

# Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi<sup>1</sup>

*The Textual Evaluation of the Hadith of Tadjid*

Dr. Mustafa ERTÜRK

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

## Giriş

"Tecdid İslâm'da değil müslümanlardadır"<sup>2</sup> görüşü değişen şartlar karşısında müslümanların ne yapması gerektiğini en veciz bir şekilde ifade etmektedir. Modern hayatın hâkim olduğu bir yaşam tarzıyla hemhal olan, ama buna rağmen İslâmî duyarlılığını da muhafaza etmeye çalışan müslümanlar her zaman çelişkiler içerisinde yaşamaktadırlar. Onlar hayatlarının ferdi bölümünde İslâmî prensiplere sıkı sıkıya bağlı, sosyal bölümünde ise daha az hassas olmaya doğru gitmektedirler. Bu ikilemde genellikle ikinci yön baskın çıkmaktadır.<sup>3</sup> Yaşanılan bu çelişkilerin en önemli nedenlerinden biri -hâricî olanlarını bir tarafa bırakacak olursak- İslâm'ın dünya görüşünü ve zihniyetini temsil eden ve tarihin muayyen dönemlerinde kısmen gerçekleşen Nebevî kaynaklı bir sünnet anlayışının ya hiç dikkate alınmaması ya da günümüz gerçekleri göz ardı edilerek geliştirilememesidir.<sup>4</sup>

Halbuki İslâm tarihinin belirli zamanlarında âlimler kısmen değişmekte olan şartlar karşısında Nebevî Sünneti fert ve toplum hayatının her safhasında gerçekleştirilebilir bir tarzda sunmaya gayret etmişlerdir. Onların bu metodu öyle anlaşılıyor ki içinde yaşanılan gerçekliğin dikkate alındığı ve kaynakların yeniden incelendiği, ilmin amele dönüştüğü, amel-ilim birlikteliğinin süreklilik arzettiği köklü bir geleneğe kaynaklanmaktadır. Bu geleneğin ilham kaynakları ise Kur'an, Hz. Peygamber'in Sünneti ve bunlara bağlı olarak gelişen toplumun "yaşayan sünneti", "yaşayan geleneği" ya da "tedeyyünü" olmuştur.<sup>5</sup>

İslâm dünyasının Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere farklı kültür ve medeniyetlerle olan münasebetleri neticesinde ortaya çıkan ve İslâm'ın esas kaynaklarına (Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ne) uygun olmayan fikir, düşünce ve uygulamalar hoş karşılanmamış, bunlar için bid'at<sup>6</sup> ya da ihdas kavramları kullanılmıştır. Buna karşılık zaman zaman toplumu Kur'an ve Sünnet doğrultusunda yönlendiren, kaybolmaya yüz tutmuş İslâmî değerleri yeniden gündeme getirip onların canlanmasına öncülük eden her türlü fikir ve anlayışlar da tecdid, ıslah<sup>7</sup> veya

<sup>1</sup>Bu çalışma TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nce 22-23 Nisan 1996'da gerçekleştirilen *İslâm, Gelenek ve Yenileşme: I. Uluslararası Kutlu Doğum Haftası İlimi Toplantısı*'nda "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme" başlığıyla sunulan ve yayımlanan (İSAM Yayınları, İstanbul 1996, s. 57-63) müzakere metninin geliştirilmiş şeklidir. Arzedilen bu yazı aynı zamanda "Sünnet Anlayışının Tecdidi" adıyla başladığımız bir projenin ilk basamağıdır. Bu makaleyi değişik safhalarda okuyarak görüşlerini lütfeden Sayın Prof. Dr. Hayrettin Karaman'a, Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir'e, Doç. Dr. M. Hayri Kirbaşoğlu'na ve Doç. Dr. Raşit Küçük'e teşekkürlerimi sunarım. Bununla birlikte yazının tüm fikrî sorumluluğu bana aittir.

<sup>2</sup>Bk. Ömer Ferruh, *et-Tecdid fi'l-müslimîn lâ fi'l-İslâm*, Dâru'l-kütübü'l-arabî, Beyrut 1986.

<sup>3</sup>İran İslâm Devrimi'nden sonra bile İran halkının sosyal hayatlarındaki İslâmî tarzlarının değişmesiyle ilgili bir çalışma için bk. Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society", *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 1996, sayı 9, s. 43-52. Bu makaleye dikkatimi çeken sayın Dr. Ali Murat Yel'e teşekkür ederim.

<sup>4</sup>Sünnet anlayışı ifadesiyle Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden teşekkül etmiş bir dünya görüşünü ve zihniyetini kastetmekteyiz. Ayrıca bk. Alparslan Açıkgenç, "Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996, s. 273-285; Naquib al-Attas, "The Islamic Worldview: An Outline", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996, s. 215-241; M. Hayri Kirbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996 (ikinci baskı), s. 139-140.

<sup>5</sup>Burada zikredilen "yaşayan sünnet" kavramının Joseph Schacht'ın "living tradition" ya da Fazlur Rahman'ın "living sunnah" şeklinde kullandıkları ifadelerle benzerliği sadece tercümenin lafzî karşılığı olup, tam bir anlam birlikteliği söz konusu değildir. Biz o ifadeyi müslümanların Kur'an ve Sünnet'ten tikel veya tümel anlamda anladıklarını hayata tatbik etmeleri tarzında kullanmaktayız. Bu tabiratin genel ifadesine aynı şekilde tedeyyün de diyebiliriz. Zira "tedeyyün dinin belirli şartlar altında yaşayan insanın veya toplumun hayatında tecessüm etmiş halidir". Din ve tedeyyün ayırımıyla ilgili açıklama için bk. Tahsin Görğün, "Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996, s. 146-147.

<sup>6</sup>Esasen "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan şey" demek olan bid'at kelimesi daha İslâm'ın ilk dönemlerinde, mesela Hz. Ömer'in teravih namazının topluca kılınmasıyla ilgili "Bu ne güzel bid'attır" (Buhârî, "Terâvîh", 1) ifadesinden hareketle müsbet bir manâda kullanılmış, ancak daha sonraları itikadî açıdan menfî bir anlam kazanmıştır. Bk. G. H. A. Juynboll, "Muslim's Introductions to His Sahîh; Translated and annotated with an excursus on the chronology of fitna and bid'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı 5 (1984), s. 308-311; Vardit Rispler (Haifa), "Toward a New Understanding of the Term bid'a", *Der Islam*, c. 68, sayı 2 (1991), s. 320-328; Rahmi Yaran, "Bid'at", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VI (1992), s. 129-131.

<sup>7</sup>İslâm toplumundaki düşüncenin gelişmesi ve şartların değişmesiyle tevdid ve ıslah kavramları da zaman zaman değişikliğe uğramış, fakat temelde birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bk. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tadjid and Islah", *Voices of Resurgent Islam*, (edited: John L. Esposito), Oxford 1983, s. 32-47.

ihya<sup>8</sup> kavramlarıyla ifade etmişlerdir.

Günümüz müslüman entellektüelleri ise, batılılaşmanın ve modernleşmenin getirdiği -kaçınılması mümkün olmayan- değişimle yüz yüze gelen müslüman toplumlarını bir takım olumsuz etkilerden kurtarmak ve kaybolmaya yüz tutmuş İslâmî kimliklerini yeniden kazandırmak amacıyla bir gayret içerisine girmişlerdir. Bunun için de öncelikle İslâmî düşünce ve disiplinlerini tekrar canlandırma çabaları yoğunlaşmış ve modern İslâm dünyasında genel anlamda "yenile(ş)me" adıyla pek çok düşünce ve fikir İslâm düşünürlerinin zihinlerinde revaç bulmaya başlamıştır.<sup>9</sup> "Eski" için olduğu kadar, "yeni" fikir ve uygulamaların da elbette İslâmî olup olmadığı endişesi müslümanlar için her zaman temel sorundur. Böyle bir endişe şu veya bu şekilde farklı düşünen günümüz müslüman düşünürlerinin -en azından bir kısmı kendilerini öyle tavsif etmektedir- gelenekçi (veya muhafazakar) ve yenilikçi diye gruplara ayrılmalarına neden olmakta ve bu çerçevede ilmî düşünceler karşılıklı olarak tenkit edilmektedir.<sup>10</sup> Ama yine de yenilikçiler gelenekten,<sup>11</sup> gelenekçiler de yenilikten vazgeçememektedirler.<sup>12</sup> Çünkü her kesimin fikirlerinde tecdid düşüncesi mühim bir yer işgal etmektedir.<sup>13</sup> Bu düşüncenin, etrafında yoğunlaştığı kaynak ise, aşağıda ayrıntısıyla inceleneceği üzere, "tecdid" ya da "müceddid" hadisi diye bilinen bir rivayettir.

Son zamanlarda yenilenme, yenileşme veya çağdaşlaşma gibi bir takım meselelerin gündeme gelmesi müslüman entellektüellerin düşüncelerine rehberlik eden tecdid hadisiyle ilgili bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar daha ziyade ya hadisin senedi<sup>14</sup> ya da metnin sadece bir şekli üzerinde yoğunlaşmış,<sup>15</sup> hadisin farklı yollarla gelen nakil/leri dikkate alınmadan yorumlara gidilmiştir. Dolayısıyla metnin alâkalı bazı ince ayrıntılar gözden kaçmıştır. Halbuki, bu noktada hadisin metin açısından; Hz. Peygamber'e aidiyeti, doğru anlaşılıp anlaşılmadığı, hadiste zikredilen tecdid kavramının bazı anlayışlara göre sadece önceden olmayıp sonradan ortaya konan bir yeniliği mi yoksa bir başka anlamı mı ifade ettiği tarzındaki sorulara ayrıntısıyla pek cevap aranmamıştır.

Toplumun dinî hayatını aslî kaynaklar çerçevesinde süreklî gündemde tutma gayretlerinde İslâm dünyasının muhtelif bölgelerindeki âlimlerin ve mütefekkilere süreklî ilham kaynağı olmuş<sup>16</sup> ve olmaya da devam eden bu tecdid hadisiyle ilgili yukarıda zikredilen soruların cevabını -önceden kısmen düşünülmüşü de yeniden düşünmek suretiyle- verebilenin tecdid hadisi metninin yeniden tetkik edilmesiyle mümkün olabileceği kanaatindeyiz. İki alt başlık altında teşekkül eden bu yazıda ilk önce hadisin senediyle alâkalı bazı noktalara kısaca işaret edilecek daha sonra da metniyle ilgili meselelere dikkat çekilecektir.

### I. Hadisin Senedinin Tenkidi

Kütüb-i tis'a adıyla meşhur dokuz hadis kitabı ve güvenilir kabul edilen diğer hadis kaynakları arasından sadece Ebû Dâvûd'un Sünen'i ile hicri dördüncü ve daha sonraki asırlara ait diğer bazı hadis/tabakât kitaplarında Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir:

"Allah her yüz senenin başında bu ümmete dinini tecdid edecek kişi(ler) gönderecektir (innallâhe yeb'asü li hâzihî'l-ümmeti alâ re'si külli mie sene men yüceddidü lehâ dînehâ)"<sup>17</sup>

Bu hadis geçtiği hemen her hadis kaynağında yer alan müşterek râvî İbn Vehb'ten Hz. Peygamber'e kadar şu muttasıl senedle rivayet edilmektedir: İbn Vehb (ö. 198/843)<sup>18</sup> > Saïd b. Ebû Eyyûb (ö. 149 veya 161?)<sup>19</sup> > Şerâhîl b. Yezîd el-Meaîfirî (ö. 120/738'den sonra)<sup>20</sup> >

<sup>8</sup>Nitekim Gazzâlî'nin *İhyâ ulûmî'd-dîn* adlı eserine *İhyâ* ismini vermesi hem bozulmuş bir toplumu islah etmek, tekrar Kur'an ve Sünnet temelleri üzerine oturtmak ve ona asıl İslâmî erdemleri kazandırmak (bk. Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII 51996), s. 504), hem de kuru ve ruhsuz fıkıh anlayışına hatta diğer ilimlere bir ruh ve canlılık vermek hedefini gözetmesinden kaynaklanmaktadır (bk. Gazzâlî, *İhyâ ulûmî'd-dîn*, I, 2).

<sup>9</sup>İslâm dünyasının farklı bölgelerinde oluşan yenileşme düşüncesi ve hareketlerine öncülük etmiş belirli şahsiyetler ve düşünceleriyle ilgili geniş bilgi için mesela bk. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* (doktora tezi), MÜSBE İstanbul 1996.

<sup>10</sup>Bununla ilgili günümüz Türkiye'sinden M. Hayri Kırbasoğlu ile Ebubekir Sifil arasındaki tartışmalar (bk. *Bilgi ve Hikmet*, sayı 6 /1994), sayı 7 (1994), sayı 10 (1995) ve sayı 11 (1995)) ve Arap dünyasında ise Mahmud Tahhân'ın bilhassa Hasan et-Turâbî'ye yazdığı reddiye (bk. "Mefhûmü't-tecdid beyne's-sünneti'n-Nebeviyye ve beyne ed'iyâti't-tecdid'i'l-mu'âsirîn", *Mecelletü's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, sayı 1 (1404/1984), s. 21-53) misal gösterilebilir.

<sup>11</sup>Mesela bk. M. Hayri Kırbasoğlu, "Gelenekselcilik ve Yenilikçilik Arasında Sünnet", *Bilgi ve Hikmet*, sayı 7 (1994), s. 52.

<sup>12</sup>Bununla birlikte gelenekten bağımsız olarak yeni bir usule ve tamamen reformcu bir yapıya sahip yenilikçilerin de bulunduğu ifade edilmektedir ki, bunlar dinin temel esaslarında bir değişikliğin yapılması taraftarındırlar (bk. Hatiboğlu, *a.g.e.*, s. 30).

<sup>13</sup>Kırbasoğlu, "a.g.m.", s. 52; Ebubekir Sifil, "Bir Tecdid Girişiminin Anatomisi I", *Bilgi ve Hikmet*, sayı 10 (1995), s. 166-168.

<sup>14</sup>Mesela bk. M. Hayri Kırbasoğlu, "Hadis İliminde Metodoloji Sorunu", *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 446-447. Kemal Sandıkçı'nın bu tebliğe yaptığı müzakere için bk. *a.g.e.*, s. 477-478.

<sup>15</sup>İsmail Lütfi Çakan, "İslâmî Yapılanmada Model ve Metodoloji Olarak Sünnet", *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 248-249. İsmail Hakkı Ünal'ın bu tebliğe yaptığı müzakere için ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 258-259.

<sup>16</sup>Yakın geçmişte Hindistan alt kıtasındaki tecdid hareketlerine yönelik faaliyetlerle ilgili bilgi için bk. Sajida S. Alvi, "The Mujaddid and Tajdid Traditions in the Indian Subcontinent: an Historical Overview", *Journal of Turkish Studies*, (Harvard University), c. 18 (1994), s. 1-15.

<sup>17</sup>Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Melâhim", 1; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VII, 271-272; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 123; Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 522; Ebû Amr ed-Dânî, *Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*, II, 742-743; Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 208; a.mlf., *Menâkibü's-şâfiî*, I, 53-54; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 61-62; Herevî, *Zemmü'l-kefâm*, s. 246; İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, I, 17-18; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 45, a.mlf., *Fethu'l-bârî*, XIII, 152; Süyûtî, *el-Câmi'ü's-sagîr*, (*Feyzu'l-kadîr*'le birlikte yayımlanmıştır), hadis no. 1845; Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, I, 148, hadis no:532; Müttakî, *Kenzu'l-ummâl*, XII, 193, hadis no: 34623; *Elbânî, Silsiletü ehâdîsi's-sahîha*, II, 150-151, hadis no: 599;

<sup>18</sup>Biyografisi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 223-234.

<sup>19</sup>Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 516; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 342-345; Zehebî, *a.g.e.*, VIII, 22 (haklarında "sika ve sebt" lafızları kullanılmaktadır).

<sup>20</sup>Sika olduğu belirtilen bu ravinin ismi Şerâhîl veya Şerahbîl olarak da kaynaklarda zikredilir. Ayrıca Mizzî bu ravinin İbn Şerîk olduğunu söyler (*Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 422-423 ve 432). Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 255-256; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VI, 450; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, IV, 320.

Ebû Alkame (ö. ?)<sup>21</sup> > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber.

Ancak bütün rivayetlerin senedinde hadisi Ebû Hüreyre'den nakleden râvî Ebû Alkame geçmesine rağmen Taberânî'nin *el-Mu'cemû'l-Evsa'*ında Ebû Talha (?) ismi zikredilmektedir.<sup>22</sup> Hadisi İbn Vehb'ten ise altı kişi rivayet etmektedir. Bunlar da Osman b. Sâlih (ö. 219/834)<sup>23</sup>, Harmele b. Yahya (ö. 243/857), Amr b. Sevâd es-Serc(h)î (ö. 245/859)<sup>24</sup>, Ebu'r-Rebî Süleyman b. Dâvûd el-Mehrî (ö. 253/867)<sup>25</sup>, Ahmed b. Abdurrahman b. Vehb (ö. 264/878)<sup>26</sup> ve Rebî b. Süleymân b. Kâmil el-Murâdî (270/884)<sup>27</sup>dir.

Ebû Dâvûd, Abdurrahman b. Şurayh el-Isken-derânî'nin de (ö. 168/784) Şerâhîl'e kadar senedi zikrederek bu hadisi rivayet ettiğini söyler. Yani Abdurrahman senetten iki raviyi -Ebû Alkame ile Ebû Hüreyre'yi- zikretmeden rivayet etmiş ve hadis bu şekilde mu'dal olmuştur. Buna göre hadisin iki rivayet şekli birisi muttasıl, diğeri ise mu'daldır.<sup>28</sup> Münzirî, Abdurrahman'ın "sika" bir râvî olduğunu<sup>29</sup> Buhârî ve Müslim'in onun hadisiyle ihtica edilmesinde müttefik olduklarını<sup>30</sup> kaydetmekle birlikte muttasıl senedin sonunda "fimâ a'lemu..." ("bildiğim kadarıyla Ebû Hüreyre bu hadisi merfû olarak rivayet etmiştir")<sup>31</sup> ifadesinin hadisin Hz. Peygamber'den rivayet edildiği konusunda râvî Ebû Alkame'nin şekki olduğunu<sup>32</sup> ve şekk ifadesinin hadisin merfû olmadığını açıkça gösterdiğini belirtmektedir. Fakat bu görüşe Sehâvî itiraz ederek "fimâ a'lemü" ifadesinin şekk değil, bilakis ravinin bilgisini gösterdiğini söyler.<sup>33</sup> Ayrıca hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinin ravinin görüşüyle değil, nübüvvet mertebesinde olan birisinin beyanıyla sabit olacağını, dolayısıyla söz konusu haberin Hz. Peygamber'den sadır olduğunu açıkça gösterdiği belirtilerek de itiraz edilmiştir.<sup>34</sup> Münzirî tecdid hadisinin sahih olduğunu açıkça zikretmemekle birlikte, Hâkim, Beyhakî, İbn Hacer el-Askalânî<sup>35</sup> ve Zeynül-İrâkî gibi hadis hafızları bu hadisin sahihliğinde ittifak etmişlerdir.<sup>36</sup>

Oryantalist Ella Landau-Tasseron bir makalesinde<sup>37</sup> tecdid hadisinin Şâfiî'den sonra ekolüne mensup kişilerce onun öğretilerini meşrulaştırmak için Şâfiî sonrasında uydurulduğunu iddia etmektedir. Fakat bu iddia ispatlanmamış bir takım farazyelere dayanmaktadır. Halbuki elimizde bu rivayetin Şâfiî sonrasında uydurulduğu iddiasını geçersiz kılacak bazı veriler bulunmaktadır:

*Birincisi*, bu hadisin İbn Vehb'in *Kitabü'r-Ricâl*'inde yer aldığını öğrenmekteyiz.<sup>38</sup> Şayet bu bilgiyi doğru kabul edecek olursak -ki şu anda aksine bir delil yoktur- İbn Vehb'in vefat tarihi hicrî 198, Şâfiî'ninki ise hicrî 204 olduğuna göre bu rivayetin Şâfiî sonrasında uydurulduğunu söyleme imkanımız ortadan kalkmaktadır. Ne var ki, araştırmacının İbn Vehb'in *Kitabü'r-Ricâl*'inden herhangi bir âlimin iktibasta bulunduğu rastlamadığını söylemesi bile bu hadisin o kitapta bulunmadığına delil teşkil etmemektedir. Buna ilave olarak İbn Vehb'in *Kitabü'l-Fiten*'ini hiç kimseye okumadığına dair bilgiye<sup>39</sup> istinaden *Kitabü'r-Ricâl*'i de başkalarına okumadığını söylemek ve onunla bağlantı kurmak da doğru bir istidlâl değildir.<sup>40</sup>

Üstelik hadisin muttasıl olan bütün rivayetlerinde zikredilen ortak ravinin Abdullah b. Vehb olması onun bir kitabında, ya da İbn Adî'nin dediği gibi İbn Vehb'in *Kitabü'r-Ricâl*'inde yer aldığını kuvvetlendirmektedir.

*İkincisi*, Zührî'nin (ö. 124/742) ilk yüzyılın başında Allah'ın bu ümmete Ömer b. Abdülazîz'i başısladığını<sup>41</sup> zikretmesi -İbn Hacer'in de belirttiği gibi- bu sözün Zührî döneminde yaygın, ya da en azından mevcut olduğunu

<sup>21</sup>Mevlâ Benî Hâşim veya İbn Abbâs el-Fârisî diye de anılır ve sika ravidir. Bk. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, IX, 59; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 419; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXIV, 101-102; İcî, *es-Sikâ*, s. 506.

<sup>22</sup>Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Evsa'*, VII, 272.

<sup>23</sup>İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 47.

<sup>24</sup>Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Evsa'*, VII, 271-272; Amr b. Sevâd > İbn Vehb > Saîd b. Ebû Eyyûb > Şerâhîl b. Zeyd (muhtemelen kelimenin başındaki arapça "ye" harfi düşmüştür, yani Yezîd'dir) > Ebû Talha > Ebû Hüreyre.

<sup>25</sup>Ebû Davud, "Melâhim" 1: (Ebu'r-Rebî) Süleyman b. Dâvûd el-Mehrî > İbn Vehb > Saîd b. Ebû Eyyûb > Şerâhîl b. Zeyd (muhtemelen kelimenin başındaki arapça "ye" harfi düşmüştür, yani Yezîd'dir) > Ebû Hüreyre > bildiğim kadarıyla- Hz. Peygamber: buyurmuştur.

<sup>26</sup>İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 123; el-Abbâs b. Muhammed b. el-Abbâs el-Basrî ve el-Kâsim b. Abdullah b. Mehdî > Amr b. Sevâd es-Sercî ve Yahya b. ehî Harmele b. Yahya > Harmele b. Yahya; Muhammed b. Harun b. Hisân ve Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn > Ahmed b. Abdurrahman b. Vehb > İbn Vehb...

<sup>27</sup>Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 522; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yakûb > Rebî b. Süleyman b. Kâmil el-Murâdî > Abdullah b. Vehb > Saîd b. Ebû Eyyûb > Şurâhbîl b. Yezîd > Ebû Alkame > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber. (Zehebî Telhîs'de hadisle ilgili herhangi bir şey söylememektedir).

<sup>28</sup>Zerkeşî, *et-Tezkire*, s. 185; Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 397; Sehârenfûrî, *Bezü'l-mechûd*, XVII, 204.

<sup>29</sup>Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVII, 167-169; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, VII, 182-184; a.m.f., *Mizânü'l-ittidâl*, II, 569. Ancak İbn Sa'd onu "münkerül-hadis" olarak tavsif eder (*et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 516).

<sup>30</sup>Zerkeşî, *et-Tezkire*, s. 185; Abdülmüteal es-Saîdî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, s. 8.

<sup>31</sup>Bir başka varyantta Ebû Hüreyre bu hadisi Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini söyler. Bk. Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 522; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 46.

<sup>32</sup>Sehârenfûrî, *Bezü'l-mechûd*, XVII, 201.

<sup>33</sup>Sehâvî, *Mekâsîdül-hasene*, s. 203.

<sup>34</sup>Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 397.

<sup>35</sup>Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 396.

<sup>36</sup>el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, II, 282; Azîmâbâdî, a.g.e., XI, 396.

<sup>37</sup>Ella Landau-Tasseron, "The "cyclical reform": a study of the mujaddid tradition", *Studia Islamica*, LXX, 1989, s. 79-117 (Türkçe tercümesi: "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", trc. İ. Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, VI (4), s. 261-278).

<sup>38</sup>İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 123.

<sup>39</sup>İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, I, 56.

<sup>40</sup>Bk. Tasseron, "a.g.m.", s. 99 (88 nolu dn). [Bu makalenin tercümesinde adı geçen dipnotun başlangıç cümlesi "İbn Vehb'in Kitabü'l-fiten'yle karşılaştırınız" şeklinde yanlışlıkla tercüme edilmiştir ki doğrusu "Kitabu'l-fiten hakkındaki bilgiyle veya meseleyle karşılaştırınız" olsa gerektir. Yine "Harmele b. Yahya ve Ahmed b. Abdurrahman'ın bu hadisi rivayet ettikleri kabul edilmemiştir." cümlesinde geçen "bu hadisi" ifadesi yerine "bu kitaptan (yani Kitabü'l-fiten'den)" olması gerekmektedir. Zira *Tehzîbü'l-Tehzîb*, I, 56'da bu hadisle alakalı herhangi bir ifade yoktur. bk. Tasseron, "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme" trc. İ. Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, VI (4), s. 270].

<sup>41</sup>[...felemmâ kâne fî re'si'l-mie mennellâhu alâ hâzihî'l-ümme bi Ömer b. Abdilazîz] bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 49.

gösterebilir.<sup>42</sup> Buna ilaveten Tasseron'un Süyûfî'nin "Tenbie" adlı eserinden naklettiği gibi<sup>43</sup> Süfyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/843) tecdid hadisine benzer bir görüş beyan ederek "böyle işittim" demesi bile<sup>44</sup> hadisin Şâfiî'nin vefatından önce mevcut olduğunu gösterir. Üstelik Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/949) *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserinde Süfyan b. Uyeyne'nin "Bana ulaştığına göre Resûlullah'ın vefatından sonra her yüz senede âlimlerden bir adam çıkacak Allah onunla dini kuvvetlendirecektir; bana göre Yahya b. Adem (ö. 203/818) o adamlardan biridir"<sup>45</sup> dediği nakledilir ki, bu haber Hz. Peygamber'e nisbet edilmese bile yüz senede bir adamın çıkıp dini kuvvetlendireceği şeklindeki bir anlayışın Şâfiî döneminde var olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tecdid hadisinin Şâfiî'nin vefatından sonra onun talebeleri tarafından uydurulduğu iddiası geçersiz olup İbn Adî'nin tecdid hadisinin İbn Vehb'in *Kitabü'r-Ricâl*'inde bulunduğunu belirten görüşünü, bunu geçersiz kılacak başka delil bulana kadar, kabul etmemiz gerekir. Şayet hadisin Şâfiî zamanında uydurulma ihtimali bulunduğu söylenecek olursa bu ihtimali kuvvetlendirecek bir delili de şu ana kadar tesbit edilmemiş değiliz. Aksine daha Şâfiî henüz dünyaya gelmeden önce biraz önce kaydedildiği üzere, Zührî'nin ilk yüzyılın başında Allah'ın bu ümmete Ömer b. Abdülaziz'i bağışladığını söylemesi bu ihtimali zayıflatmaktadır.

İslâm âlimleri hadisin senedinde bilhassa Hz. Peygamber'den İbn Vehb'e kadar zikredilen raviler hakkında menfî bir kanaate sahip olmadıkları için hadisin sened açısından sahih kabul edilmiştir. Biz de ulaşılabildiğimiz rical kaynaklarında bu ravilerle ilgili çok kısıtlı bilgiler içerisinde gözle görülür olumsuz bir değerlendirmeye rastlayamadık.

## II. Hadisin Metninin Tenkidi

Bir hadisin metninin güvenilir kabul edilmesinde senedin sahih olmasının büyük rolü vardır. Ancak bazı hadislerin senedleri sahih olmakla birlikte, metinleri ya sahih kabul edilmemiş ya da sahihliği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir.<sup>46</sup> Yine aynı ilmin bir kriterine göre hadisin senedinin sahih olması metninin de her zaman sahih olmasını gerektirmemektedir.<sup>47</sup> Biz de bu ilkedan hareketle tecdid hadisi metninin bir değerlendirilmeye tâbi tutulmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Bir hadis metninin incelenmesi esnasında Kur'ân'a, sahih hadislere/sünnete, akla, târihî hâdiselere, tecrübe ve müşahedeye uygunluğu gibi genel prensiplerin öncelikle dikkate alınması gerekir.<sup>48</sup> Bu prensipler çerçevesinde değerlendirme yapılırken hadisin veya söylenen sözün bilhassa siyak-sibakının; kime, niçin ve nasıl söylendiğinin ve metinde zikredilen her bir ifadenin ne anlama geldiğinin tesbiti de elbette önem arz etmektedir.

Tecdid hadisinin hangi bağlamda söylendiğini tesbit imkanı verecek ve belki de hadisin anlaşılmasında en önemli nokta olan vürud sebebinin tesbit edemedik. *Bu itibarla biz bu yazımızda sadece metni hem tek tek ifadeler hem de genel bütünlüğü açısından bilhassa tarihî şartlar çerçevesinde incelemeye çalışacağız. Kur'ân'a,*

*sahih sünnete, akla...vs. uygunluğu gibi genel prensipler yönünden belirli başlıklar altında müşahhas olarak incelemeyeceğiz.* Bu prensiplerin tamamına veya herhangi birine uygunluğu öyle zannediyorum ki, satır aralarında zimnen ortaya konulacaktır.

Tecdid hadisi Hz. peygamber'in Allah'ın bu ümmete her yüz senede dini tecdid edecek kişi veya kişileri gönderdiğini önceden bildirdiğine işaret eden gaybî nitelikli bir haber görünümündedir. Öyleyse Hz. Peygamber'in bilhassa vefatından sonraki olayları ve durumları haber vermesinin mümkün olup olmadığının tesbitinin ve bunun izahının diğer hususların incelenmesinin ön şartı olarak düşünmekteyiz.

Öncelikle şunu belirtelim ki diğer rivayetlerde olduğu gibi Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenen geleceğe yönelik haberlerin de isabetli izahında bir çok müşkil bulunmaktadır. Gerek rivayetlerin nakledilmesi esnasında ortaya çıkan hata ve yanlışların, gerekse (iyi veya kötü niyetle dahî olsa) belli bir dönemdeki siyâsî, itikâdî, askerî vb. olayları meşrû göstermek amacıyla kasıtlı olarak yapılmış mevzû (uydurma) rivayetlerin bulunması bu müşkillerden bazılarıdır. Nitekim böyle bir gerçekten hareketle özellikle zamanı, mekanı ve tarihi kesin hatlarla belirlenen istikbâlî hâdiselerden bahseden rivayetleri İslâm âlimleri her zaman ihtiyatla karşılamışlar, hatta bir kısmı hadiste bahsedilen dönemde cereyan eden siyâsî, askerî, içtimâî ve dînî hareketlerin bir yansıması olarak görmüşlerdir. Bu sebeple geleceğe yönelik olup senedi sahih kabul edilen bu nevi haberlerin güvenilirliği konusunda mümkün mertebe ihtiyatlı olmak gerekmektedir.<sup>49</sup> Hz. Peygamber'in geleceğe yönelik haberleri ya

<sup>42</sup>İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, s. 48-49; Ella Landau-Tasseron İbn Hacer'in rivayetin ardından "isnaddaki raviler her ne kadar sika olsa da Zührî'nin verdiği haber bu hadisin senedini takviye etmektedir" şeklindeki açıklamasının savunmacı bir tonda, dolayısıyla bu hadisin sahte (uydurma) olduğunun bir başka göstergesi olarak düşünmektedir. [bk. Tasseron, "a.g.m.", s. 96-97. Bu arada İbn Hacer'in zikrettiği "li sikati ricâlihi" ifadesinde geçen "sika" kelimesinin İngilizce'deki karşılığı verilen "trustworthy"nin "sadûk" şeklinde tercüme edilmesi "sika" kelimesini karşılamamaktadır. bk. "a.g.m.", *İslâmî Araştırmalar*, s. 269].

<sup>43</sup>Bk. Emîn el-Hülî'nin *el-Müceddidün fi'l-İslâm* (Kahire 1965) adlı eseri içerisinde yayımlanmıştır, s. 73.

<sup>44</sup>Tasseron, "a.g.m.", s. 97.

<sup>45</sup>Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, II, 462.

<sup>46</sup>Mesela Müslim'in *Sahih*'inde ("Sıfâtü'l-münâfikîn", 27) "Allah yeryüzünü Cumartesi günü yarattı..." şeklinde zikredilen hadisin senedi sahih kabul edildiği halde kimileri bu sözün Ka'bü'l-Ahbâr'a (Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I, 413-414; İbn Kayyim, *el-Menârü'l-münîf*, s. 85), kimileri de Hz. Peygamber'e âit olduğunu söylemişlerdir (İbn Teymiyye, *İlmü'l-hadis*, s. 74).

<sup>47</sup>İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 99-100.

<sup>48</sup>Mesela Bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 432; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 106; İbn Kayyim, *el-Menârü'l-münîf*, s. 67-96.

<sup>49</sup>İhtiyattan kastımız hadisin uydurma veya sadece senedine bakılarak güvenilir olmasında peşin hükümlü olunmaması hususudur. İhtilâfî giderilemeyen veya anlaşılamayan bir hadisin bir başkası tarafından da mâkul ve ilmî ölçüler çerçevesinde (müsbet veya menfî anlamda) değerlendirileceğini itibara almak ilimde ihtiyat ve tessebbütün bir gereğidir. Bununla birlikte istikbâlî hadislerin anlaşılmasında ve zahirde görünen problemlerin çözümünde önümüze bir dizi problem çıkmaktadır.

sadece Allah'ın bildirmesiyle doğrudan ya da hayati boyunca edindiği tecrübelerden hareketle ümmetine bir uyarı ve tahmin olarak vahiy almaksızın haber vermesinin (Kur'an ve akıl yönünden) mümkün olduğunu prensip olarak kabul etmekteyiz. Dolayısıyla istikbâle yönelik her hadisin derinlemesine bir tahlilden sonra sahilliğine karar verilmesi gerektiğini<sup>50</sup> ve istikbâli bir görünüm arzeden tecdid hadisinin de bu kategoriye dahil olduğunu düşünmekteyiz.

Bu ön şartı kabul ettikten sonra şimdi tecdid hadisi metninin tahliline geçebiliriz. Hadisin zahirinden hareketle akla şu türden sorular gelmektedir: Hz. Peygamber'e tamamlanmış bir şekilde gönderilen din, belirli dönemlerde deforme olacak mı ki, Allah her yüz senede kişi/kişileri göndermek suretiyle onu aslı hâline döndürecek? Allah kıyamete kadar bu dini müceddidler vesilesiyle mi bâkî kılacak? Bu hadisten zorunlu olan toplumsal değişme neticesinde muayyen dönemde belirli insanlara hitab eden bu dinin artık geçerli olamayacağı, dolayısıyla o dinin yenilenmesi mi kastedilmektedir? Niçin her yüz senede müceddilerin gönderilmesi gerekecektir? Her yüz yılın başı veya sonu belirli bir tarihi mi ifade etmektedir? Hadiste bahsedilen "bu ümmet"ten kasıt nedir? Her yüz yılda sadece bir kişi mi yoksa birden fazla kişi mi gönderilecektir? Bu tür soruların cevabını rivayette geçen arapça "tecdid", "dîn", "mie sene (yüz senesi) ve "men (kişi/ler)" ifadelerinde aramak gerekecektir.

1. Tecdid kelimesi sözlükte "yüce olmak, nasip sahibi olmak, ciddî olmak, bir işe sınıksız sarılmak, özen göstermek, gayret etmek, (bir şeyi) kesmek, yeni olmak ve önceden olmamış bir şeyin ortaya çıkması" gibi muhtelif anlamları ihtiva eden "cedde" fiilinin<sup>51</sup> tefîl bâbindan mastarı olup bir şeyi yenilemek ve yeniden yapmak anlamlarına gelir.<sup>52</sup> Teceddüd ise bir fiilin bir eylemin yeniden yapılması veya (göğüsten) sütün kesilmesi gibi mânalar taşır.<sup>53</sup>

Kur'an'da tecdid ya da teceddüd lafızları zikredilmez. Sadece "cedde" fiilinin türevleri "ceddû (yüce olan)" (el-Cin 72/3), "cüded (yollar)" (Fâtır 35/27), ve yaratma (halk) kelimesiyle birlikte kullanılan "cedîd (yeni)" lafızları zikredilir.<sup>54</sup> Hadîs literatüründe de imanın, zamanın (dehr), elbisenin, mescidlerin, kiralama veya akdin (antlaşmanın) yenilenmesinden bahseden rivayetlerde "ceddede" ve "istecdede" fiilleri geçer.<sup>55</sup> Görüldüğü üzere tecdid ve teceddüd İslâm'ın iki esas kaynağından sadece hadislerde bir şeyi yeniden yapmak, yenilemek, tazelemek veya önceden olmayan bir şeyi ilk defa icad etmek anlamlarında kullanılmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında dinin tecdidî de din denilen olguyu ya yeniden inşa etmek ya da önceden var olup da fonksiyonunu yitirmiş kısımlarını canlandırmak, yinelemek ve tekrar gündeme getirmek gibi anlamlara veya anlamlardan birine gelebilir.

Meseleyi biraz daha vuzuha kavuşturmak için yenilemeyi gerektiren ihtiyaçtan söz etmek gerekecektir. Yenileme ihtiyacı ya bir şeyi ayakta tutan aslı unsurların şu veya bu şekilde bozulduğu ve fonksiyonunu yitirdiği ya da temel öğeleri sağlam olup yan unsurlarının işlemediği

hallerde gerçekleşir. Bu durumda işlemez olan şey bütününüyle atılıp yerine aynı görevi üstlenebilecek benzer olan başka bir şey ikâme edilir veya bazı kısımları işler hale getirilir ki buna da yenilemek denilebilir. Müşahhas bir örnek verilecek olursa; dış yüzeyi, kapı ve pencereleri sağlam gözükene ama dış cephedeki büyük çatlakların meydana gelmesiyle çürümeye yüz tuttuğu anlaşılan bir bina temelinden yıkılıp yerine benzerinin yapılmasıyla yenilenebilir. Bu örneğe başka açıdan baktığımız zaman temeli sağlam olup dış etkilerden dolayı restorasyona ihtiyacı olan binanın diğer bölümlerinin de değiştirilmesi ya da tamir edilmesiyle yenileme işi gerçekleştirilebilir.<sup>56</sup>

Bu somut misali soyut olan "dîn" örneğine -yani hadiste bahsedilen dîne- uyguladığımız zaman bazı problemler ortaya çıkabilir. Hadiste zikredilen "bu ümmet" ibaresinden ister o dönemin toplumu, isterse daha sonraki dönemlerin müslümanları kasdedilsin bahsedilen din şüphesiz İslâm dini olacaktır. İslâm dininin de temeli Allah'ın Kıyâmet'e kadar korumasını uhdesine aldığı Kur'an'dır. Ayrıca bu temele Kur'an'ın o dönemin pratiğine yansıdığı Hz. Peygamber'in Sünneti'ni de ilave edebiliriz.<sup>57</sup> Dolayısıyla İslâm dininin temelinde herhangi bir bozulma ve değişme olmayacağına göre, yan unsurlar diyebileceğimiz insanların temel kaynakları anlamada ve uygulamada yaptığı yanlışlıkların karışmasıyla dinî anlayış ve uygulamaların tekrar yenilenmesinin gerekli olduğu sonucu çıkabilir. Ayrıca geçmişte fonksiyonunu icrâ etmiş bazı dinî uygulama ve anlayışların günümüzde olduğu gibi toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediği için geçerliliğini kaybetmeye başladığı, bundan dolayı da dinin temel kaynakları çerçevesinde yeni yorumların yapılmasıyla yenileme ihtiyacının mümkün olabilirdiği yenileme veya yenilenmenin birkaç şekilde gerçekleştirilebileceğini gösterebilir.

Teceddüd'l-imân hadisinde<sup>58</sup> geçen imanın tecdidî de din örneğinde olduğu gibi soyuttur. Rivayette imanının nasıl

<sup>50</sup>Geniş bilgi için bk. Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidî Prensipleri Açısından Sahih-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi* (doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, s. 170-191.

<sup>51</sup>"Ceddü Rabbînâ", "cedde's-sevbe (yeni dokunmuş kumaştan elbise edinmek için) bir parça kestiy)", "cedde'n-nahle (hurlmaları dalından kopardı)", cüdde sedyâ ümmike (annenin göğüsleri(nde)ki süt) kesilsin". Ayrıca "el-ciddü fi'l-emr (bir konuda içtihad etmek ya da bir işi ciddiye almak)", cedde's-şey'ü (bir şey yeni oldu)" ve "ceddedü's-şey'e (bir şeyi kestim)" gibi muhtelif anlamlara gelen kullanım şekilleri vardır.

<sup>52</sup>"Ceddede's-sevbe (yeni elbise edindi)" ya da "fe ecedde beyten min şearin (kıl çadırdan (yeni) bir ev yaptı)"kullanımlarında olduğu gibi.

<sup>53</sup>Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, II, 452-454; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 110-113; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, II, 384-387.

<sup>54</sup>Bk. M.Fuad Abdülbâkî, *el-Müfehres*, "ceddû, cedid ve cüded" maddeleri.

<sup>55</sup>Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "cdd" maddesi.

<sup>56</sup>Mesela Ebû Hüreyre'ye izafe edilen bir rivayette Hz. İsa'nın nüzûlünden bahsederken mescidlerin yenilenmesinin teceddüd kavramıyla ifade edilmesi verdiğimiz örneğe tetâbuk etmektedir. Bk. Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, s. 349.

<sup>57</sup>Ancak hadîs ve târih kitaplarında Hz. Peygamber'le ilgili bütün rivayetlerin onun sünneti olduğunu iddia etmiyoruz. Bu noktadan bakıldığında en sağlam temel Kur'an olduğu söylenebilir.

<sup>58</sup>İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 359.

tecdid edilebileceğine dair yöneltilen bir soruya verilen cevap tecdid kavramına farklı bir boyut getirmektedir. Şöyle ki; bu rivayette imanın tecdidi kelime-i tevhid'in çokça zikredilmesi şeklinde tarif edilmiştir. Demek ki imanın temelini oluşturan kelime-i tevhid'in sıkça hatırlanıp tekrar edilmesi (veya onun gerektirdiği şeylerin yapılması) bir tecdidi ifade etmektedir. Buna göre dinin de sürekli gündemde tutulmasının ve hatırlanmasının bir tecdid olduğu söylenebilir.

Şu ânâ kadar din ve tecdid kavramıyla ilgili söylediğimiz hususların tecdid hadisinde bizzat kasdedilip kasdedilmediği öncelikle bu hadisin İslâm âlimlerince tarihte nasıl anlaşıldığının tesbitiyle kısmen mümkün olabilecektir. Zira bir kavramın anlamı ortaya çıkardığı neticeleriyle de değerlendirilebilir. Mesela tecdid hadisinin Ebû Dâvûd'un *Sünen'i* ile diğer hadis kaynaklarında zikredilen ve en çok kullanılan yaygın rivayetinde "yüceddidü" ile "dîn" kelimeleri geçer ve yapılan bütün yorumlar bu lafızlar üzerinde yoğunlaşır. Halbuki Ahmed b. Hanbel'in "ruviye 'ani'n-Nebiyi..." veya "yurvâ 'ani'n-nebiyyi..."<sup>59</sup> diyerek Hz. Peygamber'den naklettiği bazı rivayetlerde "yüceddidü" yerine "yuallimu" (öğretmek)<sup>60</sup> veya "yübeyyinü" (tebyin etmek)<sup>61</sup>, lafızları ile yine Ahmed b. Hanbel'in kendi sözü olarak gelen bir rivayette ise "dîn" kelimesi yerine "sünen (sünnetler)"<sup>62</sup> ifadeleri yer alır. Gerek Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'e nisbet ederek naklettiği rivayetlere gerekse kendi yorumu olarak gelen haberlere göre **tecdid=ta'lim veya tebyin, dîn=sünnetler** demektir. Dolayısıyla **dini tecdid etmek** demek Hz. Peygamber'in sünnetini insanlara öğretmek ve açıklamak şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca "Her yüz senede zamânın alemi (sembölü) olmaya elverişli insanlar olacaktır"<sup>63</sup> tarzında muhtemelen tecdid hadisine işaret eden -dini tecdid etmek, ya da onu öğretmek ve açıklamak gibi ifadelerin zâhiren belirtildiği bir başka haber ise tecdid hadisinin tarihte nasıl yorumlandığı ve nasıl anlaşıldığı sorusuna kısmen cevap vermektedir.

Tecdid hadisini ilk dönem anlayışı çerçevesinde geliştiren son dönem İslâm âlimleri de dinde tecdidi şöyle izah etmişlerdir: 1. Bir asıldan bir başka asıla dönüştürerek yapılan yenilenmeyi ihtiva etmediğini bilakis gerek eğitimde gerekse tatbikatta dine sokulan hurafe ve bid'atların, asla uygun olmayan unsurların, tıpkı kirlenen bir elbisenin tertemiz hâle dönüşmesi gibi arındırılmasıdır.<sup>64</sup> 2. Aşırı gidenlerin, bâtıla düşenlerin ve câhillerin tevâilleriyle dinin tahrif edilmesinden korunmasıdır.<sup>65</sup> 3. Kitap ve Sünnetle amel edilmesi ve bu ikisinin emrettiği ve fakat geçerliliğini yitirmeye başladığı şeylerin ihya edilmesidir.<sup>66</sup> 4. Usûlde, külliyatta ve esasta birden bire ortaya çıkan ve bunların ruhuna ve özüne aykırı olan şeylerin izâle edilmesidir.<sup>67</sup> 5. Yenilenmenin başkalaşım (tebeddül) ve bozulma (tahrif) değil, vahdet düsturunun korunarak diğer prensiplerin geliştirilmesidir.<sup>68</sup> 6. Tecdidin zamanın yıpratdığı bir şeyi ilk aslına döndürmeyi ifade ettiğini dolayısıyla da dinin hükümlerini başka hükümlerle değiştirilmesi değil, dinî hükümlere bağlı kalmanın zamanla gevşemesinden ve zayıflamasından sonra onlara sıkı sarılmakla takviye edilmesidir.<sup>69</sup> Dolayısıyla gerek ilk dönemde gerekse sonraki dönemlerde dinde tecdid dinin

özünde ve esasında herhangi bir değişiklik veya yenileme yapmaktan ziyade, dinin sâfiyetini bozacak esasa ve temele dayanmayan inançların ve buna bağlı uygulamaların bertaraf edilmesi ve vahdeti bozmayan prensiplerin geliştirilmesi, yani bir bakıma geçmişin muhafaza edilmesi ve gündemde tutulması olarak anlaşılmalıdır.

Geçmişteki bazı dinî kuralların bunlara bağlı uygulamaların ve anlayışların toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediği, geçerliliğini kaybetmeye başladığı, dolayısıyla da bir reforma gidilmesi gerektiği gibi yenileşme anlamında bir tecdid anlayışının olmadığını görmekteyiz.<sup>70</sup> Ayrıca dinin temel kaynakları çerçevesinde toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek yeni yorumların yapılması tarzında tecdid anlayışı da son iki asra kadar pek olmamıştır. Zira böyle bir ihtiyaca ve bunun sonucu olarak düşünceye ve anlayışa sevkedecek olumsuz şartlar pek teşekkül etmemiş, İslam toplumunun entellektüel ve sosyal seviyesi ve dinî hayatı zaten tarih boyunca -istisnalar dışında- aynı çizgide devam etmiştir.

Dinî hayatı geçmişe nazaran çok farklı bir çizgide seyreden günümüzde ise benzer tecdid anlayışını devam

<sup>59</sup>Temrîz sığası olarak bilinen bu tür ifadelerle nakledilen ve muallak olan rivayetlerin de sıhatinin kesin olmadığı özellikle bu sığaların zayıf rivayetler için kullanıldığı belirtilmesine rağmen (bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s.25, 104) Nurettin İtr'in da belirttiği gibi (bk. a.g.e., s. 25, (4 nolu dipnot), s. 104 (1 nolu dipnot); ayrıca Nurettin İtr, *Menhecû'n-nakd fi ulûmü'l-hadîs*, s. 374) temrîz edatlarının ilk dönemlerde sadece zayıf hadisler için değil, aynı zamanda senedi sahih rivayetler için de kullanıldıkları ve ilk dönem âlimlerinin bu konuda kolaylık gösterdiklerini düşünerek olursak Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bu rivayet şeklini tecdid hadisinin bir başka varyantı olarak da düşünebiliriz.

<sup>60</sup>Ahmed b. Hanbel Şâfiî'nin ismi anıldığı zaman ("ruviye 'ani'n-Nebiyi") diyerek Hz. Peygamber'in "Allah her yüz senenin başında insanlara dinlerini öğretecek (...yuallimü'n-nâse dînehum) kişiler bahşeder" buyurduğunu naklederek o kişilerin de Ömer b. Abdülaziz'in birinci asırda, ikinci asırda ise Şâfiî'nin olacağını umuyorum" der. Bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, s. 47. Halîb el-Bağdâdî ise bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'in sözü olarak nakletmektedir (*Târîhu Bağdâd*, II, 62).

<sup>61</sup>Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamber'den (yurvâ 'ani'n-Nebiyi) diyerek: "Allah her yüz senenin başında ehl-i dine ehli beytimden bir adamı lutfedecek ki o onlara dinin emirlerini tebyin edecektir" rivayetini naklettikten sonra; "Bir de baktım ki onlar: yüz senesinde Ömer b. Abdülaziz ikinci yüz senesinde ise Şâfiî idi" demiş. Bk. Herveî, *Zemmü'l-kelâm*, s. 246; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, s. 48.

<sup>62</sup>"Allah insanlara her yüz senesinde insanlara sünnetleri öğretecek, Resûlullah adına yalan söylemeyi nefyedecek kişileri bağışlayacaktır. Bunun üzerine bir de baktık ki yüz senesinde Ömer b. Abdülaziz, iki yüz senesinde ise Şâfiî çıktı." Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 46; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, s. 48.

<sup>63</sup>Zehebî, a.g.e., X, 157-158.

<sup>64</sup>Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, s. 44 (1 nolu dipnot).

<sup>65</sup>Dihlevî, *Huccetullâhî'l-bâliğa*, I, 487.

<sup>66</sup>Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 386.

<sup>67</sup>Ammâre, *İmâm Muhammed Abduh*, s. 10.

<sup>68</sup>Elmalılı, "Dibâce", *Metâlib ve Mezâhib*, s. 35.

<sup>69</sup>Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 140.

<sup>70</sup>Ancak Ebu'l-A'lâ Mevdûdî tecdid ile tecceddüdün farklı olduğunu vurgulayarak yeni bir hayat tarzı, düşünce biçimi diğer bir ifadeyle **yeni bir inanç oluşturma** hareketine tecdid değil, tecceddüd demektir. Ona göre cahiliyyenin çığırkanlığını yapıp, İslâm'ı bozmaya ve müslümanları fitneye düşürmeye çalışan insanların da müceddid değil, mütecceddid olduğunu söylemektedir (*İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 51-52).

ettirmek mümkün müdür? sorusu tecdid düşüncesinin bir başka önemli boyutuna dikkat çekmektedir. Ayrıca tecdidin, şartların değişmesiyle ortaya çıkan ve adına gelişme denilen farklı şeyler karşısında geçmişin yaşadığı dinî düşünce ve hayatın (tedeyyünü) sürekli muhafaza edilmesini temin için bir kalkan olarak görülmesi anlayışı, beraberinde onun evrenselleştirilmesi ve sorgulanamayacağı fikrini getirmektedir. Halbuki gerek sünnet gerekse bid'at olarak bize intikal eden geçmişe ait düşünce, anlayış ve uygulamaların da yeniden tetkik edilmesi tecdid problemi içerisinde dikkate alınması gerekmektedir.

2. Hadiste zikredilen "her yüz sene başında (alâ re'si külli mie sene)" kaydı, ya sanki önceden belirlenmiş bir tarihe işaret etmekte ya da bir zaman dilimi yani "karn" veya "asır" anlamına gelmektedir.<sup>71</sup> Birinci ihtimalin kesinleşmesi, bizi tecdid hadisinin *bu yönüyle* güvenilir olmayacağı noktasına götürülebilir. Zira geleceğe yönelik haberlerde belirli bir tarihe işaret edilmesi bir hadisin sahih kabul edilmemesinin yeterli şartlarından biridir. Ne var ki "her yüz sene" ifadesinin asra da tekâbül etme ihtimalinin bulunması bu hususta bizi şimdilik ihtiyatlı olmamıza sevk etmektedir. Buna ilaveten "her yüz sene" veya "yüz sene" ifadeleri o dönemdeki Araplar arasında bir darb-ı mesel olarak da kullanılmış olabilir.

Bütün bunlara rağmen hadisin zâhirinden, bu sözün söylendiği "an"dan ya da bir dönemdeki tarihî bir olaydan başlamak üzere her yüzüncü yılın başında Allah'ın bu dini tecdid edecek kişi veya kişileri müceddid olarak göndereceği anlamı çıkmaktadır. İslâm âlimlerinin "her yüz sene başında" ifadesine verdikleri anlamlandırmalara geçmeden önce bazı hususlara dikkat çekmek gerekir.

Evvela bu hadisi Hz. Peygamber'in söylediğini kabul ettiğimizde hadis metninde ve diğer varyant(lar)ında onun 100. yılın başlangıcını hangi tarihî bir olayı ya da takvimi esas alarak söylediğine dair bir bilgiye rastlayamayız. Bu durumda 100 senesinin hangi tarihî bir olayın başlangıç kabul edilerek söylendiği sorusunu sormamız icab eder ki, o konuda akla üç ihtimal gelmektedir:

*Birincisi*, Hz. Peygamber'in Hicret olayını başlangıç kabul ederek bu sözü söylemesidir. Ancak Hicret'in takvim başlangıcı olarak esas alınması Hz. Peygamber'in vefatından 7 sene sonra Hz. Ömer zamanında hicrî 17. senesinde gerçekleştiğinden<sup>72</sup> Hz. Peygamber'in zihninde hicreti başlangıç kabul ederek "her yüz sene başında" ifadesini beyan ettiğini söyleyemeyiz.

*İkincisi*, Hz. Peygamber'in, bu sözü vefatından önce Arapların kullandığı önemli tarihî bir vak'a'ya göre söylediğidir. Araplar cahiliyye devrinde kesin bir takvim başlangıcına sahip değillerdi.<sup>73</sup> Yarımadanın her bölgesi kendi muhitlerinde daha önce olmuş önemli olayları başlangıç kabul edip yılları ona göre sayıyorlardı. Tabii ki, daha sorıra olan bir başka olay önceki başlangıcı değiştiriyordu. Mesela Fil Vak'ası Resûlullah'ın gençliği ve Mekke Dönemi yıllarında takvim başlangıcı olarak kullanılıyordu. Mekke'nin Fethi esnasında da bu olayın başlangıç olarak esas alındığını görmekteyiz.<sup>74</sup> Ayrıca

Bedir Harbi veya buna benzer birçok önemli olay başlangıç kabul edilerek tarih belirtiliyordu. Dolayısıyla bu ihtimal de bizi kesin bir neticeye ulaştırmamaktadır.

Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in kendi vefatını dikkate almasıdır. Dini tecdid edeceklerin de elbette Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkması gerekeceği düşüncesiyle bu son şıkkın daha uygun olduğu akla gelebilir. Ne var ki, bu söz vefatından önce söylenmesi gerekeceği için bu ihtimalde güçlük arz etmektedir. Belki, "Hz. Peygamber'e öleceği vakit bildirilmiştir ve o da bu sözü söylemiştir" diye bir düşünce söz konusu ve mümkün olmakla birlikte, Kur'an'ın "hiçbir nefis nerede ve ne zaman öleceğini bilemeyecektir"<sup>75</sup> şeklindeki kesin mesajı buna engel teşkil etmektedir. Öyle ise, hadisteki "her yüz sene" ifadesinden neyin kastedildiğini ve tarihî olaylardan hangisinin başlangıç kabul edilerek 100 yılın sayıldığını tesbitte katî bir neticeye ulaşmak zor olacaktır.

Benzer problemler, "yüz sene" ifadesinin geçtiği başka rivayetlerde de görülmektedir. Yani hadislerde belirtilen bir tarihin (zaman dilimi itibarıyla) hangi tarihî olayın başlangıç kabul edilerek söylendiğinin tesbiti hususudur. Mesela, bir kelimenin kaydedilmemesi sebebiyle "yüz sene geldiğinde (yüz sene sonra) yeryüzünde göz açıp kapayan bir tek canlı kalmayacaktır"<sup>76</sup> ya da "yüz senesinden ("sene mie" burada bizzat tarih verilmiştir) sonra doğanlara Allah'ın ihtiyacı yoktur",<sup>77</sup> veya "her ümmetin bir eceli vardır. Ümmetimin eceli de 100 senedir ve yüz sene geçtikten sonra Allah ümmetine vâdettiği şeyi gönderecektir"<sup>78</sup> şeklindeki rivayetlerde sözün söylendiği zaman ile bahsedilen tarihin başlangıcı açıkça zikredilmemektedir. Ancak birinci hadisin başka varyantı, en azından, bahsedilen yüzüncü senenin sözün söylendiği andan itibaren başladığını göstermektedir: "Bu geceyi biliyor musunuz? Bu geceden itibaren yüz sene sonra bugün sizden yaşayan (menfûse) hiç kimse yeryüzünde kalmayacaktır".<sup>79</sup> Bu hadiste "bu geceden itibaren" kaydı yüzüncü senenin hicrete göre hesaplanmadığını açığa çıkarmaktadır. Fakat burada Hz. Peygamber'in bu sözü ne zaman zikrettiği sorusu akla

<sup>71</sup> Gerçi Şah Velîyullah Dihlevî müceddidin her yüz seneden sonra belirlenmesinde muayyen bir tarihin belirtilmediğini, bunun sadece tahmin olduğunu ve yüz senenin başlangıcının da Hz. Peygamber'in vefatının olması gerektiğini belirtir (*Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*, II, 137).

<sup>72</sup> Sehâvî, *el-İlân bi tevbihi li men zemme' (ehle)t-târîh*, s. 141.

<sup>73</sup> İbn Abbâs'ın dediğine göre araplar önceden Hz. Peygamber'in doğduğu yıl olan Fil senesi'ni başlangıç olarak kullanırlarmış. Bk. Sehâvî, *a.g.e.*, s. 143. İnsanoğlunun takvim başlangıcında hangi olayları esas aldığına dair bazı malumat için için de ayrıca bk. Sehâvî, *a.g.e.*, s. 138-149.

<sup>74</sup> Bk. Mustafa Fayda, "Fil Va'kası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII (1996), s. 70-71.

<sup>75</sup> Lokman 31/34.

<sup>76</sup> Buhârî, "İlim", 41; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 93.

<sup>77</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 94. İbn Kuteybe bu rivayeti bile hadis olarak değerlendirmekte ve bu hadiste galatin ve farklı rivayetlerin olduğunu söylemektedir.

<sup>78</sup> Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, s. 418.

<sup>79</sup> Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 217-220.

gelmektedir. Rivayetlere göre Resûlullah (s.a.), vefatından yaklaşık bir ay önce<sup>80</sup> Tebuk Seferi'nden döndükten sonra yatsı namazını müteakip<sup>81</sup> bu hadisi söylemiştir. Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin hicrî 110 yılında vefat eden son sahabi<sup>82</sup> kabul edilmesi ise bu hadisin tarihen tahakkuk ettiğini sanki göstermektedir. İkinci ve üçüncü rivayetlerde ise sözün söylendiği zaman ile yüz yılın başlangıcı bilinmemekle birlikte bizzat muayyen bir tarihten yani 100 senesinden bahsedildiği için sahih kabul edilmeleri zor olmaktadır.<sup>83</sup>

Tecdid hadisinde "her yüz sene"den neyin kastedildiğini anlamamanın güç olduğunu belirtmemiz, bizzat Resûlullah'a nisbet edilen rivayetlerin herhangi bir yorum ve tevile gidilmeksizin zahiri anlamı açısındandır. Ancak yapılacak anlamlandırma ve yorumlarla bu güçlüğün giderilmesi mümkündür. Nitekim İslâm âlimleri böyle bir metoda başvurmuşlar, Hz. Peygamber'in mutlak anlamda belirli bir tarihi ve olayı esas alarak yüz senesini kastedmediğini, bilakis tahmine dayandığını, bu sebeple her dönemde ve her asırda İslâm dünyasının farklı bölgelerinde etkinliği olmuş âlimlerin müceddid sayılabileceğini söylemişler ve değerlendirme de ekseriyeti hicrî takvimi esas almışlardır. Bazıları ise Hz. Peygamber'in vefatını başlangıç kabul etmişlerdir. Mesela, Süfyân b. Uyeyne "bana ulaştığına göre Resûlullah'ın vefatından sonra her yüz senede âlimlerden bir adam çıkacak ve Allah onunla dini kuvvetlendirecektir"<sup>84</sup> şeklindeki rivayetinde 100 yılın başlangıcı olarak Hz. Peygamber'in vefatının esas alınacağını söylemiştir. Bununla birlikte o, değerlendirmesinde Resûlullah'ın vefatını itibara almamıştır. Zira müceddid veya rivayette belirtildiği üzere mukavvî ("yukavvî" fiili kullanılmaktadır) olabileceğini söylediği Yahyâ b. Âdem'in ölüm tarihi hicrî takvime göre 203'dür. Halbuki, Peygamber'in (a.s.) vefatını esas alırsak bu tarihin 213 olması gerekmektedir. Şah Velîyullah da müceddidin her yüz senesinden sonra belirlenmesinde kesin bir tarihin tayin edilmediğini, bunun bir tahmin olduğunu ve başlangıcının da Hz. Peygamber'in vefatı olması gerektiğini söyler<sup>85</sup> ve hatta müceddid olmaya layık kişilerin Buhârî ve Müslim gibi ilk dönem muhaddisleri ve benzerlerinin olduğunu kaydetmektedir.<sup>86</sup> Ancak biraz önce de söylediğimiz gibi, gerek Süfyân b. Uyeyne'nin gerekse Dihlevî'nin söyledikleri hadisin bize verdiği anlam değil, bilakis kendilerinin anlamlandırması veya yorumudur. Bu arada Süfyân b. Uyeyne'nin "Resûlullah'ın vefatından sonra her yüz senede..." ifadesini kullanırken elimizde olmayan bir hadis metninde "benden sonra" kaydına istinaden bu sözü söylemiş olabileceği akla gelebilir. Fakat onun "beleğani" kelimesini kullanması bu rivayeti vicade yoluyla elde ettiğini ve bu lafızla nakledilen rivayetin ise kesin olmadığı neticesine götürülebilir de<sup>87</sup> birinci ve ikinci asırlarda yaşamış bazı hadis imamlarının *beleğani* veya *beleğana* gibi lafızlarla isnadsız olarak rivayet ettikleri hadislerin, aynı zamanda başka tariklerden mevzul olarak da rivayet edildikleri anlamına da gelebileceğini Süfyân b. Uyeyne'nin de hadisi bu yolla rivayet ettiğini söylememizde bir sakınca olmasa gerekir.<sup>88</sup>

Hadiste zikredilen "yüz sene" kaydını değerlendirirken arapçada "mie sene" ile "sene mie" arasındaki farka da belki dikkat edilebilir. Şöyle ki, "mie sene (yüzüncü sene)" sözün söylendiği andan itibaren ileriye doğru 100 yıl sayılacağını, "sene mie (100 senesi)" ise sözün söylendiği anda tarih olarak önceden belirlenen veya daha sonraki bir tarihi ifade etmektedir. Tecdid hadisinin bazı versiyonlarında "sene mie" zikredilse de çoğunluğunda "mie sene" kaydı geçer ki, hadisin söylendiği andan itibaren 100 yıl ileriye doğru hesaplanacağı anlamına gelir. Bu durumda ilk gönderilecek müceddidin hicrî 100 senesinde değil, sözün söylendiği andan itibaren 100 sene sonra, yani Hz. Peygamber'in vefat ettiği senede bu sözü söylediğini kabul edecek olursak hicrî 110 tarihinden itibaren ortaya çıkması gerekmektedir. Nitekim "Bu geceden itibaren yüz sene sonra bugün sizden yaşayan (menfûse) hiç kimse yeryüzünde kalmayacaktır" hadisi ile tecdid hadisi bir arada değerlendirildiğinde ilk müceddidin, hicrî 110'da vefat eden son sahabi'nin vefatının ardından ortaya çıkabileceği neticesine varılabilir. Halbuki, genelde İslâm âlimleri hicrî takvimi esas alarak ilk müceddidi hicrî 101'de ölen Ömer b. Abdülazîz, ikinci müceddidi de 204'de vefat eden Şâfiî olarak kabul etmişlerdir. Gerçi Süfyân b. Uyeyne'den gelen rivayette onun Yahya b. Âdem (ö. 203 h.)'in adını zikretmesi başkalarının da müceddid olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Hadiste zikredilen "re's" lafzının yüz yılın başı mı sonu mu olduğu da tartışmalıdır. Azîmâbâdî hadiste geçen "re's"den hareketle yüzyılı hicrî takvime göre değerlendirmekte ve "re's"ın yüz yılın başı değil, sonu olduğunu belirterek özetle şunları söylemektedir: "Zira, Zührî Ömer b. Abdülazîz'i birinci asrın müceddidi, Ahmed b. Hanbel ve diğer âlimler de ayrıca Şâfiî'yi ikinci asrın müceddidi saymışlar ve bu konuda ittifak etmişlerdir. Ömer b. Abdülazîz'in vefatı 101, Şâfiî'ninki de 204 olduğuna göre, bu durumda "re's"den maksat yüz senenin başı değil, sonudur. Eğer yüz seneden murad asrın başı olsaydı, İslâm âlimleri Ömer b. Abdülazîz'i bi-

<sup>80</sup>Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 218; Süyûtî, *Esbâbü vürüdi'l-hadis*, s. 178-179.

<sup>81</sup>Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 219.

<sup>82</sup>Bk. Nevzat Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, Akyol Neşriyat, İzmir, 1982, s. 31-32.

<sup>83</sup>Ayrıca ikinci rivayette senette ismi zikredilen Sahr b. Kudâme'ye diğer ravinin bu hadisi sorduğunda bilmediğini söylemesi hadisin senesinde bile problem olduğunu göstermektedir. Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 94.

<sup>84</sup>Ebü Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, II, 462.

<sup>85</sup>Dihlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 137.

<sup>86</sup>Dihlevî, *a.g.e.*, I, 54.

<sup>87</sup>Bk. Ahmed Yücel, *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1996, s. 94; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987, s. 40-41.

<sup>88</sup>Nitekim İmam Mâlik'in *Muvatta*'nda bu şekilde rivayet edilen 61 hadisten sadece dördü mevzul değildir (Bk. M.Fuad Abdülbâki, *Muvatta Mukaddimesi*, s. 4). İbnü's-Salâh ise bu dört hadisin de mevzul olduğunu isbatlamaya çalışmıştır (bk. *Risâle fî vasli'l-belâğati'l-erbaa fî'l-Muvatta* (Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcihu'n-nazar* adlı eserinin sonunda (II, 911-937).



rinci yüz senenin, Şâfiî'yi de ikinci yüz senenin müceddidi saymazlardı. Çünkü ne Ömer b Abdülazîz'in doğumu birinci yüz senenin ne de Şâfiî'nin doğumu ikinci yüz senenin başlarında idi. Öyleyse onların müceddid olması nasıl mümkün olurdu. Üstelik sözlük anlamı itibarıyla "re's" bir şeyin başı değil, bir tarafı ya da sonu demektir. Mesela Abdullah b. Amr tarikiyle gelen rivayette "(bu geceden itibaren) yüz sene sonra yeryüzünde (sizden) yaşayan kimse kalmayacaktır" şeklindeki rivayette geçen "re's", yüz senenin sonu anlamına gelmektedir.<sup>89</sup>

Azîmâbâdî burada duruma veya olaylara göre "re's'e" bir anlam vermeye ve Ömer b. Abdülazîz ile Şâfiî'nin müceddid olduğunu isbatlamaya çalışmakta, bazan zorlama türü izahlar getirmeye çalışmıştır. Görünen o ki, hadiste zikredilen "re's" lafzı önceden belirlenmiş birinci yüz seneye sarahaten işaret etmektedir. Nitekim âlimlerin yaptıkları değerlendirme de hep buna göre olmuştur.

3. Tecdid hadisinde "men" lafzının geçtiği rivayetlere göre müceddidin mutlak anlamda belirli şahıs veya şahıslar olmadığı anlaşılabilir. Zira Arapça'da "men" ismi-i mevsulü birden fazla kişiye de delalet eder. Ne var ki, Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir başka rivayette mücmel olan "men" lafzı yerine, bir tek kişi anlamına gelen "racül" kelimesinin ya ehl-i beyt ile kayıtlanarak "racül min ehlî beytî"<sup>90</sup> ya da Süfyân b. Uyeyne'nin sözü olarak ulema ile kayıtlanarak "racül mine'l-ulemâ"<sup>91</sup> şeklinde ifade edilmesi bu hususta tam bir netliğin olmadığını göstermektedir. Yani "racül" kelimesinin zikredildiği rivayetlere göre hadis her yüz senenin başında ehl-i beyt'ten veya âlimlerden sadece bir adamın; "men" lafzının geçtiği rivayetlere göre birden fazla kişinin bu dini tecdid edeceği veya sünnetleri öğreteceği ya da dini kuvvetlendireceği gibi farklı anlamlar ortaya çıkmaktadır.

İslâm âlimleri genelde bu farklılığı pek dikkate almayarak sadece "men" lafzının geçtiği rivayetlere dayanarak her asırdaki müceddidin birden fazla olabileceğini söylemişlerdir. Ancak bazıları ehl-i beyt'ten bir adamın gönderileceğine dair haberi de göz önünde bulundurmışlar ve bu bilgiyi sadece ilk iki asırla kayıtlayarak ihtilafı gidermeye çalışmışlarsa da<sup>92</sup> temeldeki problemi ortadan kaldıramamışlardır. Çünkü ehl-i beyt'in geçtiği rivayette ilk iki asır diye bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla müceddidi belirlemede farklı değerlendirmeler söz konusu olmaktadır.

Bazı İslâm âlimleri, -hicrî takvime göre- bir önceki asırda yaşayıp bir sonraki asır başladığı zaman hâlâ yaşıyor olurlarsa ve asrın başlarında da ölmüşlerse müceddid kabul edilmişlerdir. Bu durumda yüz senenin bitiminden, mesela, birkaç gün önce vefat eden kişileri müceddid kabul etmeyenler bile vardır. Ancak Azîmâbâdî bu şartı gerektirecek bir delilin bulunmadığını, her yüz senenin sonunda vefat etmediği ve asrın ortalarında yaşamadığı halde müceddid sayılanlardan efdal olan birçok âlimin olduğunu, Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibilerin de müceddid kabul edilebileceğini söylemektedir.<sup>93</sup>

İslâm âlimleri tecdidi özellikle dinin hurâfe ve bid'atlerden temizlenmesi, sünnetlerin insanlara öğretilmesi şeklinde anladıkları için, bu çerçevede her türlü gayreti gösteren âlim ve idarecileri müceddid kabul etmişler ve her asrın âlimi kendi dönemine kadar kabul edilen bir müceddid listesi çıkarmıştır.<sup>94</sup> İlk dönemlerde müceddidler daha ziyade o devirdeki âlimlerin kendi mezhep ve meşreplerine uygun gördükleri kişiler arasından, bazen de ilim meclislerinde tecdid hadisi üzerinde yapılan değerlendirmeler esnasında belirlenmişlerdir.<sup>95</sup> Bu vasfı sadece zâhirî ve bâtinî ilimlerle meşgul olan fakihlere, muhaddisilere, kurra'a, zâhidlere değil, aynı zamanda İslâm'ın sosyal, siyâsî ve askerî alanlarında da atılımlar yapmış, insanların sıkıntılı zamanlarında yaydığı görüşleriyle, fikirleriyle ve idarî konularda yaptığı icraatlarıyla İslâm dinine hizmet etmiş önemli devlet adamlarına ve şahsiyetlerine yüklemişlerdir.

Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalara mensup ulemanın müceddid kabul edilmesine ise -muhtemelen mezhep taassubu diyebileceğimiz bir tavırla- karşı çıkanlar da vardır. Nitekim son dönem âlimlerinden Azîmâbâdî, Şîa'dan bazı ulemanın müceddid kabul edilmesinin fahiş bir hata olduğunu, her ne kadar bütün ilimlerin her çeşidine muttali olup içtihad mertebesine ve şöhrete ulaşsalar bile müceddid kabul edilmelerinin doğru olmayacağını, çünkü onların dini tahrip edip sünneti ortadan kaldırdıklarını ve bid'atler ortaya çıkardıklarını ileri sürmektedir.<sup>96</sup> Ancak bir kısım ulema itikadî ve amelî her mezhep ve fırkaya mensup kişileri de kapsayacak uzunca listeler hazırlamışlardır. Mesela İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr gibi âlimler hadiste kastedilen kişiler hakkında her kavmin kendi imamlarını öne çıkardıklarını ancak zahir olanın müfessir, muhaddis, fakîh, kurrâ, nahivciler, lügatçiler, devlet ve siyaset adamları gibi her sınıf ve gruba mensup kişilerin müceddid sayılması gerektiğini belirtirken,<sup>97</sup> Sehârenfûrî de hadiste zikredilen "men" lafzının bir şahıs değil, bir beldedeki her ilim ve fende yenilik ge-

<sup>89</sup>Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 387-390.

<sup>90</sup>Bk. İbn Hacer, *Tevâlî'te'sîs*, s. 48.

<sup>91</sup>Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, II, 462.

<sup>92</sup>İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>93</sup>Azîmâbâdî, *a.g.e.*, XI, 390.

<sup>94</sup>Müceddidlerin listesi için mesela bk. İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, XII, 220-223; Tîbî, *Şerh*, I, 400-401; Süyûtî de (ö.911/1505) kendi zamanına kadar yaşamış ve müceddid kabul edilenerin isimlerini saydığı "Tuhtetü'l-mühtedîn bi ahbârî'l-müceddidîn" adıyla bir şiir yazmıştır (bk. Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 393-394); Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyye*, I, 200-203; Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 392-396; Hüli, *el-Müceddidün fil-İslâm*, Kahire 1965; Abdülmüteâl es-Saidî, *el-Müceddidün fil-İslâm mine'l-kamîl-evvel ile'r-râbi' aşar* (100-1370 h.).

<sup>95</sup>Mesela bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 123; Hâkim en-Neybsâbüfî, *el-Müstedrek*, IV, 522-523; Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 208-209.

<sup>96</sup>Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 392. Gerçi Şîa kadar olmasa bile ehl-i sünnet'ten bir kısım âlimlerin de dini ihya etmek adına farkında olarak veya olmayarak bazı bid'atlerin ortaya çıkmasına vesile olduklarını hatırlatmakta fayda vardır.

<sup>97</sup>İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, XII, 218-219; İbn Kesîr, *en-Nihâye fil-fiten ve'l-melâhim*, s. 18.

tiren kişileri ifade ettiğini, böylece bu hadisin dinin bâkî kalması ve kesintiye uğramaması anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>98</sup>

Tecdid hadisini Şâfiî'nin gelmesini önceden müjdeleyen hadislerden biri olarak kabul eden İbn Hacer el-Askalânî<sup>99</sup> bazı imamların hadiste zikredilen "men" lafzını birden fazla kişilere hamletmelerinin bu hadisteki lafza göre nisbeten mümkün olduğunu, ancak İbn Hanbel'in bir başka rivayetinde "men" yerine "racül" lafzının zikredilmesinin bir kişiye açıkça işaret ettiğini belirtmektedir. O yine de "men" lafzının birden çok kişiye hamledilmesini uygun görmektedir. Zira ona göre hadiste söz konusu edilen müceddidin yaptığı tecdid o asırdakilerin tamamına yöneliktir; Ömer b. Abdülazîz ile Şâfiî hakkında bunu söylemek mümkün iken, bundan sonra gelenler için öyle değildir.<sup>100</sup> Ayrıca müceddidlik için bütün iyi sıfatların bir kişide bulunması şartı yoktur. Nitekim Şâfiî bazı iyi ve güzel sıfatları hâiz iken, Ömer b. Abdülazîz gibi cihad ve adâletle hükmetme sıfatlarını haiz değildir.<sup>101</sup>

Dihlevî'nin her nebînin dini, hurafelerden ayıklayan bir müceddidi bulunduğunu; onun da sekîne elbisesini giyen vâcibi, tahrimi, keraheti ve ibâhayı açıklayan, şeriatı mevzû hadislerden temizleyip her türlü ifrat ve tefritten temizleyen bir muhaddis olacağını belirttikten sonra "eğer müceddid bizzat vâsî ise fakih müceddid olmaz"<sup>102</sup> tarzında bir tavır ortaya koyması garip olsa gerektir.

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1842) dini tecdidin hususiyetlerinden ve müceddidde bulunması gereken bazı vasıflardan bahsederken özetle şunları söyler: "Hadisin metninde geçen "gönderme (ba's)" kavramı, yenileyiciyi (müceddidi) vaad edip, dini yenilenmenin gerekliliği uyarısına ve bunun asır ile sınırlandırılmasına işaret etmektedir. İma yoluyla ümmetin her asrın başında yenilenmeye sevk ve bunu kabul etmeye teşvik ediyor. "Bu ümmet ibaresi yenilenmede ümmetin kimliğinin korunması gerekliliğinde ve yenilenmenin başkalaşım değil, bu kimlik ve hüviyeti doğrulayıp devam ettirmesi lüzumunda kesin emir ifade etmektedir. Dini yenileyecek kişinin belirli bir şahıs olacağına işaret vardır. Yenilenme, başkalaşım (tebeddül) ve bozma (tahrif) değildir, yenilenmenin bütününde vahdet düsturunun korunarak diğer prensiplerin geliştirilmesi gerekir. Yenileyici birliği parçalayıp vahdeti bozan, dinin asıl prensiplerini inkar edip ikinci derecedeki prensipleri soyutlayan doğru yoldan sapan, soyut tutkulara kapılarak ümmetin vicdanını yabancı vicdanlara benzeten ve ümmetin kimliğini ortadan kaldırarak bid'atlere yol açan kişi olmayacaktır. Yenilenme bize nefret değil, muhabbet aşılacak, korku değil emniyet getirecektir. Her asrın tarihini güzelce yazmak ve o tarihte dinî illet ve sebeplerin amelî değeri ve sosyal sonuçlarını araştırmak ve bu şekilde geçmiş dönemin bir fezlekesini yapıp gelecek asrın ihtiyaçlarını belirlemek...İşte peygamberlerin vârisleri olacak din âlimlerinin vazifeleri bunlardır."<sup>103</sup>

Son dönem âlimlerinden Reşid Rıza (ö.1354/1935) ise nübüvvet döneminden uzun müddet uzaklaştıkça in-

sanların kalplerindeki vahyin tesirinin zayıflamasını beşerin tabiatından kabul etmektedir. Ona göre vahyin tesirinin azalmasıyla birlikte insanlar Allah'ın emrinden uzaklaşmakta ve kitaplarını heva ve heveslerine göre tevîl etmektedirler. Dolayısıyla Allah nübüvvet hidayetini canlandırmak için müceddidler, islahatçı önderler ve peygamberlerin varisleri olan âlimleri göndermiştir. Nitekim peygamberimiz bütün ümmete her yüz senenin başında dinin emrini tecdid edecek insanları göndereceğini bize müjdelemektedir. Binâenaleyh "elçiler geldikten sonra insanların Allah'a karşı bahâneleri kalmayacaktır" (en-Nisâ 4/165).<sup>104</sup> Reşid Rıza'ya göre müceddidler insanlar din elbisesini üzerlerinden çıkardıklarında, insanlar arasındaki adalet binasını yıktıklarında, dolayısıyla tecdide ihtiyaç hasıl olduğunda gönderilirler demektir. O, Ömer b. Abdülazîz ve Ahmed b. Hanbel'in niçin müceddid sayıldığını söyledikten sonra, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Gazzâlî, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi isimleri saymaktadır.<sup>105</sup> Reşid Rıza zikrettiği bu isimleri umumi olarak değerlendirir ve ayrıca her asırda küçük büyük her bölgenin kendine ait müceddileri olduğunu belirtir. Mesela Endülüs'te eş-Şâtîbî (ö.790/1388), Hindistan'da Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Seyyid Muhammed Han; Türkiye'de Muhammed b. Pîr Ali el-Birgîvî (ö.981/1573), Necid bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhab (ö.1206/1792), Yemen'de Şevkânî (ö.1250/1834) ve Abdullah b. Ali b. Vezîr (ö. 1147/1735) bunlardan bazılarıdır. Ayrıca harb ederek İslâm'ı savunan, fetih yoluyla İslâm topraklarını genişleten ve medeniyet kuran müceddidlerin de İslâm dünyasının her yerinde olduğunu söyleyerek Abbâsîlerden ve Emevîlerden bazılarını, Selahaddin Eyyubî'yi (ö.589/1193) ve Türklerden Avrupa'yı fetheden sultanları örnek gösterir. İdarecilik ve İslâm medeniyetine hizmet konusunda 19. asırda Mısır'da Muhammed Ali Paşa (ö. 1311/1893), harb konusunda Cezayir'de Emîr Abdülkadir, Doğu Türkistan'da Yakup Bey, Türkiye'de siyasi alanda Mustafa Reşid paşa (ö. 1274/1858), Âlî (ö. 1288/1871) ve Fuad (ö. 1285/1869) Paşalar, Tunus'ta Hayrettin Paşa (ö. 1307/1889); din ve dünyaya yönelik irşad faaliyetlerinde Seyyid es-Senûsî'yi (ö. 1276/1859) zikreder.<sup>106</sup> O, ayrıca Muhammed Abduh'u (ö.1323/1905) da dönemin islahatçısı ve müceddidi olarak görmektedir.<sup>107</sup> Gaybî hadisler konusunda çok hassas

<sup>98</sup>Sehârenfûrî, *Bezü'l-mechûd*, XVII, 202-203.

<sup>99</sup>İbn Hacer, *Tevâlî'te'sis*, s. 42.

<sup>100</sup>İbn Hacer, *Tevâlî'te'sis*, s. 49.

<sup>101</sup>İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 252.

<sup>102</sup>Dihlevî, *Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, II, 159-160. Dihlevî tecdid suretinin devirden devire değişeceğini belirterek Peygamberlerin gönderildiği dönemin durumuna göre mucizelerinden misaller verir (mesela Musa dönemi sihir, Muhammed dönemi şîir ve konuşma sanatı gibi) ve müceddidler ile vâsî'nin durumunun da böyle olduğunu zikreder (a.g.e., I, 110).

<sup>103</sup>Elmalılı, "Dibâce", *Metâlib ve Mezâhib*, s. 31-35.

<sup>104</sup>Reşid Rıza, *Târîhu'l-üstâzî'l-imâm*, I, elif-cim.

<sup>105</sup>A.g.e., I, cim.

<sup>106</sup>A.g.e., I, dâl.

<sup>107</sup>A.g.e., I, ha.

olan Reşid Rıza Hz. Peygamber'in Allah'ın her yüz senede bu dini tecdid edecek kişileri göndereceğine dair haberi vermekle ümmetin "elçiler geldikten sonra insanların bahâneleri kalmayacaktır"<sup>108</sup> âyetine muhatap olduklarını söylemekte ve mezkur hadisin Kur'ân'a uygun olduğuna işaret etmektedir<sup>109</sup> ki kanaatimizce onun, bu âyeti bu açıdan delil getirmesi doğru bir istidlâl olmasa gerektir. Çünkü âyette bahsedilenler Allah'tan vahiy alan elçiler olup hadiste söz edilen kişi veya kişilerde ise böyle bir özellik söz konusu değildir. Üstelik Allah'tan vahiy alma görevi Hz. Peygamber'le sona ermiştir.

İslâm âlimlerinin Allah'ın bu dini yenileme gayesiyle birinci yüzyılda Ömer b. Abdülaziz'i, ikinci yüzyılda Şâfi'i müceddid olarak gönderdiği konusunda -bazı istisnalar dışında- genellikle hemfikir oldukları belirtilse bile<sup>110</sup> Süfyan b. Uyeyne'nin Yahya b. Âdem'i (ö.203 h.) müceddid sayması<sup>111</sup>; "Her yüz senede zamanın alemlerine elverişli insanlar" olacaktır şeklindeki bir hadisin müzakere edilmesinde rivayeti nakleden şâir Leys b. Nasr'ın zamanın alemlerine elverişli kişileri saymaya başlarken birincisinin Mâveraünnehir âlimlerinden hanefî fakihî Ebû Hafs Ahmed b. Hafs'ı (ö. 217 h.), ikincisini muhadislerden Muhammed b. İsmail el-Buhârî'yi (ö. 256 h.) ve üçüncü olarak da Ahmed b. İshâk es-Sürmârî'yi zikretmesi<sup>112</sup> ilk dönemlerde bile müceddidin belirlenmesinde ittifakın veya icmâin söz konusu olmadığını göstermektedir. Nitekim Hind âlimlerinden Ebu'l-A'lâ Mevdûdî (1903-1979) tecdidin gerekliliğinden, onun öneminden ve müceddidde bulunması gereken temel hususiyetler ile gerçekleşmesi gereken tecdidin çeşitli safhalarından söz ettikten sonra<sup>113</sup>, asıl müceddidin, ya da *ideal müceddid* dediği kişinin İslam tarihinde varlığından henüz bahsedilmediğini söylemektedir. O, sadece Ömer b. Abdülaziz'in böyle bir sıfatla anılmaya yaklaştığını ama onun da ömrünün buna vefa yetmediğini, ondan sonra yaşamış müceddidlerin de onun seviyesine dahi çıkamadığını, tecdidin sadece bir kaç safhasını gerçekleştirdiklerini kaydetmektedir. Mevdûdî'ye göre Allah'ın hakimiyetini bütün dünyada tesis eden ideal bir müceddid eninde sonunda gelecektir ve o da İmam Mehdi'den başkası olmayacaktır diyerek onun özelliklerinden bahseder.<sup>114</sup> İslâm âlimlerinin müceddidlerle ilgili farklı değerlendirmeleri ve yorumları açıkça görüldüğü üzere hadiste geçen "men" lafzından kaynaklanmaktadır.

4. Tecdid hadisinin ne anlama geldiği, nasıl anlaşıldığı konusunda yaptığımız tesbitlerde elimizde mevcut hadis eserleri içerisinde hadisin ilk zikredildiği kaynak olan Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki rivayet ile daha sonraki döneme ait kaynaklarda yer alıp da daha önceki bazı âlimlerin naklettiği diğer rivayet ve haberleri mukayese ettiğimizde anlamı kısmen değiştirecek farklı ifadelerin ve kavramların ortaya çıktığını görmekteyiz. Gerçi hadislerin çoğunlukla mânen rivayet edildiğini düşündüğümüzde bunun bir problem teşkil etmeyeceği söylenebilir. Ne var ki, ravilerin hadisle ilgili bazı yorumlarının hadis şeklinde rivayet edilebilme imkanı olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in hangi ifadeleri kullandığının kesinlik kazanmadığı ortaya çıkmaktadır. Bilhassa tecdid

kavramından geçmişle bağlantısı olmaksızın yapılacak bir yeniliğin veya yenileşmenin kastedilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Ahmed b. Hanbel'den gerek Hz. Peygamber'e nisbet ederek gerekse kendi sözü olarak nakledilen bazı rivayetlerde "yüceddidü dînehâ" yerine dinî<sup>115</sup> veya sünnetleri (yuallimü's-sünen) öğretmek<sup>116</sup> ya da dini onlara (insanlara) açıklamak (yübeyyinü),<sup>117</sup> Süfyan b. Uyeyne'ye ait "dini kuvvetlendirir (yukavviyullah bihi'd-dîn)"<sup>118</sup> gibi farklı ifadelerin zikredilmesi ya da dîn, tecdid, yübeyyinü, yuallimu ve sünen lafızlarının zikredilmediği ama muhtemelen tecdid hadisine işaret eden "her yüz senede zamanın alemlerine (sembolü) olmaya elverişli insanlar olacaktır"<sup>119</sup> şeklindeki bir başka haberin nakledilmesi de bu görüşümüzü teyit etmektedir.

Yine Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'e nisbet ederek naklettiği bir rivayette "men" yerine bir tek kişi anlamına gelen "racül" lafzının ve o kişinin de ehl-i beyt'ten olduğunun kaydedilmesi (racül min ehli beytî)<sup>120</sup>, Süfyan b. Uyeyne'nin Hz. Peygamber'e doğrudan nisbet etmeden "belağani" edâ sığasıyla naklettiği bir rivayette "racül mine'l-ulemâ" kaydının yer alması ise bazı ravilerin hadise ne tür bir anlam vermek istediğini ya da yorumladıklarını sanki ortaya koymaktadır. Gerek "men" lafzının gerekse "racül min ehli beytî" ifadesinin geçtiği rivayetlerde Ahmed b. Hanbel'in tecdid hadisini Şâfi'i'nin adı anıldığı zaman zikretmesi de hayli ilginç olsa gerektir.<sup>121</sup> Bununla birlikte "racül min ehli beytî" kaydının

<sup>108</sup>en-Nisâ 4/165.

<sup>109</sup>A.g.e., I, elif-cim.

<sup>110</sup>Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 123; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 208; Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 52; Tîbî, *Şerh*, I, 400.

<sup>111</sup>Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, II, 462.

<sup>112</sup>Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 157-158.

<sup>113</sup>Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 51-56.

<sup>114</sup>Mevdûdî, *a.g.e.*, s. 56-60. Tarihte müceddid kabul ettiği bazı şahsiyetlerle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk. a.g.e., s. 61-134.

<sup>115</sup>Ahmed b. Hanbel, Şâfi'i'nin ismi anıldığı zaman (ruviye 'ani'n-Nebiyi diyerek) Hz. Peygamber'in "Allah her yüz senenin başında insanları dinlerini öğretecek (...yuallimü'n-nâse dînehum) kişi/ler bahşeder buyurduğunu naklederek o kişilerin de Ömer b. Abdülaziz'in birinci asırda, ikinci asırda ise Şâfi'i'nin olacağını umuyorum" der. Bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 47.

<sup>116</sup>Hatîb el-Bağdâdî ise bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'in sözü olarak "Allah her yüz senesinde insanlara sünnetleri öğretecek, Resûlullah adına yalan söylemeyi nefyedecek kişileri başılayacaktır. Bunun üzerine bir de baktık ki, yüz senesinde Ömer b. Abdülaziz, 200 senesinde ise Şâfi'i çıktı" şeklinde nakletmektedir (*Târîhu Bağdâd*, II, 62; Ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 46; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 48).

<sup>117</sup>Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamber'den (yurvâ 'ani'n-Nebiyi diyerek) "Allah her yüz senenin başında ehl-i dine ehl-i beytimden bir adamı lüfedecek ki o onlara dinin emirlerini tebyin edecektir" rivayetini naklettikten sonra; "Bir de baktım ki onlar: yüz senesinde Ömer b. Abdülaziz ikinci yüz senesinde ise Şâfi'i idi" demiş. Bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 48.

<sup>118</sup>Ebu Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, II, 462.

<sup>119</sup>Bk. Zehebî, *a.g.e.*, X, 157-158.

<sup>120</sup>Herevî, *Zemmü'l-kelem*, s. 246; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 48.

<sup>121</sup>Konuyla ilgili diğer rivayetler için bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 47-48.

geçtiği rivayetin "men" lafzının zikredildiği diğer rivayetlere dönüştürülerek nakledilmek istendiği veya "men" lafzının zikredildiği rivayetleri "racül min ehli beyt" kaydının geçtiği bir rivayete dönüştürüldüğünü veya yorumlandığını da söyleyebiliriz. Müceddidin ehli-i beyt'ten birinin olacağına dair rivayet, mehdînin ehli-i beyt'ten olmasını sürekli vurgulayan başka rivayetlerle sanki doğru orantılı gibi gözükmektedir.<sup>122</sup> Bu anlayışa göre bu dini tecdid edecek olan da elbette ehli-i beyt'ten olacaktır. Mevdûdî'nin ideal müceddidin İmam Mehdî olacağını söylemesi<sup>123</sup> zımnen de olsa bu anlayışın bir tezahürü olarak gözükmektedir.

Nuaym b. Hammâd'ın naklettiği, her ümmetin bir ecelinin olduğu, bu ümmetin ecelinin de 100 sene olacağı ve yüz sene geçtikten sonra Allah'ın bu ümmete vâdettiği şeyi göndereceğine dair Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayette<sup>124</sup> belirli bir tarihin kastedildiği göz önüne alındığında tecdid hadisinde zikredilen yüz senenin de bu minvalde cereyan eden rivayetlerden olduğu kuşkusunu akla getirmektedir. Ümmet içinden bir grubun Allah'ın emri gelinceye kadar hakk üzere olacaklarına dair nakledilen rivayet de<sup>125</sup> tecdid hadisiyle ilgili görünmektedir. Üstelik hakk üzere olacakları belirtilen o grubun bir başka rivayette<sup>126</sup> ehli-i ğarb, ehli-i arab veya ehli-i Şam<sup>127</sup> olması bu rivayetin belirli bir grubu meşru göstermek için ortaya atıldığı veya dönüştürüldüğü izlenimini vermektedir.

### Netice

İslâm tarihinde büyük rolü olan ve gaybî özelliğinden dolayı değerlendirilme neticesi kesin olmayan tecdid hadisinin sahihliği konusunda katî bir sonuca ulaşmak her zaman mümkün olmayabilir. Bununla birlikte tecdid hadisiyle ilgili vardığımız neticeleri şöylece arzedebiliriz:

a) Bir hadisin Hz. peygamber'e aid olup olmadığı meselesi sened ve metnin birlikte tetkikiyle mümkündür. Tecdid hadisinin senedi de hadis usulü kriterlerine göre İslâm âlimleri tarafından sahih kabul edilmiştir. Biz de rical kaynakları içerisinde yaptığımız tesbitlerde bilhassa Hz. Peygamber'den rivayet edilen farklı varyantlarda ortak ravi olan Abdullah b. Vehb'e kadar zikredilen ravilerle ilgili senedin sahihliğini doğrudan etkileyecek menfî bir değerlendirmeye rastlayamadık. Ancak Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde zikredilen hadisin iki rivayet şeklinden birisi muttasıl, diğeri ise mu'daldir.<sup>128</sup> Muttasıl senedin sonunda zikredilen "fîmâ a'lemü...(bildiğim kadarıyla Ebû Hüreyre bu hadisi merfu olarak rivayet etmiştir)" ifadesinin yer alması hadisi Ebû Hüreyre'den nakleden ravi Ebû Alkame'nin şekki olduğunu göstermekle birlikte<sup>129</sup> bir başka varyantta Ebû Hüreyre'nin "Ben onu ancak Resûlullah'tan biliyorum (velâ a'lemü illâ 'an Resûlillah)" diyerek bu hadisi rivayet etmesi<sup>130</sup> Ebû Alkame'nin tereddütünü ortadan kaldırmaktadır. Kısaca senette bir problemin olmadığı gözükmektedir.

b) Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki hadis metnini Hz. Peygamber'e nisbet edilen ama senedi muttasıl olmayan başka rivayetlerle karşılaştırdığımız zaman, metinlerde

farklı bazı ifadelerin yer aldığı ve bunların da izahının izâfi olup kişiden kişiye değişebildiği görülmektedir.

c) Müceddidin ehli-i beyt'ten olacağına dair bir rivayeti mehdînin Kureys'ten ve ehli-i beyt'ten çıkacağını haber veren diğer rivayetlerle birlikte incelediğimizde dikkatten kaçmayan bazı noktalar bulunmaktadır. Toplumun belli bir kesiminde halifelik ve mehdilik hakkının sadece Kureys'e ya da ehli-i beyt'e tevdi edilmesi, müceddidlik hakkının da başka gruplara ve kabilelere layık görülmeceği pek tabii olarak ortaya çıkmaktadır. Ömer b. Abdülazîz ile Şâfî'nin birinci ve ikinci asrın ilk müceddidleri olarak kabul görmesi bunun en açık örneğidir. Gerçi onların ilk müceddid kabul edilmelerinde hadis metninde her yüz senesi kaydının yer alması ve ölüm tarihlerinin (101 h. ve 204 h.) tetâbuk etmesi bir faktör olarak akla gelse bile, hadis ilmine ve sünnet-i seniyyeye büyük hizmet ettikleri inancı da temel etkenlerden biri olabilir. Zira Ömer b. Abdülazîz hadislerin biraraya getirilmesine resmî anlamda öncülük etmekle, Şâfî de kendi dönemine kadar dağınık halde bulunan hadis ilmini kısmen sistemli hâle getirmekle ilk iki asrın ilk müceddidleri arasında yer almış olabilirler. Ancak kanaatimizce bir başka ve önemli faktör de onların Kureys soyundan gelmiş olmalarının dikkatten uzak tutulmadığıdır. İlk dönemlerde uğruna çatışmaların olduğu ve savaşların yapıldığı halifelğin, devlet başkanlığının ve hatta bu ümmetin kurtarıcısı olarak beklenen mehdînin bile Kureys kabilesinden ve ehli-i beyt'ten olacağına dair kanaatin<sup>131</sup> tecdid hadisine de yansiyebileceğini, hadisin anlaşılmasında ve yorumlanmasında bunun da dikkate alınabileceğini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Kureys'e sövülmemesini, ondan ileriye geçilmemesini ve ona ilim öğretmeye kalkışılmamasını, aksine ondan ilim öğrenilmesini; zira Kureys âlimlerinin yeryüzünü adâlet ve ilimle dolduracağını belirten zayıf rivayetlerin<sup>132</sup> bile delil olarak ileri sürüldüğü, mehdî sıfatını Kureys'ten ve ehli-i beyt'ten başka kimselere layık görmeyenlerin müceddid

<sup>122</sup>Mesela bk. Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, s. 228-232.

<sup>123</sup>Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 56-57.

<sup>124</sup>Nuaym b. Hammâd, *a.g.e.*, s. 418.

<sup>125</sup>Mesela bk. Buhârî, "İtisâm", 10.

<sup>126</sup>Nuaym b. Hammâd, *a.g.e.*, s. 366.

<sup>127</sup>Ġarb ehlinin ne anlama gelebileceğine dair yorumlar için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 251-252.

<sup>128</sup>Zerkeşî, *et-Tezkire*, s. 185; Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, XI, 397; Sehârenfûrî, *Bezlül-mechûd*, XVII, 204.

<sup>129</sup>Sehârenfûrî, *a.g.e.*, XVII, 201.

<sup>130</sup>Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, IV, 522.

<sup>131</sup>İlk dönemlerde Kureys'e verilen önceliklerle ilgili geniş açıklama için bk. M. Said Hatiboğlu, "Hilafetin Kureysliliği", *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978, s. 121-213.

<sup>132</sup>İbn Hacer kaydettiği bu rivayetlerin hepsinin zayıf olduğunu zikreder. Ancak o, Beyhakî'nin "bu hadisin tariklerini birarada değerlendirdiğimiz zaman Kureys âlimleriyle ilgili kaydettiği rivayetlerin aslının olacağını" söylediğini belirtir ve kendisinin de aynı görüşte olduğunu söyler. İlgili rivayetler ve değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 42-45. Aslında bu âlimlerimizin zayıf rivayetlerle ilgili yaptıkları değerlendirmeler birden fazla sıfırın toplanması suretiyle elde edilen neticenin yine aynı rakam olmasına benzerdir.

sıfatını da tekellerine alacağı elbette kaçınılmazdır. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in ilk müceddid olması yanın-da ona mehdîlik vasfının da yüklenmesi bu görüşümüzü teyid etmektedir. Güya Hz. Ömer'in, yüzünde "şîn" harfi olan soyundan bir adamın geleceğini ve yeryüzünü adaletle dolduracağını söylemesi ve haberi nakleden ravi Nâfî'nin de bu adamın Ömer b. Abdülazîz olduğun tah-min etmesi,<sup>133</sup> İbn Abbas'ın kendisine mehdî hakkında soru soran birisine Allah'ın bu ümmeti ehl-i beyt'in evveliyile hidayete erdirdiğini sonrasında da kurtaracağını, iki mehdîden birinin Ömer el-Eşec (Ömer b. Abdülazîz) olduğunu zikretmesi gibi benzer diğer rivayetlerin mevcut olması mehdîlik hakkının da Ömer b. Abdülazîz'e tevdi edildiğini göstermektedir.<sup>134</sup>

Şâfiî'nin mehdî olduğu açıkça belirtilmese de hem ilmiyle hem de Kureşî olması sebebiyle cehaletin arttığı, ilmin ortadan kaybolmaya, sünnetlerin yok olup bid'atlerin zuhur etmeye başladığı kabul edilen bir dönemde ortaya çıkıp dini, yani sünnetleri yeniden ihya ettiği düşüncesiyle zımnen mehdî kabul edilmektedir. Her ne kadar zayıf ri-vayetlerden doğru bir neticeye ulaşılamayacağını kabul etmemize rağmen bu rivayetlerin ilk dönemlerde Kureşîlikle ilgili toplumun belli kesimindeki düşünceleri kısmen yansıttığını söyleyebiliriz.

Bu hadisi Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın her yüz senenin başında insanlara sünnetleri öğretecek ve Resûlullah adına yalan söylemeyi engelleyecek kişi veya kişileri göndereceği tarzında yorumlaması<sup>135</sup> sünnetlerin unutulmaya başlandığı ve mevzû hadislerin hâlâ mevcut veya yaygın olduğu bir dönemi yansıtmaya açısından önemli gözükmektedir. Dolayısıyla sadece tek bir varyantıyla değil, o dönemdeki toplumun mehdîlik ve ha-lifelik konusundaki görüşleriyle birlikte değerlendirildiğin-de tecdid hadisinin, o toplumun gerçeğiyle daha yakın-dan alâkası bulunan farklı bir anlam kazanacağı muhakkaktır.

İslâm âlimlerinin tecdid hadisinin metniyle ilgili men-fi herhangi bir görüş belirtmemeleri gerek hadisle alâkalı farklı rivayetlerin mukayesesi neticesinde gerekse biraz da yorum ve anlayışlardan kaynaklanan metnin bizzat kendisinde gözükken bir takım problemlerin var olmadığı anlamına elbette gelmemektedir. Zira hadisnin anlamı ile verilen anlamlandırmalar veya yorumlar arasında fark-lılıklar göze çarpmaktadır. Yani tarihte gerçekleşmiş bir takım hadiseler çerçevesinde hadise verilen anlamlar ile

bizzat hadiste kastedilen anlam farklı olabilmektedir. Ayrıca hadise verilen anlamlara bağlı olarak hadisnin tarihte tahakkuk ettiğini ve gelecekte de vuku bulacağını söyleme imkanının vermesi hadisnin sahih olduğuna kesin delalet etmeyebilir. Bu sebeple bir hadisnin âlimlerin kabulüne mazhar olması onun Hz. Peygamber'e ait olduğu ya da doğru anlaşıldığı anlamına her zaman gelmez.<sup>136</sup> Hadisin metniyle ilgili değerlendirmeler yapılırken bu noktaların da göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak tecdid hadisinin farklı zaman ve mekanlarda değişik yorum ve anlayışlarla geçmişte İslâm toplumuna belli ölçüde dinamizm kazandırarak ilmî ve fikrî gelişmelere bir katkısının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu hadisnin, doğuşundan günümüze kadar farklı kültürlerin, medeniyetlerin, düşüncelerin ve an-layışların harmanlanmasıyla teşekkül eden bir (İslamî) geleneği içinde yaşadığımız gerçekliğin proplemlerine kalıcı çözümler getirici tarzda İslam'ın aslına uygun olarak yeniden değerlendiren, ama belli mesleğe, gruba, partilere ya da milletlere mahsus olmayıp her türlü dinî, ilmî ve teknolojik gelişme yönündeki yeniliklere öncülük edip bu uğurda azimle mücadele eden bütün müceddid-lere ışık tutacak bir anlayışa dönüştürülerek "İslâm, ge-lenek ve yenileşme" üçlüsünü bünyesinde barındırır bir tarzda İslâm'ın geleceğine yönelik büyük projelere sürekl-i ilham kaynağı olabileceğini ümit etmekteyiz. Dolayısıyla her müslümanın bu uğurda kendini bir müceddid adayı kabul ederek İslâm'a hizmet etmesini, Allah'ın her yüz yılın başında veya sonunda dini tecdid etmek için birilerini göndereceğini beklemek düşüncesine kapılmaması gerektiğini düşünmekteyiz. Zira müslü-manın bir gününün diğer gününe eşit olamayacağına dair Peygamberî beyan her müslüman müceddid adayının edinmesi gereken bir prensiptir.

<sup>133</sup>Nuaym b. Hammad, *el-Fiten*, s. 67, 75.

<sup>134</sup>Bk. Nuaym b. Hammâd, *a.g.e.*, s. 230-231.

<sup>135</sup>İbn Hacer, *Tevâlî't-te'sîs*, s. 48.

<sup>136</sup>Nitekim "arz hadisi" olarak bilinen rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul görmemekle birlikte mânası Kur'an'a uygun olduğu için prensip olarak hüsn-ü kabul görmüş ve her zaman uygulanmıştır. Bir başka açıdan bakıldığında sadece ümmetin, yani âlimlerin kabulüne mazhar olması tecdid hadisinin de Hz. Peygamber'e ait olduğunu emin bir şekilde söyleme imkanını bize her zaman vermez. Zira âlimlerin de hata yapmaları her zaman mümkündür.