıyla ilgili hadîs Abdullah b. Mes’ud⁷⁵, İbn Ömer⁷⁶, İbn Abbas⁷⁷, Enes b. Malik⁷⁸, Cübeyr b. Mut’im⁷⁹ ve Huzeyfe b. el-Yeman⁸⁰ tarafından nakledilmiştir. Bu durum, İbn Abdilberr’in dediği gibi hadîsin sahabe, tabiun ve etba-ı tabiinden belirli bir topluluk tarafından nakledildiğini göstermektedir.⁸¹

2- Ateş’e göre olayı gören tek kişi Abdullah b. Mes’ud’dur. Oysa olayı görmesi mümkün olmayan iki kişi İbn Abbas ve Enes b. Malik’tir. Zira İbn Abbas olay meydana geldiğinde henüz doğmamıştı. Enes ise dört veya beş yaşında idi. Diğer sahabilerin ise olayı görmesi mümkündür.⁸² Bu nedenle olayı gören tek kişiden değil, dört kişiden bahsedilebilir.

Ateş, ayrıca İbn Mes’ud’un olayı görmesinin şüpheli olduğunu söylemiş, ancak bunun sebebini beyan etmemiştir. Ayın yarılmasıyla ilgili İbn Mes’ud’un rivayetlerini değerlendiren İlyas Çelebi ise bu rivayetlerin mevkuf olduğu ve bunların “ay yarıldı” ibaresinin yoru-

⁷⁴ Tefsir, IX, 152-153. Kur’an’ın mucize anlayışına ters olduğunu ve “ay yarıldı” ifadesinin geleceğe hamledilmesi gerektiğini söyleyen diğer araştırmacılar için bkz. Hayri Kırbazoğlu, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, Ankara, 2002, s. 343; İlyas Çelebi, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Hadîsler*, İstanbul, 1996, s. 159.

⁷⁵ Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, 377; Buharî, Menâkib, 27; Tefsir 54/1; Müslim, Sıfatu’l-münafikîn, 43, 44, 45; Tirmizî, Tefsir, 54 (hadîsin hasen-sahih olduğunu belirtir); İbn Hibbân, *el-İhsân*, XIV, 420; Taberî, *Camîu’l-beyân an te’vîli âyî’l-Kur’an*, Beyrut, 1988, XXVII, 85; Taberanî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, X, 74; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, II, 265.

⁷⁶ Bkz. Müslim, Sıfatu’l-münafikîn, 46; Tirmizî, Tefsir, 4 (hadîsin hasen-sahih olduğunu belirtir); İbn Hibbân, *el-İhsân*, XIV, 422; Taberî, *Camîu’l-beyân*, XXVII, 85; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, II, 267.

⁷⁷ Bkz. Buharî, Tefsir, 54/1; Müslim, Sıfatu’l-münafikîn, 48; Taberî, *Camîu’l-beyân*, XXVII, 86; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, II, 267.

⁷⁸ Bkz. Buharî, Menakibu’l-ensar, 36; Müslim, Sıfatu’l-münafikîn, 47; Tirmizî, Tefsir, 2 (hadîsin hasen-sahih olduğunu belirtir); Taberî, *Camîu’l-beyân*, XXVII, 84; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, II, 262.

⁷⁹ Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 81; Tirmizî, Tefsir, 5 (hadîsin hasen-sahih olduğunu belirtir); İbn Hibbân, *el-İhsân*, XIV, 422; Taberî, *Camîu’l-beyân*, XXVII, 86; Taberanî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, II, 132; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, II, 268.

⁸⁰ Bkz. Taberî, *Camîu’l-beyân*, XXVII, 86; Suyutî, *ed-Dürri’l-mensûr*, Beyrut, 1993, VII, 671.

⁸¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VII, 581.

⁸² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VII, 341.

mu şeklinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.⁸³ Oysa eserine kaydettiği İbn Mes'ud'la ilgili beş tarikten dördünün merfu olduğu görülmektedir. Bunun farkında olan İlyas Çelebi, Hz. Peygamber'in "şahid olunuz!" şeklindeki ifadesinin ay tutulması ile ilgili bir yorum olduğunu belirtmiştir. Bu durumda dört merfu hadis mevkuf olana hamledilmiş olmaktadır. Bunun isabetli bir yaklaşım olmadığı ortadadır. Bize göre tek olan mevkuf hadis, merfu olanlara hamledilmelidir. Merfu hadislerin anlamları da bu noktada açıktır. Aslında İbn Mes'ud'a ait, "Duhan, lizam, batşe, kamer ve Rum (Romalıların İranlılara galip gelmesi) olmak üzere beş şey geçmiştir" şeklindeki mevkuf hadis de dolaylı olarak ayın yarılmasının vuku bulduğunu ifade etmektedir.

3- Ateş, Huzeife'den naklettiği rivayeti "ayın yarılacağı" şeklinde anlamıştır. Rivayet çok açık olup böyle anlaşılabilir. Rivayette Huzeife, "iyi biliniz ki, ay yarılmıştır" diyor. Bu ifadeden "ay yarılacak" anlayışı çıkarılamaz. Hatta rivayetin Suyutî'nin naklettiği tarihinde, "Resûlullah'ın döneminde ay yarılmıştır," şeklinde bir tasrih de söz konusudur.⁸⁴

4- Şüphesiz ayet ile hadisler birbirini desteklemektedir. Ancak Ateş, ilgili ayeti farklı yorumlayarak hadislerin ayetle çeliştiğini ileri sürmüştür. Bir kere Fahrüddin er-Razî'nin de dediği gibi müfesserlerin çoğu "ayın yarıldığı" görüşündedir.⁸⁵ Bu görüş ayetle uyum içindedir. Kamer suresi 2. ayette geçen "ayet" kelimesini mucize anlamında kullanmaya herhangi bir mani yoktur. "Ayete" kelimesinin mucize anlamında oluşunu ayetin sonundaki müşriklerin, "bu büyük bir sihirdir" ifadesi de te'yid etmektedir. Bununla birlikte bir çok ayette de "ayet" kelimesi mucize anlamında kullanılmıştır.⁸⁶

5- Ateş'e göre ayın yarılması, kıyametin arafesinde gerçekleşecektir. Fakat müşrikler inkarda o kadar kararlıydılar ki, kıyamet arafesinde ayın yarıldığını görseler dahi yine kıyametin kopacağına ihtimal vermezler.

Bir kere "ikterebeti's-sa'ekiyamet yaklaştı" ifadesini, kıyametin arafesi olarak anlamak zorunlu değildir. Aslında böyle anlamaya gerek de yoktur. Zira Kur'an'da -bize göre kıyamet çok sonraları kopacak olsa bile- kıyametin çok yakın olduğunu belirten ifadeler vardır. Allah Enbiya suresinin ilk ayetinde şöyle buyurmaktadır: "İnsanların hesaba çekilecekleri gün yaklaştı. Hal böyle iken onlar gaflet içinde yüz çevirdiler". Bu ifade olayın kıyametin arafesinde gerçekleşeceğini göstermez. Yukarıdaki mantığa uygun olarak, "hesap günü yaklaştı, işte o zamanın insanları, yani hesap günü arafesinde bulunan insanlar, hâla gaflet içindedirler" demek mümkün değildir.

Bazı hadisler de ayetlerin bu üslubunu te'yid etmektedir. Cabir b. Semure, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakleder: "*Ben şu ikisi gibi (işaret ve orta parmağını göstererek) kıyametle birlikte gönderildim*".⁸⁷ Burada görüldüğü gibi -kıyametin zamanı bilinmediği halde- Hz. Peygamber, kıyametin yakın olduğuna dikkat çekmektedir.

⁸³ İlyas Çelebi, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Hadisler*, s. 162.

⁸⁴ Suyutî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VII, 671.

⁸⁵ Fahrüddin er-Razî, *et-Tefsiru'l-kebir*, XXIX, 26.

⁸⁶ Bkz. Bakara, 211; Âl-i İmran, 49; En'am, 35, 37, 109; A'raf, 203; Yunus, 20; Ra'd, 7, 27; Saffat, 14.

⁸⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 309.

Ateş’in yorumu belâğat açısından da problemlidir. Hitapta esas olan hitap-muhatab uygunluğudur. Ay yarılmış ve müşrikler buna büyü demiştir. Bu durum hitap ve muhataba uygundur. Ancak Ateş’e göre ayın yarılması o dönemin müşrikleriyle ilgili değildir. Yani Allah, kıyamet arafesindeki müşriklerin buna inanmayacağını bildiği için, o dönemin müşrikleri için de aynı ifadeyi kullanmıştır. Oysa Allah, o dönemin müşriklerine hitap etmektedir. **“Onlar bir ayet görseler hemen yüz çevirir ve buna büyü derler”**. Şayet bu kıyametin arafesinde gerçekleşecekse, o dönemin müşrikleri ayın yarıldığını ve kıyametin koptuğunu görmediler ki, neden bu duruma büyü desinler.

Ayrıca “kıyametin kopacağına ihtimal vermemek” diye bir şey söz konusu olamaz. Zira ayın yarılması ve tabii diğer kıyamet unsurları kıyametin bizzat kendisidir. Onların bu anda ihtimal verip vermemeleri, inanıp inanmamaları, bu olaya büyü deyip dememeleri önemli değildir. Artık bu anda olaya büyü demeye bile fırsat bulamayacaklardır. Bunun yanında müşriklerin kıyametin kopuşuna büyü demesine de gerek yoktur. Çünkü karşılarında bunu yapan bir peygamber olmayacaktır. O zaman niçin bu olaya veya olaylara büyü desinler?

Bununla birlikte “kıyametin arafesinde” ifadesi, ayın yarılmasının kıyametin alameti olduğunu gösterir. Oysa Ateş, kıyametin alametlerinin varlığına sıcak bakmamaktadır. Zira ona göre ansızın gelecek olan kıyametin alametleri olamaz.⁸⁸

Son olarak şunu vurgulamak gerekir ki, Kur’an’ın maddî mucizelere sarılmak suretiyle nübüvveti ispat edip iman telkin etmediği açıktır. Bunun en açık delili, **“Bizi, ayetler (mucizeler) göndermekten alkoyan tek şey, öncekilerin bu ayetleri yalanlamış olmasıdır”** şeklindeki ayettir.⁸⁹ Bu, ayrıca Peygamber eliyle mucize göndermek konusundaki isteksizliği vurgulayan en açık ayettir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in hiç mucize göstermediğini iddia etmek de zordur. Zira ayette, “biz peygambere hiç mucize vermedik veya vermeyeceğiz” şeklinde bir ifade yoktur. Ayrıca mucize gönderme konusundaki isteksizliğin müşriklerle ilgili olduğu belirtilmelidir. Mü’minlere yönelik mucizelerde böyle bir isteksizlik yoktur. Zaten mü’minlere yönelik mucizeler nübüvveti ispatla ilgili değildir.

2. Sonraki gelişmelerin ürünü sayılarak tenkid edilen hadîsler

Örnek 1.

Ateş, imamların Kureyşden olmasıyla ilgili hadîsi⁹⁰ şu şekilde eleştirir:

“İmamların Kureyşli olacağı hakkındaki rivayetlerde, gelişen olayların parmağı inkar edilemez.”⁹¹

Ateş’in, daha sonra oluşan siyasî şartlar çerçevesinde, hadîsin uydurulduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hadîsi Kur’an’a aykırılık çerçevesinde değerlendirenlerin bulunduğu da belirtilmelidir.⁹² Ancak bize göre hadîsleri anlamaya çalışmak asıl, tenkid etmek arızî bir durum olmalıdır.

⁸⁸ Tefsir, II, 148.

⁸⁹ İsrâ (17), 59.

⁹⁰ Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 129; IV, 421. Benzer diğer rivayetler için bkz. Buhârî, *Menâkib*, 1; Müslim, *İmâret*, 1-3.

⁹¹ Tefsir, I, 141.

⁹² Bkz. Mehmet S. Hatiboğlu, *“İslâm’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”*, AÜİFD, (1979), XXIII, s. 121-213.

Şüphesiz imamların Kureyşden olacağını bağlayıcı ve dinî bir kaide olarak kabul etmek Kur'an'a aykırı gözükmektedir. Fakat mezkur hadîsin sosyal ve beşerî bir gerçeklik ifade ettiğini ve tarihî şartlarda söylendiğini kabul etmek, onun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.⁹³ İbn Haldun, Kureyşîliği, Kureyşin bizzat kendisi olarak değil, Kureyşde bulunan yeterlilik/asabiyyet unsuruyla açıklar.⁹⁴ Mevdudi (ö. 1397/1979) de aynı görüştedir. Şöyle der:

“Hz. Peygamber, o dönem Arapların durumunu göreyerek bir karara varmıştı ve bu şüphesiz en doğru bir karardı. Kureyş kabilesi yetenekli kişilere sahip olması ve asırlardan beri diğerleri üzerinde etkili olması yönleri ile güçlü bir kabile olarak dururken, Kureyşin dışında bir kabile devlet idaresine getirilirse, o bu işte muvaffak olamaz”.⁹⁵

Ateş'in, “gelişen siyasî olayların etkisi” şeklindeki izahı subjektiftir. Zira benzer irtibatlar kurarak, bir çok hadîsi bu şekilde reddetmek mümkündür.

Örnek 2.

Ateş, kadınların devlet başkanı olamayacağına dair hadîsin de⁹⁶ sonraki siyasî gelişmeler çerçevesinde uydurulduğunu kabul etmiştir. bu konuda şunları ifade etmektedir:

“Özellikle Hz. Aişe'nin Cemel vak'asında taraftarlarına liderlik etmesinin, kadının halife olamayacağı rivayetlerine sebep teşkil etmesi mümkündür. Oysa Kur'an'da kadının devlet başkanı olamayacağına dair kanıt yok, aksine kanıt vardır. Sabâ melikesinin güzel vasıflarla anlatılması, pekala akıllı kadının da devlet başkanı olabileceğine kanıt olabilir”.⁹⁷

Ateş'in burada da hadîsleri tarihî şartlarda anlama yerine, reddetme cihetine gittiği görülmektedir. Yine “siyasî gelişmelerin etkisi” gibi subjektif bir ölçü ile mezkur hadîs eleştirilmiştir. Böyle bir iddia olsa olsa hadîsi uyduranların, Hz. Aişe'nin devlet başkanlığına niyetlendiğini bilmeleri durumunda mümkün olur. Elimizde Hz. Aişe'nin bu işe soyunduğuna dair tarihî bir delil bulunmamaktadır. Kanaatimizce Hz. Aişe'nin Cemel savaşındaki konumu, organizeli bir stratejiden ziyade fiilî bir durumdur.

Hadîslerin, dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözlerinin ortaya çıktığı bağlam çok iyi bilinmelidir. Bu bilinmediği takdirde hadîslerin, Kur'an'la veya başka şeylerle çelişkili gibi gözükeceği ortadadır. Kadının devlet başkanı olamayacağını ifade eden hadîs, genel bir ilke olarak değil, İran bağlamında ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki hadîs, o zamanki İran'ın iç işleriyle alakalı olabileceği gibi, Hz. Peygamber'in İran politikasıyla da ilgili olabilir. Bu ihtimaller varsa, hadîsi reddetmenin anlamı bulunmamaktadır.

Ancak bu hadîse dayanarak, tarih içinde kadının devlet başkanlığını reddedenlerin bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Şüphesiz bu bir yorumdur ve hadîsle ilgili yorum yapma imkanı devam etmektedir. Tarih içinde oluşan yorumlar, hadîslerin reddine sebep olmamalıdır.

⁹³ Detaylı bilgi için bkz. Yavuz Köktaş, *Metin Tahlihi Açısından Fethu'l-Bârî ve Umdetu'l-Kâfirin Mukayesesî*, (basılmamış dr. tezi), İstanbul, 1999, s. 234-236.

⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime* (çev. Z. Kadiri Ugan), İstanbul, 1990, I, 493.

⁹⁵ Mevdudi, *Meseleler ve Çözümleri*, (çev. Yusuf Karaca), İstanbul, 1990, I, 54. Ayrıca bkz. Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 1995, s. 212.

⁹⁶ Bkz. Buhârî, Meğâzî, 83.

⁹⁷ Tefsir, I, 141.

Örnek 3.

Ateş, yine Buhârî ve Müslim’in naklettiği bir hadîsi şu ifadelerle eleştirir:

“Ashab-ı kiramın fazileti inkar edilemez. Ama ashabın dereceleri olduğu, onların içinde de münafıkların bulunduğu Kur’an’ın açık ifadesidir. Ashabı tenkitten korumak için bazı hadîsler zikredilir: ‘Ashabıma sövmeyin, biriniz Uhud dağı kadar altın sadaka verse, onlardan birinin ne müddüne ne de nasîfine ulaşabilir’⁹⁸ gibi hadîslerin, dört halife devrinden sonra bölünmeler yüzünden, her fırkanın kendi görüşüne ters gördüğü sahabilere karşı yönelttikleri hücumları önlemek amacıyla söylenmiş, sonraki devirlerin ürünü olan sözler olduğu anlaşılmaktadır. Ashabın derecesine kimsenin ulaşamayacağına dair Kur’an’da bir hüküm yoktur. İnsanın, Allah katındaki derecesini yalnız Allah bilir. Peygamber’in devrinde onun sahabisine söven mi vardı ki Peygamber böyle söylesin. Ayrıca ifadelerde Peygamber sanki sahabi olmayanlara, sahabilerine sövmemelerini emrediyor.”⁹⁹

Yukarıdaki metinden anlaşıldığına göre bu tür hadîsler, dört halife devrinden sonra ortaya çıkan bölünmeler yüzünden, her fırkanın kendi görüşüne ters gördüğü sahabilere karşı yönelttikleri hücumları önlemek amacıyla söylenmiş olup sonraki devirlerin ürünleridir.

Oysa hadîs, ne dört halife devrinden sonra ortaya çıkan bölünmelerle ne de ashabın derecesine kimsenin ulaşamayacağı ile ilgilidir. Hadîsin bir başka tarihinde şu ifadeler geçmektedir: Halid b. Velid ile Abdurrahman b. Avf arasında bir tartışma olmuş. Halid, Abdurrahman’a, “bizden birkaç gün önce Müslüman olmakla bize dil uzatıyorsun.” demiş ve onun bu sözü Hz. Peygamber’e ulaınca, “ashabımı bana bırakın, nefsimi elinde bulunduran hakkı için Uhud dağı kadar ya da dağlar kadar altın infak etseniz, siz onların amellerinin derecesine eremezsiniz” buyurmuştur.¹⁰⁰ Bu rivayetten bir kere Hz. Peygamber’in sahabeyle ilgili sözünün, özel bir bağlam içinde varid olduğu anlaşılmaktadır. Halid de, Abdurrahman da sahabidir. Ancak Halid’in çıkardığı bir tartışma üzerine bu sözler sarfedilmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki hadîsin dört halife devrinden sonra ortaya çıktığını söylemek zordur. Her ne kadar hadîsin bağlamı Halid b. Velid ile ilgili olsa da mesajı aynı zamanda bizi de ilgilendirmektedir. Bu rivayet ayrıca üç şeyi ortaya koymaktadır:

1- Hitab, özel bir bağlamda vuku bulmuştur. Yani hitab doğrudan sahabilerle, dolaylı olarak sonraki Müslümanlarla ilgilidir. Bu durumda, “ashabıma sövmeyiniz...” hadîsinin, ashabın en faziletli topluluk olduğu ile ilgisinin olmadığını söylemek mümkündür. Hadîsteki ifadeler, dini bize ulaştırın insanlar olması yönüyle ashaba dil uzatılmasından sakındırmada mübalağa yapıldığını göstermektedir. Aksi takdirde ashabın yaptıklarını da veya bazı icthadlarını da eleştirmek mümkündür.

2- “Hz. Peygamber devrinde ashaba söven mi vardı ki, Peygamber böyle söylesin” şeklindeki eleştiri “sövmek”ten maksat, Türkçe’deki anlamı ise isabetli olabilir. Ancak bu anlamı sövmekten çıkarmak zordur. Halid b. Velid ve Abdurrahman b. Avf olayına baktığımızda sövmenin, tartışma, sürtüşme, hakaret vb. şeyler anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

⁹⁸ Buhârî, Fedâilu ashâbî’n-Nebî, 5; Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 221; Ebû Davud, Sünne, 10.

⁹⁹ Tefsir, IV, 134.

¹⁰⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 266.

Ayrıca böyle şeyleri ashabtan nefyete de gerek yoktur. Çünkü onlar da nihayetinde bir beşerdir.

3- Bu rivayeti dikkate aldığımızda, “Peygamber sanki sahabe olmayanlara ashabına sövmemesini emrediyor” şeklindeki eleştirinin de isabetli olmadığı görülür. Çünkü sövme olayının bağlamı bellidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in, gelecek nesillerin ashaba karşı nasıl davranacaklarını, detaylı olarak beyan ettiğini, söylemek mümkündür.

Burada da “daha sonraki dönemlerin etkisi” gerekçesiyle, hadîslerin reddedildiği anlaşılmaktadır. Bu gerekçenin çok subjektif olduğunu belirtmiştik. Zira böyle bir gerekçeyle ibadetle ilgili hadîsleri abidlerin, zühdle ilgili hadîsleri zahidlerin uydurduğunu söylemek pekala mümkündür.

Ashabın faziletiyle ilgili âyetler varken, hadîslerin uydurulduğunu söylemeye gerek yoktur. Ashabın faziletiyle ilgili olan hadîsler, bu âyetleri te’yid etmektedir. İnsanın, Allah katındaki derecesini yalnız Allah bilir, ama Allah’ın derecesini bildirdiklerine de öylece inanmamız gerekmektedir. İslâm ümmeti içerisinde sahabenin dışında “**Allah onlardan razı olmuştur**”,¹⁰¹ şeklinde taltif edilen hiç kimse bulunmamaktadır. Yine “**Elbette içinizden fetihten önce infak eden ve savaşanlar, daha sonra infak eden ve savaşanlara eşit değildir.**”¹⁰² Buyuran da Kur’an’dır. Bununla birlikte ashabın da kendi içinde farklı derecelere sahip olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Örnek 4.

Süleyman Ateş’in Buharî ve Müslim’den naklettiğine göre Zu’l-Huveysıra adlı biri, Huneyn ganimetlerinin taksiminde, Hz. Peygamber’e itiraz etmiş, “adil ol, çünkü adaletli davranmadın” demiştir. Peygamber de, “*eğer ben adil değilsem, sen mahvoldun*” demiş ve adamın arkasından bakıp şöyle buyurmuştur: “*Bu adamın soyundan bir kavim çıkacak, kendileriyle birlikte namaz kılan, oruç tutanlara hakaret edecekler. İşte onlar ok yaydan çıkar gibi dinden çıkacaklar. Onları nerede bulursanız öldürünüz. Çünkü onlar gök kubbe altında en şerli öldürülenlerdir*”.¹⁰³

Ateş, bu rivayetin uydurma olduğunu kabul eder. Gerekçeleri şöyledir:

“Buharî ve Müslim’e girmiş olan bu rivayet, gerçekte Hz. Ali’nin Nehrevan olayını meşru göstermek için ustaca ortaya sürülmüş, uydurma bir hadîs olarak gözükmektedir. Yoksa Hz. Peygamber bir adamın hatası yüzünden neslini kınamaz. Ayrıca gaybı da Allah bilir. **‘Hiçbir nefis yarın ne olacağını bilemez’**¹⁰⁴ ayeti, gelecekteki olayları ancak Allah’ın bileceğini, başkasının bilemeyeceğini göstermektedir”.¹⁰⁵

Bu ifadelerden üç gerekçeyle hadîsin eleştirildiği anlaşılmaktadır:

a- Hz. Ali’nin haricileri öldürmesini meşru göstermek,

¹⁰¹ Tevbe (9), 100.

¹⁰² Hadîd (57), 10.

¹⁰³ Buharî, İstîtabetu’l-mürteddin, 7; Müslim, Zekat, 142, 144, 147, 148. Bu yerlerde Süleyman Ateş’in aktardığı şekilde bir metnin bulunmadığı belirtilmelidir.

¹⁰⁴ Lokman (31), 34.

¹⁰⁵ Tefsir, IV, 95.

- b- Bir kişinin hatası yüzünden neslinin kınanamayacağı,
c- Peygamber’in gaybı bilemeyeceği.

Bize göre bu hadîs, Peygamber’in gaybı bilemeyeceği noktasından eleştirilemez. Zira Allah, dilediği zaman peygamberlere gaybını bildirir. Hz. Ali’nin haricileri öldürmesini meşru göstermek amacıyla uydurulduğunu söyleyebilmek için, hadîsin bizzat haricilerle ilgili ifade edilmiş olması gerekmektedir. Hadîsin haricilerle ilgili olması ise tartışmalıdır. Bir kişinin hatası yüzünden neslinin kınanması, hatta hadîsteki tabirle öldürülmesinin emredilmesi ise gerçekten dikkate alınması gereken bir noktadır. Ancak durum gerçekten böyle midir? Meseleyi rivayetler çerçevesinde incelemeye çalışalım.

Rivayetlere bakıldığında bunları şu şekilde tasnif edebiliriz:

1- Zu’l-Huveysıra adlı şahsın ganimet taksiminde Hz. Peygamber’e, “adil ol!” dediği rivayetler. Bu rivayet Ebû Said el-Hudrî’den nakledilmektedir. Rivayette, “adil ol!” diyen şahsın boynunu Hz. Ömer vurmak ister. Rivayetin sonunda Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“Onu bırak! Şüphesiz onun bir takım ashabı vardır ki, sizden biriniz onların namazları yanında kendi namazını, oruçları yanında kendi orucunu muhakkak küçük göreceksin. Onlar okun avı delip çıkışı gibi dinden çıkacaklar...”*¹⁰⁶

2- Zu’l-Huveysıra’nın adının geçmediği, ancak sadece sıfatları sayılan bir şahsın, “Allah’tan kork!” dediği rivayetler. Bu rivayet de Ebû Said’den nakledilmektedir. Rivayette, “Allah’tan kork!” diyen şahsın boynunu, burada Halid b. Velid vurmak ister. Rivayetin sonunda Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“Bunun neslinden bir kavim çıkacak, bunlar Allah’ın Kitab’ını okuyacak, ama boğazlarından aşağıya geçmeyecek. Okun avını delip geçtiği gibi dinden çıkacaklar”*. Ravi şunu ekler: *“Zannediyorum, ‘onlara yetişecek olsam’ onları Semud kavminin öldürülüşü gibi öldürürdüm”* dedi.¹⁰⁷

Müslim’in naklettiği diğer rivayette, son cümleyi zan ifadesiyle ravi Ammare b. Ka’ka’a söylemektedir.¹⁰⁸ Aynı raviden nakledilen başka bir rivayette ise Müslim, zan ifadesiyle geçen cümlelerin zikredilmediğini belirtir.¹⁰⁹

3- Ebû Said’den nakledilen diğer bir grup hadîsin sonunda Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“Bunun neslinden bir kavim çıkacak. Kur’an okuyacaklar ama boğazlarını geçmeyecek. Müslümanları öldürecekler, müşrikleri bırakacaklar. Okun avı delip geçtiği gibi İslâm’dan çıkacaklar. Onlara yetişmiş olsam onları Ad kavminin öldürülüşü gibi öldürürdüm”*.¹¹⁰

Burada son cümle zanla değil, kesin olarak ifade edilmiştir.

4- Ebû Said’e, Haruriye hakkında Hz. Peygamber’den bir şey işitip işitmediğine dair soru sorulan rivayetler. Ebû Said, buna şöyle cevap verir: *“Haruriyenin kimler olduğunu bilmiyorum, ama Resûlullah’ı şöyle derken işittim: Bu ümmet içinde -bu ümmetten değil- bir*

¹⁰⁶ Buharî, İstîtabetu’l-mürteddin, 6; Müslim, Zekat, 148.

¹⁰⁷ Müslim, Zekat, 144.

¹⁰⁸ Müslim, Zekat, 145.

¹⁰⁹ Müslim, Zekat, 146.

¹¹⁰ Müslim, Zekat, 143; Ebû Davud, Sünne, 27; Nesâî, Tahrim, 26.

kavim çıkacak. Onların namazları yanında kendi namazınızı küçük göreceksiniz. Kur'an okuyacaklar, ancak boğazlarından aşağıya geçmeyecek. Okun avını delip geçtiği gibi dinden çıkacaklar..."¹¹¹

5- Hz. Ali'den nakledilen hadîsler. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Ahir zamanda yaşları küçük, akılları zayıf bir kavim ortaya çıkacak. Onlar mahlukatın en hayırlısı olanın (Kur'an veya Peygamber'in) sözünden söyleyecekler. Fakat bunların imanı boğazlarından öteye geçmeyecek. Onlar okun avını delip geçtiği gibi dinden çıkacaklar. Onlara nerede rastgelirseniz, öldürünüz..."¹¹²

Aynı metin İbn Mes'ud tarafından da nakledilmiştir. Ancak İbn Mace tarafından nakledilen rivayette, "Onlara nerede rastlarsanız, öldürünüz" ifadesi geçtiği halde¹¹³, Tirmizî'nin naklettiği rivayette bu ifade geçmemektedir.¹¹⁴

Hz. Ali'den nakledilen diğer bir grup rivayette, onun haricilerin üzerine gittiğinden ve bu sırada insanlara hitap ettiğinden bahsedilmektedir. Hz. Ali burada şöyle der: "Ey insanlar! Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim: Ümmetimden bir kavim çıkacak. Kur'an okuyacaklar, ancak okudukları boğazından öteye geçmeyecek..."¹¹⁵

Rivayetin dikkat çekici yönü, diğer rivayetlerde olduğu gibi burada, "onları nerede bulursanız, öldürünüz" ifadesinin geçmemesidir. Ayrıca burada ümmetin içinden çıkacak kavmin, falan kişinin neslinden geleceği de ifade edilmemiştir.

6- İbn Ömer'den nakledilen hadîsler. İbn Ömer, Harureyi zikrederek Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu nakleder: "Onlar, okun avı delip geçtiği gibi İslâm'dan çıkarlar"¹¹⁶

İlk önce bu rivayetlerin iki tip olduğunu belirtmeliyiz. Birinci tip rivayetler, Zu'l-Huveysıra bağlamıyla ilgilidir. İkinci tip rivayetlerde ise bu bağlam yoktur. Ayrıca buraya kadar kaydettiğimiz rivayetlerin metninin ihtilafı olduğu da vurgulanmalıdır. Bunları genel olarak zikretmek gerekirse şunlar söylenebilir:

a- Rivayetlerin çoğunda, özellikle Zu'l-Huveysıra bağlamıyla ilgili rivayetlerde, "onları nerede bulursanız..." ifadesi geçmemekte, raviler bu konuda açıkça şüphe içinde olduklarını beyan etmektedir.

b- Hz. Ali'den nakledilen rivayetlerin bazısında, "onları nerede bulursanız öldürünüz" ifadesi geçtiği halde, haricilerin üzerine yürüdüğü zaman yaptığı konuşmada bu ifade geçmemektedir.

c- Bazı rivayetlerde sıfatları sayılan kavmin ahab hayattayken ortaya çıkacağı söz konusu iken, bazılarında bu kavmin ahir zamanda ortaya çıkacağı söz konusu edilmektedir.

d- Bazı rivayetlerde sıfatları belirtilen bu kavmin hariciler olup olmadığı bilinmezken

¹¹¹ Buharî, İstîtabetu'l-mürteddin, 5; Müslim, Zekat, 147.

¹¹² Buharî, İstîtabetu'l-mürteddin, 5; Müslim, Zekat, 148; Ebu Davud, Sünne, 27; İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, XV, 136; Tayalîsî, *Müsned*, Beyrut, ts. s. 24.

¹¹³ İbn Mace, Mukaddime, 12.

¹¹⁴ Tirmizî, Fiten, 24.

¹¹⁵ Müslim, Zekat, 156.

¹¹⁶ Buharî, İstîtabetu'l-mürteddin, 5.

(Ebû Said rivayeti); bazılarında ise bu sıfatlar Haruriyeye, yani haricilere atfedilmiştir (İbn Ömer rivayeti).

e- Bazı rivayetlerde çok Kur’an okudukları, namaz kıldıkları vb. şeyler geçerken, bazı rivayetlerde ise Müslümanları öldürdükleri, müşriklere dokunmadıkları geçmektedir.

f- Bazı rivayetlerde bu kavmin dinden çıktıkları belirtilirken, bazı rivayetlerde İslâm’dan çıktıkları belirtilmektedir.

Yukarıdaki maddelerden şu iki sonuç ortaya çıkmaktadır:

a-İlgili rivayetin haricilerle ilgili olduğunu kesin olarak söylemek imkansızdır. Zira bu kavmin ahir zamanda çıkacağıyla ilgili rivayetler bulunmaktadır. Bu durumda bazı sahabilerin ilgili rivayeti haricilere atfetmesi, Buharî gibi bazı hadîsçilerin “haricilerin katli” gibi bablar açması ve Nevevî gibi bazı şarihlerin, “ilgili rivayette haricilerin katline teşvik, Ali’nin faziletine delil vardır”¹¹⁷ demesi sadece bir yorumdan ibarettir.

b-Rivayetlerin çoğunda, “onları nerede bulursanız öldürünüz” ifadesi geçmemektedir. Dolayısıyla ravilerin çeşitli sebeplerle bunu iyi zabt edemedikleri veya hatalı zabt ettikleri anlaşılmaktadır. Hatta bazı rivayetlerde bu öldürme olayı yukarıda belirttiğimiz gibi ravinin şüphesiyle nakledilmektedir. Bu durum ilgili rivayetlerle amel etmeyi güçleştirmektedir. Dolayısıyla öldürme emrinin geçmediği rivayetlerin tercih edilmesi daha uygundur. Mezkur ifade tarzı, Hz. Peygamber’in fiten hadîslerindeki üslubuna da benzememektedir. Hz. Peygamber’in üslubu genelde “şöyle şöyle olacak veya şöyle şöyle olmadıkça kıyamet kopmaz” şeklindedir. Burada ise ileriye dönük olarak bir emir verilmektedir. Böyle bir emir, Hz. Peygamber’in getirdiği davetle uyuşmamaktadır. Yeri, zamanı belli olmayan; kim oldukları bilinmeyen insanlar hakkında Hz. Peygamber’in ölüm fermanı çıkarması, onun siretiyle uyuşmamaktadır. Yine Zu’l-Huveysıra adlı kaba insanın davranışına öfkelenerek, onun neslini ölümle karşı karşıya bırakması da Hz. Peygamber’in bilinen sünnetiyle uyuşmamaktadır.

Ancak ileride çıkacağı söylenen kavmin, Müslümanları öldüreceğine dair rivayetleri dikkate aldığımızda şunlar söylenebilir:

Bu kavim, sırf dinden çıktığı için değil, Müslümanları öldürdüğü ve ehl-i bağı olduğu için öldürülmelidir. Bu kavmin Müslümanları öldüreceği ile ilgili rivayetlerin sonunda geçen Hz. Peygamber’in, “*Onlara yetişmiş olsam onları Ad kavminin öldürülüşü gibi öldürürdüm*” şeklindeki ifadesi de dikkat çekicidir. Burada diğer rivayetlerde geçtiği gibi doğrudan bir emir yoktur. Bu ifade sadece bir yol gösterme, dikkat çekme olarak anlaşılabilir. Bu yol gösterme de yalnız o kavmin âsi ve bağı olmasıyla ilgili olmalıdır.

Bununla birlikte sadece “özellikleri belirtilen kavmin öldürülmesine dair” bölümün şu veya bu şekilde rivayetlere sokulduğunu söylemek de mümkündür. Zaten bazı raviler bu konuda şüphelerini açıkça beyan etmişlerdir.¹¹⁸ Bu durumda geri kalan ifadelerin gelecekle il-

¹¹⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, (thk. Halil Me'mun Şiha) Beyrut, 1996, VII, 162.

¹¹⁸ Hikmet Zeyveli de bu rivayetlerin bir özünün bulunduğu, ancak bunun ortaya çıkarılması gerektiği kanaatinde. Ona göre Nehrean olayında dört bine yakın kişi öldürülmüştür. Bu durum, olaya karışmış veya karışmamış bir çok insanın vicdanında derin izler bırakmıştır. Kamu vicdanına karşı böyle bir savunmanın gerekli olduğunu düşünenler, bu şekilde öldürme olayının meşru olduğunu gösterme yoluna gitmişlerdir. Bkz. *Kur'an ve Sünnet Üzerine*, Ankara, 1996, s. 130-131.

gili ve genel olarak İslâm'ın özünü yakalayamayan bir Müslüman portresi çizdiğini söylemek mümkündür.

O halde Ateş'in yaptığı gibi, tek bir rivayete dayanarak tüm rivayetleri inkar yoluna gidilmemelidir. Bununla birlikte ilgili rivayetler de İslâm'ın ruhuna uygun olarak anlaşılmalıdır. Zira ilgili rivayetleri olduğu gibi zahirleriyle kabul etmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü aralarında bir çok ihtilaf bulunmaktadır. Fakat ihtilaflara rağmen bu kadar rivayetten, olayın bir aşımın olduğu anlaşılmalıdır. Bütün mesele bu aslı uygun bir şekilde yorumlayabilmektir.

Örnek 5.

Buharî ve Müslim'in naklettiği bir hadîste Ebû Hureyre şöyle der: "Biz Cuma suresi indiği zaman Peygamber'in yanında idik, sureyi okudu, 'onlardan olan fakat henüz kendilerine katılmamış bulunan kimseler'e gelince, bir adam 'ey Allah'ın Resûlü, henüz bize katılmamış olan kimseler kimlerdir?' diye sordu. Peygamber ona cevap vermedi. Adam sorunu iki üç kere tekrar edince, Peygamber, elini aramızda bulunan Selman'ın omuzuna koydu ve, '*nefsimi elinde bulunduran Allah hakkı için iman Süreyya'da dahi olsa, bunlardan bazı erkekler uzanıp onu alırlar*' buyurdu".¹¹⁹

Süleyman Ateş, bu rivayeti şu gerekçelerle eleştirir:

"Buharî ve Müslim'de bulunmasına rağmen bu hadîsin sıhhati çok şüphelidir. Bunda İranlı'ların ırkçılık propagandaları yanında şiiilik propagandası da açıktır. Kaldı ki surenin mukaddimesinde belirttiğimiz gibi, bu sure hicretin beşinci yılından önce inmiştir. Ebû Hureyre ise henüz o zaman Medine'ye gelip Müslüman olmamıştı. Çünkü Ebû Hureyre hicretin yedinci yılında Hudeybiye barışından sonra Medine'ye gelmiş ve o sırada Peygamber Hayber'de bulunduğu için Hayber'e gitmiş ve orada biat edip Müslüman olmuştur".¹²⁰

Bu metinde geçen eleştirileri iki noktada toplamak mümkündür:

a- Hadîs, İranlıların ırkçılık ve şiiilik propagandası sonucu uydurulmuştur.

b- Cuma suresi hicretin beşinci senesinde nazil olmuştur. Ebû Hureyre ise hicretin yedinci senesinde Müslüman olmuştur. Burada ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir. Ateş'e göre Cuma suresinin beşinci senede nazil olması, surede Yahudilere hitap edilmesine, dolayısıyla onun henüz Medine'de Yahudi varken inmiş olmasına dayanmaktadır. Son Yahudi cemaati Kureyza oğulları, hicretin beşinci yılında vuku bulan Hendek olayından sonra cezalandırılmış ve bundan sonra Medine'de Yahudi kalmamıştır.¹²¹

Yukarıdaki eleştiriler şu şekilde değerlendirilebilir:

a- Hadîsin ırkçılık ve şiiilik propagandası ile ilgisi yoktur. Bir kere Hz. Peygamber, çeşitli şekillerde bazı kavimleri övmüştür. Mesela Yemenli'ler övülen kavimlerden biridir.¹²² Bu övgüler bir tür dinî siyaset de olabilir. İşaret edilen kavmin İslâm'a girmesi teşvik edil-

¹¹⁹ Buharî, Tefsir, (Cuma 62), 1; Müslim, Fadâilu's-sahâbe, 230.

¹²⁰ Tefsir, IX, 431.

¹²¹ Tefsir, IŞ, 429.

¹²² Buharî, Menâkib, 1; Meğazî, 74; Müslim, İman, 1.

miş ve bu hâlin kolaylaştırılmış olması mümkündür. Bu övgülerden, övülen kavmin bunları uydurduğuna dair herhangi bir objektif delil bulunmamaktadır. Yine bu övgülerden övülen kavmin mutlak surette, yani her zaman ve mekanda övüldüğü anlamı da çıkarılamaz. Zira bu tür övgüler, o dönemle ilgili dinî bir siyasettir. Bu, dinî bir siyaset değil de, mutlak olarak düşünüldüğünde, “İslâm’a hizmet ölçüsünde fert ve toplulukların üstün olmasına” dair İslâm’ın temel ilkesiyle aykırılık ortaya çıkar.

Aynı şekilde hadîste, ayetin tefsiri olarak geçen Farslıların da mutlak olarak belirtildiğini ve ayetin kapsamına başka kavimlerin girmediğini söylemek de mümkün değildir. Zaten Hz. Peygamber, Farslılar sözüyle bir tahsis yapmamış, belki de orada bulunan Selman’a bir öngörüyle birlikte iltifatta bulunmuştur. Ebû Hureyre hadîsini dikkate alıp, ayeti işleyen hiçbir müfessir de hadîs münasebetiyle ayette bir tahsis olduğunu söylememiştir.¹²³

İkinci olarak şiiilik propagandasına dair eleştirisi de makul değildir. Çünkü hadîsin senesinde şiiilik daisi veya şîi sempatzanı olmakla itham edilen herhangi bir ravi yoktur.

b- Ateş’in ikinci eleştirisi, Yahudilerin hicretin beşinci senesi Medine’den sürüldüklerine, dolayısıyla Ebû Hureyre’nin hicretin beşinci senesinde Medine’ye gelmediğine dayanmaktadır. Burada esas nokta hicretin beşinci senesinde Hendek savaşıyla birlikte Medine’de Yahudinin kalmamasıdır. Bu durumda Ebû Hureyre’nin hicretin yedinci senesinde Hendek olayından bahsetmesi anlamsızdır. Hendek savaşıyla birlikte Yahudilerin Medine’den sürülmesi doğrudur, ancak bu, onların Arabistan topraklarından çıkarıldıkları veya Arabistan topraklarında etkisiz hâle getirildikleri anlamına gelmez. Yahudi gruplar kendilerinin son kaleleri olan Hayber’de toplanarak büyük bir güç hâline gelmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu gücü de ortadan kaldırmak istemiştir. Bu olay, yani Hayber fethi ise hicretin yedinci senesinde vuku bulmuştur. Mevdudî’nin bu olayı gayet isabetli bir şekilde ortaya koyduğu kanaatindeyiz. Tefhimu’l-Kur’an adlı eserinde konuyla ilgili olarak şöyle der:

“İlk sekiz ayet hicrî yedinci yılda muhtemelen Hayber fethinden yahut ondan bir zaman sonra nazil olmuştur. Buharî, Müslim, Tirmizî, Nesaî ve İbn Cerir, Ebû Hureyre’nin ‘Biz Resûlullah’ın huzurunda iken bu ayetler nazil oldu’ dediğini nakleder. Ebû Hureyre’nin ise Hudeybiye antlaşmasından sonra, Hayber’in fethinden önce Müslüman olduğu kesinlikle sabittir. İbn Hişam’a göre Hayber, yedinci yılda Muharrem ayında, İbn Sa’d’a göre ise Cemaziye’l-evvel’de fetholunmuştur. Dolayısıyla Yahudilerin bu son kaleleri de fethe dildikten sonra, Allah’ın onlara hitaben bu ayetleri inzal etmesi ihtimal dahilindedir.”¹²⁴

O halde Cuma suresinde Yahudilerle ilgili ayetlerin Hayber Yahudileriyle ilgili olması, Ebû Hureyre’nin de Hayber’de Müslüman olduğu için orada bulunması gayet doğaldır.

Son olarak Farslılarla ilgili hadîse, İbn Haldun’un getirdiği farklı bir yoruma değinmek gerekmektedir. İbn Haldun bu hadîsi bambaşka bir çerçevede ele alır. O, hadîste ifade

¹²³ Kurtubî, *el-Camiu li-ahkâmîl-Kur’an*, X, 6817; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’an’îl-azim*, VIII, 142; Alusî, *Ruhu’l-ma’anî*, XV, 139; Tahir b. Aşur, *Tefsiru’t-tenvir*, XXVIII, 210. Fahreddin er-Razî (XXX, 5), Beydavî (II, 492) ve Elmalılı M. Hamdî (VII, 4956) Yazır gibi bazı müfessirler de ilgili hadîse değinmeksizin, Hz. Peygamber’in risaletinin Arap olan ve olmayan tüm kavimlere şamil olduğunu belirtmişlerdir.

¹²⁴ Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’an*, (çev. M. Han Kayani), İstanbul, 1996, VI, 293.

edilen durumu bir müjde olarak değerlendirir. Ancak bu müjde sırf Farslılarla ilgili değildir. Bu noktada İbn Haldun, “Fars” kelimesine farklı bir anlam yükleyerek onu “Acem” şeklinde başka milletleri de kapsayıcı olarak değerlendirir.

İbn Haldun, bu hadîsi İslâm tarihinde âlimlerin çoğunun Arap olmayan kavimlerden çıktığını incelerken ele alır. Ona göre Arap kavmi ilk önce sade ve göçebe bir hayat yaşıyor, bunun bir sonucu olarak bilgi ve zanaattan uzak bulunuyordu. O çağda Araplar eğitim eserleri yazmanın, bilgileri derlemenin (tedvin) ne olduğunu bilmiyorlardı. Bu işe koyulmadıkları gibi bunlara ihtiyaçları da yoktu. Zaman geçtikçe yeni ortaya çıkan meselelerde Kur’an ve hadislerden bilgi istidlal edilmesine ihtiyaç duyuldu. Bununla beraber Arap dili bozulduğu için, dili korumak maksadıyla sarf ve nahiv kuralları koymak gerekli hale geldi. Bid’at ve dinden sapmalar çoğaldığı için, iman akidelerini korumak zorunlu oldu. Bu bilgilerin her biri öğrenme ve meleke gerektiren bilgiler olduğu için, diğer zanaatlar gibi zanaat hâline geldiler. Zanaatların yerleşik ve sosyal hayat yaşayanların mesleği olduğu bilinmektedir. O çağda yerleşik ve sosyal hayat yaşayanlar ise Arap olmayan kavimler, köle ve azatlılar gibi (mevali) sosyal hayat ve bu hayatın icapları olan hüner ve zanaatlerde acemlere bağlı bulunan ve yerleşik bir hayat yaşayan kimselerdi. O günlerde sarf ve nahiv kaidelerini koyanlar acem idiler. Hadis bilgin ve ravilerinin çoğu da Arap olmayan kavimlendendi. Usul-i fıkıh bilginleri, kelim ve tefsir âlimleri de -bilindiği gibi- hep Arap olmayan kavimlendendi. İşte bütün bunlar yukarıda zikredilen hadîsteki müjdenin örneği olmuşlardır.¹²⁵

Örnek 6.

Buharî'nin Salim b. Abdullah'tan naklettiğine göre, **“Sana yakîn gelinceye kadar Rabb'ine ibadet et!”**¹²⁶ ayetinde geçen “yakîn”, “ölüm” manasındadır.¹²⁷

Süleyman Ateş bu tefsiri şöyle eleştirir:

“Ayetlerde yakîn, ölüm manasında değildir. Herhalde yakinin ölüm şeklinde tefsiri, ikinci, üçüncü asırlarda ortaya çıkan bazı fikir akımlarının, sapık mezheplerin, marifete ulaştıktan sonra teklif kalkar, ibadete ihtiyaç kalmaz şeklindeki görüşlerine bir tepki ve cevap olarak ortaya atılmıştır. Ayetin asıl anlamı şudur: Rabbine kulluk et ki, sana kesin bilgi gelsin, gerçeğe ulaşasın”.¹²⁸

Burada reddedilen rivayet, merfu bir hadîs değil, bir tabiun sözü, tefsiridir. Şüphesiz ayette geçen yakın çeşitli şekillerde tefsir edilebilir ve Salim onun, “ölüm” manasını tercih etmiş olabilir. Bunun niçin eleştirildiğini anlamak mümkün değildir. Bununla birlikte şu noktalara dikkat çekmek istiyoruz.

1- Yakînin ölüm anlamındaki tefsiri sadece Salim'e ait değildir. Mücahid, Katade, Hasan el-Basrî ve İbn Zeyd, yakîni ölüm olarak tefsir etmiş ve Taberî de bu tefsiri tercih etmiştir.¹²⁹ Taberî'den daha eski olan Abdurrezzak b. Hemmam'ın tefsirinde de Katade'nin

¹²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 167-169.

¹²⁶ Hicr, 99.

¹²⁷ Buharî, Tefsir, (Hicr 15) 99.

¹²⁸ Tefsir, V, 81.

¹²⁹ Taberî, *Camî'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, XIV, 74.

yakîni aynı şekilde tefsir ettiği geçmektedir.¹³⁰ Zamahşerî de yakînin “ölüm” manasına geldiğini belirtir. Ona göre ayetin manası, “hayatta kaldığın müddetçe ibadeti ihlâl etme!” demektir.¹³¹ Son olarak Muhammed Esed’e göre yakîn kelimesi “ölüm” anlamını ifade etmek üzere, Kur’an’da sıkça kullanılan bir deyimdir. İlk defa Müddesir suresi 47. ayette kullanılmıştır.¹³²

2- Mezkur fikir akımlarının çıkışının “hicrî ikinci, üçüncü” asır olarak belirlenmesi muğlak bir durum arz etmektedir. İkinci asır mı, üçüncü asır mı, bunun net olarak belirlenmesi gerekmektedir. Böyle bir belirleme olsa dahi yine de sonraki gelişmelerin ürünü olmaktan bahsetmek zordur.

3- “Yakîn”in ölüm manasındaki tefsiri bazı tasavvufî ekollere bir tepki olarak çıkmıştır” şeklindeki eleştiriyi, müellifin kendisine yöneltmek de mümkündür. Zira ayeti, “Rabbine kulluk et ki, sana kesin bilgi gelsin, gerçeğe ulaşasın” şeklinde tercüme ve tefsir etmiştir. Oysa “kulluk, yani ibadet ederek kesin bilgiye ulaşma” da tasavvufî bir öğretiler ve adına “ma’rifetullah” denmektedir. O halde böyle bir tercümenin tasavvufî öğretileri desteklemek amacıyla yapıldığını söylemek uzak bir ihtimal midir?

3. Hadîse aykırı görülerek tenkid edilen hadîsler

Örnek 1.

İbn Mace’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Ben, kıyamet günü Âdem oğlunun en hayırlısıyım, ama övünmem. Hamd bayrağı elimdedir, yine övünmem...*”¹³³

Süleyman Ateş bu hadîsi şu şekilde eleştirir:

“Hadîs, Hz. Peygamber’in bilinen tevazuuna aykırıdır. Kaldı ki bu rivayetlerin cümlelerinde de çelişki vardır. Zira Hz. Peygamber, hem Âdem oğlunun efendisi ve en iyisi olduğunu, kıyamet gününde bütün peygamberlerin kendi bayrağı altında toplanacağını söylüyor, hem de övünmem diyor. Eğer bu söz övünme değilse artık övünme nasıl olur?”¹³⁴

Görüldüğü gibi hadîs kendi içinde çelişkili görülerek reddedilmiştir. Hz. Peygamber’in övünmem dediği halde övündüğünü kabul etmek mümkün değildir. O halde hadîsin anlaşılmasında başka ihtimaller söz konusu olmalıdır. Kanaatimizce Hz. Peygamber’in murâdî, kendisinin övünüp övünmediğini belirtmek değil, önemli bir şeye vurgu yapmaktır. O da şudur: Hz. Peygamber, en önemli şeylere sahip olup övünmediğini belirterek, ümmetine çok önemli şeylere sahip olsalar da övünmemeleri ve mütevazî olmaları gerektiğini bu şekilde beyan etmiştir. Zira bir şeyi beyan şekilleri çeşitli şekillerde olabilir. Zaten Hz. Peygamber’in iyi bir eğitimci olduğu bilinmektedir.

¹³⁰ Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l-Kur'an*, (thk. Mustafa Müslim Muhammed), Riyad, 1989, I, 352.

¹³¹ Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, II, 399.

¹³² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (çev. Cahit Koytak), İstanbul, 1996, II, 525.

¹³³ İbn Mace, *Zühd*, 37.

¹³⁴ Tefsir, I, 441.

Örnek 2.

Rivayete göre Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Hastalığın sirayeti (adva) yoktur".¹³⁵

Süleyman Ateş'e göre önce bu hadîs son derece karışık ve sakat bir rivayet zincirine sahiptir. Hadîsçilere göre ma'luldur. Ebû Hureyre'nin kendisi rivayetinde tereddüt-lüdür. Çünkü aynı Ebû Hureyre, Peygamber'in tam bunun tersi bir söz söylediğini, 'Hastaca (devesini) sağlamcının yanına koymasın'¹³⁶ dediğini rivayet etmiştir. Müslim'in naklettiği rivayete göre¹³⁷ Haris b. Ebi Ziab, bu durumu Ebû Hureyre'ye hatırlatmış, Ebû Hureyre her iki hadisi de rivayet ettiğinde ısrar edince sonunda ilkinden vazgeçtiğini söylemiştir.¹³⁷

Bunun ardından Ateş, İbn Hacer'in şöyle dediğini aktarır: "Bazı hadîsçiler, bu (hastalık bulaşması yoktur) rivayetini reddetmişler (doğru olmadığını söylemişler) dir. Çünkü Ebû Hureyre bu rivayetinden dönmüş, tersini rivayet etmiştir. Ya tereddütünden ya da tersinin doğruluğunu anladığından. Hastalık bulaşmasından sakınma konusundaki hadîsler daha sağlam ve daha çoktur. Daha çok olan o rivayetleri buna yeğlemek gerekir".¹³⁸

Özetle Ateş, hastalığın sirayet ettiğine dair hadîsleri kabul ederken diğerlerini kabul etmemektedir. Yukarıdaki gerekçeleri incelemeye çalışalım.

1- Ateş'in iddiasına göre hastalığın sirayetinin olmadığına dair hadîsin senedi son derece karışık ve sakattır. Ancak Ateş, bu karışıklık ve sakatlığın ne olduğunu açıklamamıştır. Biz sadece bizzat kendisinin naklettiği Buharî hadîslerinin senetlerini araştırmak suretiyle bir neticeye varmak istiyoruz.

a- Affan b. Müslim ⇒ Süleyman b. Hayyan ⇒ Said b. Mina ⇒ Ebû Hureyre.¹³⁹ Bu senede eleştirilen herhangi bir ravi bulunmamaktadır.¹⁴⁰

b-Abdulaziz b. Abdullah ⇒ İbrahim b. Sa'd ⇒ Salih b. Keysan ⇒ İbn Şihab ⇒ Ebû Seleme b. Abdurrahman ⇒ Ebû Hureyre.¹⁴¹ Bu senede de eleştirilen herhangi bir ravi bulunmamaktadır.¹⁴²

c-Abdullah b. Muhammed ⇒ Osman b. Ömer ⇒ Yunus b. Yezid ⇒ İbn Şihab ⇒ Salim b. Abdullah ⇒ İbn Ömer.¹⁴³ Bu senede Yunus'un sika olmakla birlikte bazen hata yaptığının söylenmesi dışında eleştirilen herhangi bir ravi yoktur.¹⁴⁴

¹³⁵ Buharî, Tıbb, 19, 25; Müslim, Selâm, 102-109.

¹³⁶ Müslim, Selâm, 104; İbn Mace, Tıbb, 24.

¹³⁷ Müslim, Selâm, 104.

¹³⁸ Tefsir, XI, 510.

¹³⁹ Buharî, Tıbb, 19.

¹⁴⁰ Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, II, 81 (Süleyman); II, 47 (Said); III, 117 (Affan).

¹⁴¹ Buharî, Tıbb, 25.

¹⁴² İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, II, 588 (Abdulaziz); I, 66 (İbrahim); II, 198 (Salih); III, 696 (İbn Şihab); IV, 474 (Yunus).

¹⁴³ Buharî, Tıbb, 43.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, II, 419 (Abdullah); III, 73 (Osman).

d- Müslim b. İbrahim → Hişam b. Ebû Abdullah → Katade → Enes b. Malik.¹⁴⁵ Bu senede de ne adaleti ne de zabtı yönünden eleştirilen herhangi bir ravi bulunmamaktadır.¹⁴⁶

e- Muhammed b. Hakem → Nadr b. Şümeyl → İsrail b. Yunus → Ebû Husayn → Ebû Salih → Ebû Hureyre.¹⁴⁷ Muhammed b. Hakem’i İbn Hibban, sika ravilerle ilgili eserinde zikrederken, Ebû Hatim, onun mechul olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸ Bunun dışında eleştirilen herhangi bir ravi söz konusu değildir.¹⁴⁹

2- Ateş’in İbn Hacer’den yaptığı alıntı, İbn Hacer’in de aynı görüşte olduğunu ima etmektedir. Oysa İbn Hacer zahiren çelişik gibi gözükten hadîslere iki tür yaklaşımın olduğunu, bu yaklaşımlardan birinin, “hastalığın sirayeti yoktur” hadîsini kabul ederken diğerini reddettiğini; öbür yaklaşımın ise sirayetin olduğuna dair hadîsi kabul ederken “hastalığın sirayeti yoktur” hadîsini reddettiğini kaydetmiş, kendi görüşü olarak her iki yaklaşımın da yanlış olduğunu, hadîsleri cemetme imkanı varken reddetme cihetine gidilmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁵⁰

3- Ebû Hureyre’nin kendi naklettiği hadîsle çelişir gözükten hadîsi nakletmesini ise Nevevî şöyle değerlendirmektedir: “Ravinin naklettiği hadîsi unutmaması, cumhura göre bir cerh sebebi değildir. Ayrıca Ebû Hureyre’nin ilk önce naklettiği hadîs Saib b. Yezid, Cabir b. Abdullah, Enes b. Malik ve İbn Ömer tarafından da nakledilmiştir”.¹⁵¹ Bu ifadeler, Ebû Hureyre hadîsinin başka sahâbler tarafından desteklendiğini göstermektedir.

4- Her iki hadîs grubu sahih ise o halde bunlar nasıl anlaşılmalıdır? Bu konuda çeşitli te’viller yapılmıştır,¹⁵² fakat bizim de katıldığımız bir te’vile değinmek istiyoruz.

Bu te’vili, Nevevî kaydetmiştir. Şöyle der: “Hastalığın sirayeti yoktur hadîsiyle, “hastalık Allah’ın fiiliyle değil, kendi kendine sirayet eder” şeklindeki cahiliye inancının reddedilmesi kastedilmiştir.¹⁵³ Buna göre “hastalığın sirayeti yoktur” hadîsiyle, hastalığın başkasına bulaşmayacağı kastedilmemiş, o gün bulaşma işinin kendi kendine olduğuna inanan insanların düşüncesi tashih edilmek istenmiştir. Bu te’vil, ilgili hadîsin reddedilmesine gerek olmadığını ortaya koymaktadır.

Ömek 3.

Müslim’in naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber, “*bu iş (hilafet) on iki halife çıkıncaya kadar devam eder*” buyurmuştur.¹⁵⁴ Süleyman Ateş, bu hadîsi şu şekilde eleştirir:

¹⁴⁵ Buharî, Tıbb, 44.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzibu’t-tehzib*, IV, 64 (Müslim); IV, 273 (Hişam); III, 428 (Katade).

¹⁴⁷ Buharî, Tıbb, 45.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzibu’t-tehzib*, III, 544.

¹⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzibu’t-tehzib*, I, 133 (İsrail); IV, 222 (Nadr).

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 308-309.

¹⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc*, XIV, 434.

¹⁵² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 309-310.

¹⁵³ Nevevî, *el-Minhâc*, XIV, 433. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-hadîs*, s. 104; Ali Çelik, *İslâm’ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, İstanbul, 1995, s. 248.

¹⁵⁴ Müslim, İmare, 5.

“Aslında ümmet içinde on iki halifenin olacağını bildiren hadîs, itikada mesned olacak sağlamlıkta değildir, buna inanmak gerekmez. Zira itikad ahad haberler üzerine kurulamaz. Tâ kıyamete kadar sürecek uzun zaman içinde sadece on iki halifenin geleceği, akla uygun değildir. Ayrıca her yüzyılda bir müceddid gelse, kıyametin ne zaman kopacağı belli olmadığına göre müceddidlerin sayısı on ikiyi geçer”.¹⁵⁵

Bu ifadelerden ilgili hadîsin temelde iki açıdan eleştirildiği anlaşılmaktadır:

1- Kıyamete kadar sadece on iki halifenin geleceği akla uygun değildir.

2- On iki halifenin olacağı ile ilgili hadîs, her yüzyılda bir müceddid geleceği ile alakalı hadîse¹⁵⁶ aykırıdır.

Hemen söylemek gerekirse, ikinci maddenin hadîsin eleştirisi için ileri sürülmesi yersizdir. Zira halife ile müceddid tamamen farklı şeylerdir. Belki bir halifenin ayrıca müceddid olabileceği söylenebilir. Ancak her müceddidin halife olacağını söylemek mümkün değildir.

Birinci maddedeki eleştirinin geçerli olup olmaması hadîsten ne kastedildiğine bağlıdır. Bu durumda hadîste ne kastedildiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Önce hadîsin çeşitli tariklerinde geçen bazı mana farklılıklarını kaydedelim:

a- Bu iş , içlerinden on iki halife geçinceye kadar devam eder.¹⁵⁷

b- İnsanların işi, onları on iki adam üstleninceye kadar devam eder.¹⁵⁸

c- İslâm on iki halifeye kadar kuvvetli olarak devam eder.¹⁵⁹

d- Bu iş, on iki halifeye kadar kuvvetli olarak devam eder.¹⁶⁰

e- Bu din on iki halifeye kadar kuvvetli olarak devam eder.¹⁶¹ Ebû Davud'da şu ziyade vardır: “Hz. Peygamber evine dönünce, Kureyş ona geldi ve ‘sonra ne olacak?’ dedi. O da ‘sonra herc olacak’ buyurdu.”¹⁶²

¹⁵⁵ Tefsir, II, 490. Ebû Reyeye ise “on iki halife” hadîsine bir başka açıdan itiraz etmiştir. Ona göre bu hadîs “benden sonra hilafet otuz senedir, sonra krallık olacaktır” hadîsiyle (hadîs için 167. dipnota bakınız) gelişmektedir. Bkz. *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, (çev. Muharrem tan), İstanbul, 1988, s. 262.

¹⁵⁶ Ebû Davud, Melâhim, 1; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, (thk. Muhmud et-Tahhan), Riyad, 1995, VII, 271-272; Hakim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990; IV, 567; Osman b. Said ed-Danî, *Sünenu'l-vâride fi'l-fiten*, (thk. Rızaullah b. Muhammed el-Mübarekfürî), Riyad, 1995, II, 742-743; Beyhakî, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*, (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı), Kahire, 1991, I, 208. Tecdid hadîsinin değerlendirilmesine dair bkz. Tahir b. Aşur, *Tahkikat ve enzar fi'l-Kur'an ve's-sünne*, Tunus, 1985, s. 109-150; Mustafa Ertürk, “*Tecdid Hadîsinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi*”, İslamî Araştırmalar, (1997) 10: 1-2-3, s. 125-137.

¹⁵⁷ Müslim, İmare, 5.

¹⁵⁸ Müslim, İmare, 6.

¹⁵⁹ Müslim, 7.

¹⁶⁰ Müslim, İmare, 8.

¹⁶¹ Müslim, İmare, 9.

¹⁶² Ebû Davud, Mehdî, 1.

f- On iki emir olacak.¹⁶³

g- Sizin üzerinize on iki halife oluncaya kadar, bu din ayakta kalmaya devam eder. Ümmet hepsinin üzerinde birleşmiştir.¹⁶⁴

h- On iki halifeye kadar ümmetimin işi düzgün gider.¹⁶⁵

Bu tariklerden anlaşıldığı gibi hadislerde ciddi mana farklılıkları bulunmaktadır. Ama hepsinde ortak olan bir nokta vardır ki, o da on iki halifenin olacağıdır.

Kadî İyâd, on iki halife hadîsiyle ilgili iki problem üzerinde durur:

1- Başka bir hadîste, “hilafetin otuz sene olduğu, sonra mülkün/melikliğin geleceği”¹⁶⁶ ifade edilmiştir. Bu ise on iki halife hadîsine aykırıdır. Çünkü otuz sene içinde raşid halifelerin ve Hasan’ın hilafeti geçmiştir. Kadî İyâd, bu probleme şöyle cevap verir: “Otuz halife hadîsi, nübüvvet hilafetiyle ilgilidir. Bazı tariklerde bu, “benden sonra nübüvvet hilafeti otuz senedir...” şeklinde açıklanmıştır. On iki halifede ise nübüvvet hilafeti şart değildir.

2- Diğer bir problem ise on ikiden fazla insanın hilafeti üstlenmesidir. Kadî İyâd’a göre bu itiraz geçersizdir. Çünkü Hz. Peygamber, “hilafeti sadece on iki kişi üstlenecektir” bu yurmamıştır.¹⁶⁷

Kadî İyâd bu problemlerden başka hadîsin anlamıyla ilgili şu ihtimalleri kaydeder:

1- Hadîsin manası şöyledir: Halifeler aynı sırada olacak ve her birine bir taife tabi olacaktır. Bunun ise tarih araştırıldığında uzak bir görüş olmadığı görülür. Ayrıca bu te’vili ‘halifeler olacak, çoğalacaklar, siz ilkinе yaptığınız bey’atı ifa edin’¹⁶⁸ hadîsi de te’vid eder.

¹⁶³ Buharî, Ahkam, 51.

¹⁶⁴ Ebû Davud, Mehdî, 1.

¹⁶⁵ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, XV, 126.

¹⁶⁶ Tirmizî, Fiten, 48. Tirmizî’ye göre bu hadîs hasen olup, sadece Said b. Cumhan tarikiyle bilinmektedir. Said hakkında Yahya b. Main “sika”; Ebû Hatim “hadisi yazılır, onunla ihticac edilmez”; Ebû Davud “sika”; Nesai “bir beis yoktur” ve Buharî “hadisinde acaiblikler vardır” demiştir. (Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III, 193; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, II, 11) Tirmizî’nin naklettiği metni nakleden diğer hadis kaynakları için bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 221; Tahavî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, (thk. Şuayb el-Arnavud), Beyrut, 1994, VIII, 415; İbn Hibbân, *el-lhsân fi takrîbi sahihi İbn Hibbân*, (thk. Şuayb el-Arnavud), Beyrut, 1991, XV, 392; Taberanî, *el-Mu’cemu'l-kebir*, I, 89; VII, 83; Hakim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, III, 75, 156. Said b. Cumhan hadîsinin Ebû Bekre’den nakledilen şahidi vardır (bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 44; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, VI, 342), ancak bu senedde geçen Ali b. Zeyd b. Ced’an zayıftır. (Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 156; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, III, 162). Bununla birlikte Said b. Cumhan’dan nakledilen hadîsin metninin ihtilaflı olduğu görülmektedir. Bu metinler şu şekildedir: a- İlk metin Tirmizî’nin naklettiği metindir. b- “Hilafet otuz senedir. Sonra Allah mülkü dilediği kimseye verecektir”. Bkz. Ebû Davud, Sünnë, 8; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, VI, 341. c- “Hilafet otuz senedir. Diğerleri meliklerdir. Halife ve melikler on ikidir”. Bkz. İbn Hibban, *el-lhsân*, XV, 35-36. Tirmizî’nin naklettiği hadîste mülk/meliklik, yericî bir bağlamda kullanılmıştır. Hatta Sefine, melikliğin şer olduğunu tasrih etmiştir. Ancak Ebû Davud’un naklettiği hadîste mülk/meliklik yericî bir bağlamda kullanılmamıştır. Bilakis Allah’ın dilediği kimseye verdiği makbul bir şeydir. Raviler de aynı ravilerdir. Bu durum, zaten senedi illetli olan hadîsin, metnini de illetli hâle getirmektedir. Dolayısıyla bunlara dayanarak herhangi bir hüküm imal etmek mümkün değildir.

¹⁶⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 407.

¹⁶⁸ Bkz. Buharî, Enbiya, 50; Müslim, İmare, 10; İbn Mace, Cihad, 42; İbn Hanbel, Müsned, II, 297; İbn Hibbân, *el-lhsân*, X, 418.

2- Muradın, kendi zamanında İslâm'ı aziz kılan kimse olması muhtemeldir. Böyle bir kimse üzerinde Ebû Davud'un naklettiği gibi ümmet birleşecektir.¹⁶⁹

Kadı İyâd'ın ilk probleme verdiği cevap tatmin edici değildir. Çünkü on iki halife olumlu bir sıfatla zikredilmektedir. Onların hilafetinde işler yolunda gitmektedir. Bunların hilafeti nübüvvet hilafeti gibidir. Otuz yıl hadîsinde ise hilafetten sonra mülk olacağı geçmektedir. Bunun olumlu bir özellik olduğunu söylemek zordur. O halde otuz yıl hadîsini lafzî anlamda anlamamalıdır. Hz. Peygamber'in sayıyla hilafet dönemini tayin etme gibi bir niyeti olmamalıdır. Bize göre onun maksadı hilafet müessesesinin (yani bey'at müessesesinin) kısa süreceğini, ona sahip çıkılması gerektiğini ifade etmektir. Otuz yıl tarihe uygun olsa da maksat bu değildir. Maksat hilafet müessesesini yaşatmaya vurgu olunca, on iki halifenin gelmesi de mümkündür. Dolayısıyla on iki halifeyi nübüvvet hilafetinin dışında görmeye gerek yoktur.

Kadı İyâd'ın ikinci probleme verdiği cevap da tatmin edici değildir. Hadîste "sadece" kelimesinin olmaması meseleyi izah etmemektedir. Çünkü on ikiden fazla halife varsa, bunu on iki ile sınırlamanın bir anlamı kalmamaktadır. Gerçekten bu hadîsteki on iki sayısı da lafzî anlamıyla alındığında problem oluşturmaktadır. On iki sayısı kabul edildiği takdirde bunu tespit etmek nasıl mümkün olacaktır? Böyle bir tesbite gidilse, bu, Hz. Peygamber'in amacının mezkur şahıslar olduğu anlamına gelmeyecek mi? Hz. Peygamber'in böyle bir amacının olduğunu söylemek mümkün mü?

İbn Hacer böyle bir tespitte bulunarak şöyle der: "Hz. Ebû Bekir'den Ömer b. Abdül-Aziz'e kadar 14 kişi vardır. Onlardan ikisinin, yani Muaviye b. Yezid ve Mervan b. Hakem'in velayetleri sahih olup müddetleri de o kadar uzun değildir. Geri kalan on iki kişi Hz. Peygamber'in haber verdiği gibi velayeti üstlenmiştir. Ömer b. Abdilaziz'in vefatı 101 olup durumlar bundan sonra değişmiştir (bozulmuştur)".¹⁷⁰

Böyle bir yorum on ikiyi hakiki anlamında ele almaktan kaynaklanmaktadır. Ömer b. Abdilaziz dönemini "durumların değişmesinin" başlangıcı kabul etmek neye dayanmaktadır? Oysa "durumların değişmesi" izafî bir şeydir. Ömer b. Abdilaziz'den önce de irili ufaklı bir çok değişme (bozulma) söz konusu olmuştur.

Malikî âlimi İbn Battal, Muhelleb'in bu hadîsi şöyle yorumladığını nakleder: "Hz. Peygamber, kendisinden sonra ortaya çıkacak fitneleri haber vermiştir. O kadar ki, insanlar aynı anda on iki emire itaat edip ayrılacaklardır".¹⁷¹ Kadı İyâd'ın yukarıda kaydettiğimiz birinci ihtimali de bu görüşü desteklemektedir. İbn Hacer ise, bu görüşü hadîsin başka tarikelerinde "ümmetin onlar üzerinde birleşeceğine" dair ifadeler olduğu için eleştirmiştir. Aslında Muhelleb'in görüşünü "on iki sayısı şart olmamak" kaydıyla isabetli kabul etmek mümkündür. Yani Hz. Peygamber'den sonra işler şu veya bu şekilde aksaklıklarıyla beraber düzgün gitmektedir. Ancak öyle bir zaman gelecek ki, makam sevdaıları çıkacak, her birinin de tabileri olacaktır. Bunların on iki olması şart değildir. Ümmet böyle bir vak'ayı yaşayacaktır. Buna göre Hz. Peygamber, ümmetin parçalanmaması gerektiğini vurgulamış-

¹⁶⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 407.

¹⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XV, 130.

¹⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XV, 126.

tır. Bunu teyid eden bir rivayet Müslim’de geçmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“*Benî İsrâîli nebiler idare etmiştir. Her bir nebi öldüğünde ardından başka bir nebi gelmiştir. Benden sonra nebi yoktur. Halifeler olacaktır. Onlar da fazla olacaktır*”.¹⁷² Buna göre halifeler çoğalacaktır. Bunun sayısı önemli değildir. Burada halifelerin çoğalması olumsuz bir bağlamda zikredilmiştir. Bizim bu yorumumuz, on iki halife hadîsinin bazı tariklerinde mezkur sayının olumlu bir bağlamda zikredilmesiyle çelişmektedir. Bu da gerçekten metinlerin ihtilaf ettiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan vakiyaya uygun metinleri tercih etmekten başka yol yoktur.

İbn Hacer’in çeşitli tarikleri göstererek bazı te’villere karşı çıkması kendi yorumu için de geçerlidir. Çünkü gerçekten hadîsin tariklerinin, mana farklılığı ortaya çıkardığı görülmektedir. İbnu’l-Cevzî de bu hadîsin lafızlarının ihtilaf ettiğini belirtir. Ona göre bu lafızlarda ravilerin karıştırdığında şüphe yoktur.¹⁷³

Yukarıdaki izahlardan genel olarak iki yaklaşım ortaya çıkmaktadır:

1- İbn Hacer gibi düşünenler, on iki halifenin birbiri ardınca geldiğini belirtmiş ve isim tesbitine yönelmişlerdir. Burada en önemli özellik, ümmetin mezkur halifeler üzerinde birleşmesidir.

2- Muhelleb ise on iki halifenin birbiri ardınca gelmediğini, onların aynı zamanda çıkıp fitnelere sebep olacağını ifade etmiştir.

Görüldüğü gibi hadîse tamamen farklı iki yaklaşım söz konusudur. İbnu’l-Cevzî’nin görüşü dikkate alınırsa, ravilerin karıştırdığı bir gerçektir. Ancak bunların hepsini bir arada değerlendirmek suretiyle bir daha vurgulamak gerekirse, hadîsi şu şekilde anlamak mümkündür: Hz. Peygamber devrinden uzaklaştıkça fitneler artmaktadır. Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle bu fitnelere dikkat çekmiş, ümmetini uyarmıştır. Bunlardan biri de ileride hilafet talebinin ortaya çıkmasıdır. Hilafet talibleri çoğalacaktır. Hz. Peygamber, ümmetin bu konuda çok dikkatli olmasını ve parçalanmamasını vurgulamıştır.

Buna göre Süleyman Ateş’in, hadîsi akıl dışı addetmesini kabul etmek mümkün değildir. Hadîse ilgili tarihte çeşitli yorumlar yapılmış olabilir. Ancak bu durum hadîsin eleştirilmesinin sebebi olmamalıdır. Yeni yorum yapmak veya tabiri caizse aklın alabileceği yorumlar yapmak imkanı her zaman mevcuttur.

4. Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in yapısına uygun görülmeyle tenkid edilen hadîsler

Örnek 1.

Buharî’nin naklettiği bir rivayete göre Adıyy b. Hatem Hz. Peygamber’e, “Ey Allah’ın Resûlü! Siyah ipten ayırtebilecek beyaz ip nedir? Bunlar iki ip midir?” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Eğer iplere baktınsa sen geniş kafalısın (Ateş’in çevirisine göre kalın kafalısın= anlayışın kıttır), hayır onlar gecenin siyahlığı ile gündüzün beyazlığıdır*”.¹⁷⁴

¹⁷² Müslim, İmâre, 44.

¹⁷³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XV, 127.

¹⁷⁴ Buharî, Tefsir (Bakara), 28.

Ateş, bu hadîsi şöyle eleştirir:

“Bu rivayetin doğruluğu kuşku götürür. Çünkü Hz. Peygamber’in insanları kınadığı vaki değildir. Kaldı ki, bu sure Medine’de inen ilk surelerdendir. Bu rivayetten, Adıyy’in ayet indiği sırada Müslüman olduğu anlaşılıyor. Oysa Adıyy, hicretin dokuz veya onuncu yılında Müslüman olmuştur”.¹⁷⁵

Hz. Peygamber’in insanları bu şekilde kınaması metin tenkidi açısından önemlidir. Ancak tüm rivayetlerde ilgili ifadeler böyle mi nakledilmiştir? Bu ifadeler ne anlama gelmektedir? Önce konuyla ilgili rivayetleri gruplandırmaya çalışalım.

1- Adıyy b. Hatem şöyle der: “**Size beyaz iplik siyah iplikten seçilinceye kadar yiyiniz, içiniz.**”¹⁷⁶ ayeti indiği zaman ben hemen bir siyah, bir de beyaz ip edindim ve bunları yastığımın altına koydum. Geceleyin zaman zaman bunlara bakmaya başladım. Fakat bunlar bana birbirinden seçilmiyordu. Kuşluk vakti Resûlullah’a gittim ve bunu ona zikrettim. Resûlullah, “*Bu kara iplik ile ak iplik, gecenin karanlığı ile gündüzün aklığından ibarettir*” buyurdu. Bu hadîsi Buharî, Ebû Davud ve Tirmizî nakletmiştir.¹⁷⁷ Bu rivayette kınayıcı olduğu iddia edilen ifadeler yoktur.

2- Sehl b. Sa’d şöyle der: “**Size beyaz iplik siyah iplikten seçilinceye kadar yiyiniz, içiniz...**” ayeti indiğinde “mine’l-fecr” kaydı inmemişti. Bir takım insanlar oruç tutmak istediklerinde bunlardan ayaklarına beyaz iplik ve siyah iplik bağlamışlar ve bunların arası belirinceye kadar yemeye devam etmişlerdir. Bunun üzerine Allah, “mine’l-fecr” kaydını indirdi de böylece sahabiler, Allah’ın “beyaz iplik, siyah iplik” ayetinden gece ve gündüzü kastettiğini anladılar. Bu hadîsi Buharî ve Müslim nakletmiştir.¹⁷⁸ Bu rivayette de kınayıcı ifadeler bulunmamaktadır.

3- Adıyy b. Hatem şöyle der: “...Ya Resûlellah! Ben yastığımın altına iki ip koydum”. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurur: “*O halde senin yastığın şüphesiz çok genişmiş. Çünkü bu ayette zikredilen beyaz iple siyah ip senin yastığının altında olmuşlardır.*” Bu rivayeti Buharî ve Müslim nakletmiştir.¹⁷⁹ Bu rivayette şahıs yerine yastığa atıfta bulunulmuştur.

4- Adıyy b. Hatem şöyle der: “Ya Resûlellah! Siyah iplikten seçilecek beyaz iplik nedir? Bunlar hakikaten iki ip midir?”. Resûlullah şöyle cevap verir: “*Eğer bu iki ipe baktıysan, şüphesiz elbette geniş kafalımsın*”. Bu rivayeti Buharî rivayet etmiştir.¹⁸⁰ İşte bu rivayette söz konusu kınayıcı olduğu iddia edilen ifadeler geçmektedir.

Süleyman Ateş’in “sen kalın kafalımsın” diye çevirdiği عريض القفا ifadesi gerçekten bu anlama mı gelmektedir?

¹⁷⁵ Tefsir, I, 312.

¹⁷⁶ Bakara, 178.

¹⁷⁷ Buharî, Savm, 16; Ebû Davud, Savm, 18; Tirmizî, Tefsir, 2.

¹⁷⁸ Buharî, Savm, 16; Müslim, Sıyam, 34.

¹⁷⁹ Buharî, Tefsir (Bakara), 28; Müslim, Sıyam, 33.

¹⁸⁰ Buharî, Tefsir (Bakara), 28.

Bu ifadenin çeşitli şekillerde te’vil edildiği görülmektedir. Hattabî’ye göre bu iki anlama gelmektedir:

a- Yastıkla uykunun çokluğu kastediliyor.

b- Bu ifadeyle kabalık, sertlik kastediliyor.¹⁸¹

Kadî İyâd ise bu anlamları eleştirerek mezkur ifadeyi şu şekilde yorumlar:

“Sen yastığının altına Allah’ın murad ettiği iki ipi, yani gece ve gündüzü koyuyorsun, öyleyse senin yastığın onları örtmektedir. O zaman yastığın geniş demektir. İşte bu Buharî’de geçen (عريض القفا) ifadesinin anlamıdır. Yani onun kafasının büyüklüğü, yastığın miktarı kadardır”.¹⁸² Nevevî de, uygun yorumun Kadî İyâd’ın yorumu olduğunu belirtir.¹⁸³

Dolayısıyla bu ifadenin “kalın kafalı” diye tercüme edilmesi yanlış bir tercümedir. “Kalın kafalılık” Türkçe’de aptal, kafası çalışmaz anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’in bir sahabisine hatta yeni Müslüman olmuş bir sahabisine böyle hitap etmesi düşünülemez. Bu durumda uygun olan “geniş kafalı” şeklindeki tercüme olmalıdır. Bu tercüme Kadî İyâd’ın yaptığı yorumla da uyum içindedir. Buna göre Hz. Peygamber, Adıyy b. Hatem’in gece ve gündüzü yastığının altına sığdırması, dolayısıyla yastığının çok geniş ve yastığının genişliğine uygun olarak kafasının da geniş olması sebebiyle bir latifede bulunmuştur. Bu bir kaba ifade değil, bir latifedir.

Bu durumda yukarıda bahse konu olan hadîsin uydurma olduğunu söylemek mümkün değildir.

Örnek 2.

Rivayete göre Ebû Huzeyfe, Ensarlı bir kadının mevlası Salim’i evlatlık edinir ve onu kardeşi Velid’in kızı Hind ile evlendirir. Bunun için Salim’e, “Ebû Huzeyfe’nin oğlu” diye çağırılır. Kur’an evlatlığı yasaklayınca Salim, Ebû Huzeyfe ailesine yabancı olur. Bu durum, her iki taraf için de çetin gelir. Çünkü Salim ve karısı, Ebû Huzeyfe’nin evine gelip çalışmaya, külfetsiz girip çıkmaya alışmışlardır. Kendi oğlu saydığı Salim’in yanında, gerektiğinde evin içinde işte giydiği elbise ile, zinetiyle dolaşmaya alışmış olan Sehle, durumu Hz. Peygamber’e anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Sehle’ye “Salim’i beş kez emzirmesini” söyler. Böylece Salim onun süt oğlu yerine geçmiştir.¹⁸⁴

Müslim’in rivayetlerinde ise emmenin sayısı geçmez. Bununla birlikte iki şey anlatılır:

1- Salim’in yabancılığından dolayı Ebû Huzeyfe’nin nefsinde bir şey (kıskançlık) hissetmesi, Hz. Peygamber’in, “onu emzir ki, ona haram olsun”¹⁸⁵ veya “onu emzir ki, Ebû Huzeyfe’nin içindeki şey gitsin” buyurması.¹⁸⁶

¹⁸¹ Hattabî, *Meâlimu’s-sünen*, Beyrut, 1996, II, 91.

¹⁸² Kadî İyâd, *Meşâriku’l-envâr*, Beyrut, 1997, II, 95.

¹⁸³ Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 203; ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 631.

¹⁸⁴ Ebû Davud, *Nikah*, 9.

¹⁸⁵ Müslim, *Rada’*, 28.

¹⁸⁶ Müslim, *Rada’*, 30.

2- Hz. Peygamber'in zevcelerinin bu iznin yalnız Ebû Huzeyfe'nin karısı Sehle'ye verilmiş özel bir izin olduğunu söylemeleri.¹⁸⁷

Süleyman Ateş, “Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler”¹⁸⁸ ayetini ve “Sütten haram kılan, çocuk henüz sütten kesilmeden önce memeden verilip çocuğun bağırsaklarını besleyendir”¹⁸⁹ hadîsini kaydettikten sonra yukarıdaki hadîslerle ilgili olarak şu yorumu yapar:

“Hz. Peygamber de hanımları da bu hadîsten münezzehtir. Peygamber'in bir kadına memesini çıkarıp ergin, evli ve yabancı bir erkeği emzirmesini söylemiş olması akla, mantığa sığmaz. Karısını yabancı erkeğin görmesini dahi kıskanan adam, karısının memesini çıkarıp kıskandığı erkeğin ağzına vermesine, hem de bir kere değil, beş kere böyle yapmasına nasıl tahammül eder? Kaldı ki, dinde özel bir hüküm yoktur. Dinin hükümleri, Kur'an'ın ve Peygamber'in buyrukları herkes için geçerlidir. İstisna varsa Kur'an'da belirtilmiştir”.¹⁹⁰

Bu eleştirilerin, bizzat Salim'in Sehle'den emdiği düşünülerek yapıldığı anlaşılmaktadır. Böyle bir durum, hem yukarıda kaydedilen ayet ve hadîse hem de insanın tabiatına aykırılık arz etmektedir. Bu durumda yukarıdaki hüküm hadîslerde de belirtildiği gibi “özel” olarak kabul edilmemelidir. Ateş'in dinde özel hüküm olamayacağına dair görüşü, hele bunu Kur'an'la sınırlaması hem isabetli değildir, hem de bir çelişkidir. Ayrıca kolaylık prensibinin bulunduğu, ruhsatların ve zaruretlerin olduğu ve insan gerçeğini dikkate alan bir dinde özel hükümlerin bulunduğu da bir gerçektir. Ancak bu hükümler hiçbir zaman kalıcı değil, mevcut haldeki durumu halledebilmek için geçici verilmiş hükümlerdir.

Mesela, Ramazan'da karısı ile cima eden arabî hakkında keffaret hükmünün özel uygulanması,¹⁹¹ hiçbir şeye sahip olmayan fakir sahabiden mehir olarak ezberindeki bazı surelerin kabulü,¹⁹² bazı sahabilerin “yalnız sana mahsus” kaydıyla oğlak kurban etmelerinin yerli görülmesi¹⁹³ hep bu kabilden örneklerdir.

Bu örnekler zaruret ortaya çıktığında, dinde özel hükümlerin uygulanabileceğini göstermektedir.

Dinde özel hükümlerin bulunabileceğini kabul edenler, Salim hadîsini de bu kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan biri olan Tahir b. Aşur, meseleyi hukukî çerçevede şöyle ortaya koyar:

“Acaba gerçek bir fakih bu hadîsenin, herhangi bir ön girişim bulunmadan ve bu durumda olan insanların, buna karşı gerekli hazırlıklarını henüz yapmadan evlatlık müessesinin aniden kaldırılmasının gerektirdiği bir ruhsat olduğunda şüphe edebilir mi? Bu konuda

¹⁸⁷ Müslim, Rada', 31.

¹⁸⁸ Bakara, 233.

¹⁸⁹ Tirmizî, Rada', 5.

¹⁹⁰ Tefsir, II, 245.

¹⁹¹ Buharî, Sıyam, 30; Müslim, Savm, 81.

¹⁹² Buharî, Nikah, 37; Müslim, Nikah, 76.

¹⁹³ Buharî, İdeyn, 23; İbn Hanbel, Müsned, IV, 287.

izin şeklinde verilen ruhsat, görünürde bir çıkış yolu aramak kaydı ile verilmiştir. Böylece hem kanuna karşı saygı, hem kısmen yan çizme (muhalefet) hem yumuşaklık, hem de hukukî nizamın (sureta da olsa) korunması birlikte sağlanmıştır”.¹⁹⁴

Buna göre Salim’e özel bir durumun olduğu kabul edilmekle birlikte, ayrıca Salim’in bizzat Sehle’nin göğsünden emdiği de kabul edilmektedir. Şüphesiz bu bir ihtimaldir. Ancak olayın Salim’e özel olmasıyla birlikte, Sehle’nin bizzat göğsünden içip içmediği konusunda başka bir ihtimal daha vardır. Bu ihtimali Ma’zerî şöyle belirtmektedir:

“Davud ez-Zahirî, süt haramlığının sadece göğüsten emmeyle gerçekleşeceğini kabul etmiştir. Oysa Hz. Peygamber ‘süt haramlığının sadece ağızdan olacağını’ ve ‘midneyi besleyen şeyle gerçekleşeceğini’ belirtmiştir. Bu ise, boğazdan dökmek suretiyle midneye ulaşan sütle de, göğüsten emmeyle de gerçekleşir. Muhtemelen Salim’in emmesi de böyledir. Kadının göğsüne dokunmaksızın, boğazından aşağıya dökmüşlerdir”.¹⁹⁵

Nevevî de Kadı İyâd’ın bu görüşte olduğunu, bu görüşün ise “güzel” olduğunu ifade eder.¹⁹⁶

Bizce de isabetli olan bu görüşe göre olay, Salim’e hastır, fakat Salim bizzat Sehle’nin göğsünden süt içmemiş, başka bir kaba süt alınarak ona içirilmiştir. Dolayısıyla hem diğer ihtimalle olsun hem de bu ihtimalle olsun, mezkur hadîsler makul bir şekilde anlaşıl-makta olup, hadîsin uydurma olduğunu gösteren herhangi bir sebep bulunmamaktadır.

Ateş’in hadîslerle ilgili bazı çelişkileri

Burada Ateş’in, hadîsleri tenkid ederken düştüğü bazı çelişkilere dikkat çekilecektir.

Örnek 1.

Süleyman Ateş, Hz. Peygamber’in gayb bilgisi ve kıyamet alametleri konusunda şun-ları belirtmiştir:

“Âyetin açık ifadesine göre ansızın gelecek olan kıyametin, gelmezden önce zuhur edecek alametleri de olamaz. Çünkü gelmezden önce birtakım alametleri görünecek olsa, ansızın değil, tedricen ve yavaş yavaş gelecek demektir. Alametlerinden geleceği anlaşılır. Bu ise, ansızın gelme değildir...Doğrusu şudur ki: Peygamber’e verilen gayb bilgisi, ona vahyedilen Kur’an’dır”.¹⁹⁷

“Bu hadîslerin açık ifadesine göre Peygamber, vahiy dışında yarın ne olacağını bilmezse, binlerce yıl sonraki olayları da elbette bilmez. Şayet bu konuda vahiy olursa o zaman bilir. Böyle bir vahiy olsaydı, onun da Kur’an’da bulunması gerekirdi. Halbuki Kur’an’da bu hadîslerde anlatılan gayb haberlerinin hiçbirisine rastlamıyoruz”.¹⁹⁸

Tefsirinin başka yerinde konuyla ilgili olarak şunları söyler:

¹⁹⁴ Tahir b. Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1988, s. 206; ayrıca bkz. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, 1990, s. 30.

¹⁹⁵ Ma’zerî, *el-Mu’lîm bi-fevâidi Müslim*, (thk. Muhammed eş-Şazeli en-Neyfer), Beyrut, 1992, II, 110.

¹⁹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, X, 274.

¹⁹⁷ Tefsir, II, 148.

¹⁹⁸ Tefsir, VI, 382.

“Gaybı yalnız Allah bilir. Allah, peygamberine vahiy veya ilham ile ne bildirmiş ise, peygamber ancak onu bilir. Kendiliğinden gizliye ait bir şey bilemez. Peygamberin vahiy ve ilham ile gayba dair bazı şeyler bilmesi onun gaybı bildiği anlamına gelmez. Yüce Allah, **“Allah gayb bilgisini kimseye göstermez, ancak razı olduğu elçiye gösterir”**¹⁹⁹ buyurmuştur.”²⁰⁰

Tefsirin bir başka yerinde veliler de gaybı bilenler içine dahil edilir:

“Gaybı Allah’tan başka kimse bilemez. Ancak Allah, dilediği kimselere gaybdan bazı parçalar bildirebilir. Bunlar da peygamberler veya onlara ruhsal yakınlık kazanan velilerdir.”²⁰¹

Yukarıdaki ifadelerin tümü dikkate alındığında Ateş’in önce genellemeler yaptığı, sonra bu genellemeleri sınırladığı görülmektedir. Bir taraftan Hz. Peygamber’in gayb bilgisi Kur’an’la sınırlı iken, diğer taraftan Allah’ın izniyle gayba muttali olunabilmektedir. Bunlarla birlikte ilk ifadelerden, Ateş’in kıyamet alametlerini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zira ona göre Hz. Peygamber’in gayb bilgisi, ona vahyedilen Kur’an’dır. Ancak Cin sûresi münasebetiyle Hz. Peygamber’in gaybı kendiliğinden değil de, Allah’ın bildirmesiyle bileceğine dair sözleri ilk ifadelerle çelişmektedir. Çünkü ilk ifadelerle kıyamet alametleriyle ilgili hadislerin sahih olması mümkün değildir. İkinci ifadeye göre ise, mümkündür. Gaybı, dolayısıyla kıyamet alametlerini Hz. Peygamber’e bildiren Allah’dır.

Ateş’in, “Hz. Peygamber’in gayb bilgisi, ona vahyedilen Kur’an’dır” şeklindeki iddiasıyla çelişik gözükür durumlar bulunmaktadır. Mesela şu ifadeler yine Ateş’e aittir:

“Habeş kralı Necaşi vefat ettiği zaman Hz. Peygamber, bir mucize olarak onun öldüğünü ashabına haber vermiş ve *‘Habeşistan’da bir kardeşiniz öldü, ona namaz kılınız!*’ demiş, namazgâhta ashabını iki saf yaparak Necaşi’ye namaz kıldırmaştır.”²⁰²

“Batıdan dalga dalga gelen Haçlı Ordularının vahşi saldırılarından İslâm’ı ve Müslümanları korumak için canlarını kale gibi siper eden Selçuklular; *‘İstanbul elbette fetih olunacaktır, onu fetheden kumandan ne güzel kumandan ve onu fetheden asker ne güzel asker.’*²⁰³ mealindeki Peygamber övgüsüne mazhar olan Fatih Sultan Mehmet ve orduları; İslâm’ı Viyana’lara, Saraybosna’lara kadar götüren Osmanlı mücahidleri de elbette bu âyeti kerimenin işaretine dahildirler.”²⁰⁴

Örnek 2.

Ateş’in çelişkili sayılabilecek ifadelerine dair son örnek şefaate ilgilidir. Ona göre Allah, **“Onun izni olmadan O’nun katında kim şefaate edebilir?”**²⁰⁵ âyetiyle kuvvetli olarak O’nun huzurunda bizzat kendisi izin vermeden, kimsenin şefaate edemeyeceğini vurgulamaktadır. Konuyu biraz daha açan şu hususları ifade eder:

¹⁹⁹ Cin (72), 26-27.

²⁰⁰ Tefsir, III, 150.

²⁰¹ Tefsir, IX., 530.

²⁰² Tefsir, II, 163. Rivayet için bkz. Müslim, Cenâiz, 62; Tirmizî, Cenâiz, 48.

²⁰³ İbn Hanbel, Müsned, IV, 335.

²⁰⁴ Tefsir, III, 19.

²⁰⁵ Bakara, 255.

“Ancak âyetlerin ifadesinden, O’nun izin verdiği kimse şefaata edebilir. O’nun kime izin vereceğini de kendisinden başka kimse bilmez. Bunu Yüce Allah Hz. Peygamber’e de vahiy ile bildirmemiştir. Bildirseydi, Kur’an’da olurdu”.²⁰⁶

Yukarıdaki ifadelerden şefaata diye bir vakıanın söz konusu olduğu, fakat Allah’ın kime şefaata izni verdiğini bildirmedeği anlaşılmaktadır. Bu ifadelere rağmen eserin altı sayfa ilerisinde, değil peygamberlere, velilere de şefaata izni verileceğini vurgulamaktadır. Ona göre;

“Allah kimlere izin verirse, ancak onlar şefaata edebilirler. Allah, ancak seçkin kullarına, peygamberlerine ve velilerine şefaata izni verecektir”.²⁰⁷

Bu ifadeler ise ilkinin aksine Kur’an’da şefaata edecek zümrelerin adının zikredildiğini ortaya koymaktadır. Hatta şefaata edecek kimseler içine veliler de dahil edilmiştir. Bu ifadeleri ilk ifadelerin yumuşatılmış şekli olarak kabul etmek herhalde mümkündür.

Sonuç

Bu çalışmada Süleyman Ateş’in “Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri” adlı eseri hadîs tenkidleri açısından incelenmiştir. Öncelikle müellifin, Hz. Peygamber’in dinî nitelikteki sözlerinin kabul edilmesi gerektiğine vurgu yaptığı belirtilmelidir. Zira bu durum tefsirinin başından sonuna kadar müşahade edilmektedir.

Süleyman Ateş’in tenkitlerine gelince, bunların oldukça fazla olduğu görülmektedir. Müellif, tefsirinde Hz. Peygamber’e dayanan merfu hadîsleri eleştirdiği gibi sebeb-i nuzûle dair rivayetleri ve hadîs kitaplarında bulunmayıp tefsir kitaplarında bulunan rivayetleri de eleştirmiştir. Bunların hepsinin bu çalışmada ele alındığı söylenemez. Zira çalışmanın konusu buna imkan vermemektedir.

Ateş’in, hadîsleri eleştirisinde genel olarak dört bakış açısı dikkat çekmektedir:

- 1- Kur’an’a aykırı olmak
- 2- Sonraki gelişmelerin ürünü olmak
- 3- Hadîse aykırı olmak
- 4- Kur’an’a ve Hz. Peygamber’in yapısına uygun olmamak.

Hadîslerin eleştirisinde bu yöntemlerin gelişi güzel kullanıldığı, diğer bir ifadeyle bir yöntemsizliğin olduğu tespit edilmiştir. Kur’an’a aykırı olan hadîslerin reddedilmesi elbette olumlu bir tavrıdır. Ancak bu aykırılığın “kesin” olarak tespit edilmesi gerekir. Tefsirde bu “kesinliğe” yeterince dikkat edilmemiş, farklı ihtimaller gözden kaçırılmış ve subjektif değerlendirmelerle aykırılık ortaya konmuştur. Hatta bazen zorlama te’villerle hadîslerle Kur’an arasında aykırılık görülmüştür. Sebe’ suresinin 28. ayetiyle, Hz. Peygamber’in bütün insanlara peygamber olarak gönderilişini bildiren hadîs arasında aykırılık görüp ilgili ayette geçen “kaffeten” kelimesine, “küfürden menedici olarak” manasının verilmesi böyledir. Yine Hicr suresinin 99. ayetinde geçen yakîn kelimesinin ölüm manasına gelmediğini söylemek ve bunu söyleyen rivayeti eleştirmek bunun örneklerinden biridir.

²⁰⁶ Tefsir, I, 444.

²⁰⁷ Tefsir, I, 450

“Sonraki gelişmelerin ürünü sayarak” hadîsleri eleştirmek ise çok subjektif ve son derece tehlikeli bir tutumdur. Böyle bir ilkeyi temel bir yaklaşım olarak benimsemek hatalı sonuçlara yol açabilecektir. Böyle bir ilke hadîsleri eleştirmenin yöntemi olarak kabul edilirse, eleştirilemeyecek hadîs bulmak zor olur. Mesela hilafetle ilgili hadîsleri siyasilerin vb. uydurduğu kabul edilince, zühdle ilgili hadîsleri zahidlerin, fakirliği öven hadîsleri fakirlerin, zenginliği meşru gören hadîsleri zenginlerin uydurduğunu söylemeye herhangi bir mani bulunmamaktadır.

Burada bir noktaya dikkat çekilmelidir: Şayet gerçekten sahih hadîslerde kabul edilemeyecek ifadeler varsa, hele bu sahih hadîsler birden fazla tarikten gelmişse, hadîsleri toptan eleştirmek yerine ravilerin zaptını eleştirmek daha isabetli bir yoldur. Dolayısıyla bu durumda, Kur’an ve sünnetin ruhuna uygun rivayeti tercih etmek gerekir. Mesela Hz. Peygamber’e sihrin etkisinin bir yıl sürdüğüne dair rivayetler bulunduğu gibi, birkaç gün sürdüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetleri toptan reddetmek yerine bunlardan uygun olanını tercih etmek elbette mümkündür.

Bunun gibi İslâm’ın temel ilkelerine veya Hz. Peygamber’in yapısına aykırı gibi gözüken hadîslerin de uygun bir yorumu varsa, bu yorum kabul edilmelidir. Yetişkin olan Salim’in Sehle’den süt emmesine verilen izin böyledir. “Bu özel bir olaydır” deyip, Salim’in bizzat Sehle’nin göğsünden süt emdiğini söyleyenler olduğu gibi, Sehle’nin sütünü bir kaba boşaltıp onun ağzına döküldüğünü söyleyenler de bulunmaktadır. İkinci yorumun daha isabetli kabul edilip tercih edilmesi mümkündür.

Ateş’in, bazen tenkit yaparken çelişkilere düştüğü de tespit edilmiştir. Mesela Ateş, Hz. Peygamber’in gayb bilgisinin Kur’an’la sınırlı olduğunu ileri sürerken, onun gaybı bildiğini gösteren bazı rivayetleri kabul etmekten de geri kalmamıştır. Şüphesiz böyle bir durum, Hz. Peygamber’in gayb bilgisine muttali olmadığına dair genel kabullerden kaynaklanmaktadır.