



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**V**



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 8

ŞANLIURFA - 1999

# KUR'AN'A ABDESTLİ DOKUNMAKLA İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ

Arş. Gör. Kadir PAKSOY  
Harran Üniv. İlahiyat Fak.  
Hadis Anabilim Dalı

İslam toplumunda “*Kur'an'a abdestsiz dokunulmaz*” hükmü meşhurdur ve uygulama da bu hükme göre yapılmaktadır. Bu konuda Kur'an'dan Vâkıa 56/79 ayeti ile sünnetten/hadisten bazı rivayetlerin delil olduğu ileri sürülmüştür. Diğer görüş ise, sözkonusu ayetten ve delil olarak ileri sürülen rivayetlerden böyle bir hüküm çıkmadığı şeklindedir. Bu son görüşü benimseyenler, ayetin gerçekte abdestli kimselerle ilgili olmadığını, öte yandan konuyla ilgili hadislerin ise delil alınamayacak derecede zaîf olması sebebiyle Kur'an'a abdestsiz dokunmanın caiz olduğunu söylerler.

Tâbîîn ile Tebe-i tâbîîn dönemi müctehid ve imamları, bu konudaki hadislere dayanarak, Kur'an'a abdestsiz dokunmanın caiz olmadığını hususunda icmâ etmişlerdir. Dört mezhep imamları başta olmak üzere fakihler, Kur'an'ı ezberden okumada abdest şartı olmadığını, ama abdestsiz Kur'an'a dokunmanın haram olduğunu söylemişlerdir. Bundan başka cünüp olanın Kur'an okumasının ve Kur'an'a el sürmesinin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili deliller üzerinde bazı tartışmalar vardır. Biz de bu makalemizde rivayet ilimleri yönünden ilgili ayet ve hadisleri tahlil ederek, bunların konu hakkında delil teşkil edip edemeyeceği hususuna açıklık getirmeye çalışacağız.

## I. KUR'AN'A ABDESTLİ DOKUNMANIN GEREKLİ OLDUĞU HUSUSUNDA KİTAP VE SÜNNETTEKİ DELİLLERİN TAHLİLİ

### A. KİTAPTAN DELİL OLDUĞU ÖNE SÜRÜLEN "LÂ YEMESSUHÛ İLLE'L-MUTAHHERÛN (VÂKIA 56/79) AYETİNİN TAHLİLİ

Kur'an'a abdestli dokunmak gerektiği görüşünde olan bazı âlimler, "*Ona tertemiz olanlardan (el-mutahherûn) başkası dokunamaz (lâ yemessuhû).*" (Vâkıa 56/79) ayetinin de delil olduğunu ifade ederek, bu ayet muktezasınca abdestsiz Kur'an'a dokunulamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu zevat, ayetteki zamirden "*Kur'an*"ın; "*mutahharûn*" ibaresinden de "*abdestli olanlar*"ın anlaşıldığını söyleyerek, ayetin mânâsını "*Kur'an'a abdestli olanlardan başkası dokunamaz*" şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca kimi âlimler buradaki olumsuzluk bildiren "*lâ yemessuhû (dokunamaz)*" ibaresini bir haber cümlesi olarak değerlendirmiş, kimisi de bunun *nehîy (olumsuz emir)* olduğunu ifade ederek bu ibareye "*Kur'an'a abdestli olanlardan başkası dokunmasın*" mânâsını vermişlerdir.

Ancak kanaatimizce, sözkonusu ayetin Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekliliğine delil teşkil etmediği ve yukarıdaki tefsirlerin tutarlı olmadığı konusunda öne sürülen görüşler daha isabetlidir. Zira ayetin zahirinden anlaşılan mânâ, *Kur'an'a ancak tertemiz meleklerin ulaşip dokunabilecekleri* hususudur. Yani, ayetin *siyak ve sibâkı* "*Mushaf'a abdestli olanlardan başkası dokunamaz*" mânâsını çıkarmaya müsait değildir. Nitekim öncesiyle birlikte ayetlerin toplu mânâları mütalâa edildiğinde, buradan *Mushaf'a* abdestli dokunmaya dair hüküm istinbat etmenin doğru olmadığı anlaşılacaktır. Ayetin öncesi ve sonrasıyla beraber toplu mânâsı şöyledir:

"*Hayır! Yıldızların yerlerine (vakit vakit inen Kur'an'a)<sup>1</sup> yemin ederim ki, eğer anlarsanız bu gerçekten büyük bir yemindir. Bu kitap, pek değerli, şerefli bir Kur'an'dır. O, iyi korunmuş bir Kitap'tadır. Ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz. O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.*" (Vâkıa 56/75-80)

*Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İkrime, Mücahid, Dahhâk, Saîd b. Cubeyr, Süddî ve Ebu'l-Âliye gibi selef müfessirleri* de, bu pasajda yer alan ve yorumları üzerinde tahlil yapmakta olduğumuz ayetle yakından ilgili bulunan "*iyi korunmuş bir kitap (kitâb meknûn)*" ibaresini "*semadaki kitap (Levh-i Mahfûz)*" anlamında; "*tertemiz olanlar (mutahherûn)*" lafzını ise "*melekler*" mânâsında yorumlamışlardır. Aynı görüşü paylaşan *Katâde* de, bu ayetten elimizdeki *Mushaf'a* dokunmanın kastedildiğini söylemenin doğru olmadığını; zira *Mushaf'a* gerek müşrik, gerek Mecûsî ve gerekse münafık olsun herkesin

1) İbn Abbas'dan nakledilen bir tefsire göre, buradaki "nucûm"dan maksat, Kur'an ayetleri ve Kur'an'ın parça parça inmesi (tencim) demektir. Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXVII, 203-204; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 21.

dokunabildiğini, ama *Levh-i Mahfûz*'a insan ya da cinlerin dokunmasının mümkün olmadığını söylemiştir.<sup>2</sup> Bu rivayetlere yer veren *İmam Suyûtî*'nin de ayet hakkında aynı yorumu paylaştığı görülmektedir.<sup>3</sup> *Lisânu'l-Arab* müellifi *İbn Manzûr* ise, “*mutahherûn*” ifadesiyle meleklerin kastedildiğini söylemidikten sonra, ayete “*Levh-i Mahfûz'a ancak melekler dokunabilir*” mânâsını vermiştir.<sup>4</sup>

*Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem* (182/798), bu ayet hakkında şu yoruma yer vermiştir: “*Kureyş kâfirleri, Kur'an'ı şeytanların/cinlerin indirdiğini iddia etmekteydi. Allah bu ayetle haber verdi ki, ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz. Nitekim Allah, başka bir ayette şöyle buyurmaktadır: “Kur'an'ı asla şeytanlar indirmiş değildir. Bu, onların yapacağı iş değildir. Hem isteseler de buna güçleri yetmez. Çünkü onlar vahyi işitmekten kesinlikle menedilmişlerdir.”* (Şuarâ 26/210-212).<sup>5</sup>

O halde Vâkıa 56/79 ayeti, Kur'an'a abdestli dokunmayı gerektiren bir hüküm ihtiva etmemektedir. Nitekim ayeti “*Levh-i Mahfûz'a ancak tertemiz olan melekler muttali olabilirler*” şeklinde yorumlayan *İmam Mâlik* de “Bu konuda işittiğim en güzel ifade, bu ayetin “*O ayetler, şerefli, yüce ve tertemiz sahifelerde, iyilik timsali çok değerli kâtiplerin (meleklerin) elleriyle yazılıdır.*” (Abese 80/13-16) ayetleri gibi telakki edilmesidir” diyerek Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eder.<sup>6</sup>

Bu büyük imamın mezkur yorumuyla ilgili olarak *Muvatta' şârihi Ebu'l-Velîd el-Bâcî* (494/1101) de şu değerlendirmeye yer vermiştir: “Müellif, kimi âlimlerin, Kur'an'a abdestli dokunma konusunda Vâkıa 56/79 ayetini delil kabul ettiklerini zikretmekle birlikte, akabinden getirdiği yorumla ayetin bu mevzuda delil olamayacağı görüşünün daha isabetli olduğuna işaret etmiştir. Esasen *Mâlik*'in bu yorumu, taassup ve tekellüften uzak, mürüvvet ve insaf ehline yaraşan güzel bir yaklaşımı ifade etmektedir. Öte yandan müellifin ayeti bu şekilde yorumlamasından şu inceliği anlamak da mümkündür: Allah, Kur'an'a değer vermekte ve onu yüce sıfatlarla vasfettirmektedir. Bu itibarla insanların da Kur'an'a gereken ta'zîm ve hürmeti göstermeleri gerekir.”<sup>7</sup>

Vâkıa 56/79 ayetinden insanlar için Kur'an'a abdestli dokunmasınla ilişkin bir hüküm çıkarmanın doğru olmadığını söyleyen diğer bir *Muvatta' şârihi* de *İbn Abdilber*'dir (463/1070). O, bu hükmün ayetten değil,

2) Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXVII, 204.

3) Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, 26-27.

4) İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Daru'l-fıkr, Beyrut 1990), IV, 506.

5) İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, VIII, 21-22. *İbn Kesîr*, bu yorumun fevkalâde olduğunu ve diğer müfessirlerin ifadelerine de zıt düşmediğini söylemiştir.

6) İmam Mâlik, *Muvatta'*, Kur'an I.

7) Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvatta'*, I, 344.

sünnetten/hadisten istinbat edildiğini belirterek, bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Kur'an'a ancak tâhir olan dokunur*"<sup>8</sup> hadisinin delil alındığını kaydetmiştir.<sup>9</sup>

Zâhirî fakihî *İbn Hazm* (456/1064) da bu ayetin, mezkûr hüküm için delil olmadığı görüşündedir. *İbn Hazm*, ayetin haber kipinde geldiğini ve semadaki kitap ile meleklerle delâlet ettiğini, öte yandan *Saîd b. Cübeyr* gibi selef müfessirlerinin ekseriyetinin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu söylemiştir.<sup>10</sup>

Genel kanaate göre, yine bu pasajdaki "*kitâb meknûn (iyi korunmuş kitap)*" ibaresiyle *Levh-i Mahfûz'un* gizli ve korunan bir mevkide bulunduğu temas edilmektedir. Eğer ayetteki "*Kitap*"la elimizdeki "*Mushaf*" kastedilmiş olsaydı, "*meknûn (iyi korunmuş)*" sıfatıyla vasıflandırılması mümkün olmayacaktı.

Meseleyi ayetin nüzul vakti yönünden ele almak gerekirse; Vâkıa suresinin tamamının *Mekke*'de nâzil olduğu bilinmektedir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahâbeye ahkâm ayetleri genellikle *Mekke* döneminde değil, *Medine* döneminde inmiştir. Özellikle de abdest, gusûl, teyemmüm gibi taharetle ilgili ayetlerin *Medine döneminde* nâzil olduğu bilinen bir husustur. Dolayısıyla, Vâkıa suresinin *Mekkî* oluşu da nazar-ı itibara alındığında, mezkûr ayetten "*Mushaf'a abdestli olanlardan başkası dokunamaz*" mânâsını ve hükmünü çıkarmanın tefsir ilmi açısından da doğru olmayacağı bir gerçektir.

*Kanaatimizce; netice olarak Vâkıa 56/79 ayetinden Kur'an'a abdestli dokunmanın gereğine dair bağlayıcı bir hüküm çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu ayete dayanarak Kur'an'ın abdestli ele alınması gerektiğini ifade etmek, delâleti kat'î olmayan bir nasdan tekellûf ve taassup ile hüküm çıkarmak olur. Bu ise İslâm'ın ruhuna ve metodolojisine uygun değildir. Ancak bu ayetten -bazı âlimlerin de temas ettikleri gibi- Kur'an'ın şerefli ve yüce bir makamda bulunduğunu ve Allah'ın Kur'an'a değer verdiğini; dolayısıyla insanların da ellerindeki Kur'an'a gereken hürmet ve saygıyı göstermeleri konusunda âdâb/istihbâb ifade eden bazı işârî mânâlar çıkarmak mümkündür.*

8) *İmam Malik, Ebû Davud, Dârimî, İbn Ebî Davud, Dârekutnî, Hâkim ve Beyhakî* gibi muhaddislerin tahrîç ettiği bu hadis üzerinde müteakip sayfalarda genişçe duracağız.

9) *İbn Abdülber, et-Temhîd*, (Mısır 1986), XVII, 397-398.

10) *İbn Hazm, el-Muhallâ*, (Thk. ve tlk.: A. M. Şâkir, Daru'l-fıkr, Beyrut tsz.), I, 81.

## B. SÜNNETTEN/HADİSTEN “KUR'AN'A ANCAK TEMİZ OLAN (TÂHİR) DOKUNUR/DOKUNSUN” RİVAYETİNİN SENED VE METİN YÖNÜNDEN TAHLİLİ

“Tâhir” lügatte “temiz olan/temiz kimse” demektir. Bu kelimenin istilahî bir kaç mânâsı vardır. *Abdesti olan/abdestli kimse*, bu mânâlardan birisidir. Ama bunun yanı sıra “tâhir”, *cünüp olmayan kimse*, *mü'min kimse* ve *üzerinde pislik bulunmayan (temiz) kimse* gibi mânâlara da gelmektedir.

Bu konuda *Muâz b. Cebel*, *Sevbân*, *Hakîm b. Hizâm*, *Ösman b. Ebi'l-Âs*, *Abdullah b. Ömer* ve *Amr b. Hazm* gibi sahabilere nisbet edilen rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan en makbul/muteber olduğu ifade edilen ve fakihlerin delil aldıkları kaydedilen delil ise, *Amr b. Hazm*'a nisbet edilen rivayettir. Bu itibarla önce diğer rivayetlerin cerh ve ta'dil durumlarına temas edecek, ardından *Amr b. Hazm*'a nisbet edilen rivayetin sened ve metin tenkidine geniş yer vererek, konuya ilişkin delil olup olmadığı hususunu tahlile çalışacağız. Bu arada metindeki “tâhir” ibaresinin delâlet ettiği mânâ hakkında da bilgi vereceğiz.

### 1. Muâz b. Cebel'e Nisbet Edilen Rivayet

*Hatîb el-Bağdâdî* (463/1071), *Muâz b. Cebel*'e (18/639) ulaşan isnadla şu haberi nakletmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), beni Yemen'e göndermekte iken şöyle buyurmuştur: “...Kur'an'a tâhir olmadıkça dokunma!...”<sup>11</sup>

Bu hadisin sened zinciri ise şu şekildedir:



Bu rivayet bir kaç yönden *illetlidir*. Şöyle ki; *Mekhûl eş-Şâmî* (116/734) ile *Muâz b. Cebel* (18/639) arasında *kopukluk (inkutâ)* vardır.<sup>12</sup> *Ahmed b. Ubeyd* ise “*leyyinu'l-hadîs*”tir.<sup>13</sup> İsnaddaki *kopukluk (inkutâ)* ve *mecrûh bir ravinin* bulunması, bu hadisin delil olmasına mânâlidir.

11) *Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd*, (Daru'l-kütüb el-Arabî, Beyrut tsz.), VIII, 435.

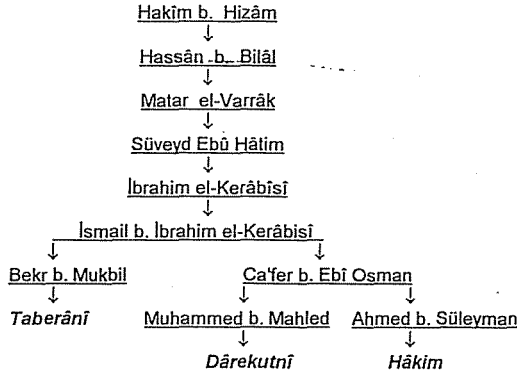
12) İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, (Thk. M. Avvâme, Daru'r-Raşîd, Haleb 1992), s. 545.

13) İbn Hacer, *Takrîb*, s. 82.

## 2. Hakîm b. Hizâm'a Nisbet Edilen Rivayet

*Taberânî* (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Hâkim en-Neysâbüri* (405/1014), *Hakîm b. Hizâm*'dan (54/674) şu haberi nakletmişlerdir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) beni muallim olarak Yemen'e gönderirken şöyle buyurmuştur: “...Kur'an'a tâhir olmadıkça dükunma!...”<sup>14</sup>

Hadisin sened şeması şöyledir:



*Hâkim en-Neysâbüri*, bu rivayeti naklettikten sonra “Bu, *Sahîhân* tarafından tahriç edilmeyen *sahîh bir hadistir*” demiş, *İmam Zehebî* (748/1348) de onun bu değerlendirmesine muvafakat etmiştir.<sup>15</sup>

Fakat pekçok hadis kritikçisi, bu rivayetin *illetli* olduğuna dikkat çekerek, ravilerden *Süveyd Ebû Hâtim* (*Süveyd b. İbrahim*) sebebiyle isnadın *muteber olmadığını* söylemişlerdir. Mesela *Süveyd*'in *mecrûh* ve *metrûk* ravi olduğunu belirten *Zeylaî* (762/1361), bu gerekçeyle hadisin zaîf olduğuna hükmetmiştir.<sup>16</sup> *İbn Hazm* (456/1064) da bu hadisin isnad yönünden zaîf olduğunu ifade ederek, delil olamayacağını söylemiştir.<sup>17</sup>

*Süveyd*'i zaîf raviler içinde inceleyen *İbn Hibban* (354/965), aynı zamanda onun *sika/sebt ravilere tutarsız ve mevzû şeyleri nisbet eden mecrûh bir ravi* olduğunu söylemiş ve hakkında ağır *cerh ifadeleri* kullanmıştır.<sup>18</sup>

*Heysemî* (807/1404), hadisin illetine sebep olarak *Süveyd*'le ilgili şu bilgi ve değerlendirmeyi kaydetmiştir: “*İbn Maîn* (233/848) onun rivayetlerini nakletmede beis görmemiştir. *Ebû Zür'a*, her ne kadar onun hadisleri *kavî*

14) *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III, 205 (nr. 3135); *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 122; *Hâkim*, *Müstedrek*, III, 485.

15) Bkz. *Zehebî*, *Telhîsu'l-Müstedrek* (*Müstedrek*'le birlikte), III, 485

16) *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, I, 198.

17) *İbn Hazm*, *el-Muhallâ*, I, 82.

18) *İbn Hibban*, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddîsîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, Daru'l-Va'y, Halep 1396), I, 350.

olmasa bile, bütünüyle de terk edilmediğini, nitekim bazı rivayetlerinin alınabileceğini söylemiştir. *Nesai* ise onun *mecrûh bir ravi* olduğuna hükmetmiştir.<sup>19</sup>

*Siveyd*'in naklettiği birçok rivayeti misal olarak kaydeden *İbn Adiy* (365/976) ise, onun rivayetlerinin pekçoğuna *mutâbaat* edilmediğini, bu nedenle onun *mecrûh* ve *metrûk raviler* içinde değerlendirilmesinin daha isabetli bir görüş olduğunu belirtmiştir.<sup>20</sup>

Bu rivayetin isnadında cerh edilen ikinci bir şahıs ise, *İsmail b. İbrahim el-Kerâbîsî*'dir (194/810). Muhaddîsler onun hadis rivayetinde *gevşek (leyyinu'l-hadîs) bir ravi* olduğunu söylemişlerdir.<sup>21</sup>

Netice itibariyle; muhaddislere göre bu rivayetin isnadında *cerh edilen zaîf raviler* bulunmaktadır. Bu itibarla böyle bir hadis, hüküm istinbat etmeye elverişli görülmemektedir.

### 3. Osman b. Ebi'l-Âs'a Nisbet Edilen Rivayet

*İbn Ebî Davud* (316/929) ve *Taberânî*'nin (360/970), *Osman b. Ebi'l-Âs*'dan (51/671) naklettikleri bir haber şöyledir: "Biz, heyet halinde Hz. Peygamber'in huzuruna gelmiştik. Ayrılacağımız esnada Hz. Peygamber'in bana hitaben söylediği şeylerden birisi de şu olmuştur: "Kur'an'a tâhir olmadıkça dokunma!"<sup>22</sup>

Bu hadisin ravileri, aşağıdaki şemada görüldüğü gibidir.



*İbn Ebî Davud*'un isnadında *inkitâ (kopukluk)* olduğuna dikkat çeken *Şevkânî* (1250/1834),<sup>23</sup> *Taberânî*'nin senedinde ise *bilinmeyen (mechûl) bir*

19) Nûruddîn Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut tsz.), I, 276-277.

20) İbn Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, (Daru'l-Fikr, Beyrut 1988), III, 421.

21) İbn Hacer, *Takrîb*, s. 105.

22) İbn Ebî Davud, *Kitabu'l-Mesâhif*, (Mektebetu'r-Rahmâniyye, Mısır 1936), s. 185; *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 44 (nr. 8336).

23) *Şevkânî*'nin *inkitâ* olduğuna dair işaret ettiği husus, muhtemelen Osman b. Ebi'l-Âs



ravi bulunması sebebiyle<sup>24</sup> her iki isnadın *zaîf* olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> *Hafız İbn Kesîr* (774/1373) de *Osman b. Ebi'l-Âs* hadisininin sened yönünden muteber olmadığını ifade etmiştir.<sup>26</sup>

Bundan başka *Taberânî*'nin isnadındaki *Hişâm b. Süleyman*<sup>27</sup> ve şeyhi *İsmail b. Râfi' b. Uveymir*<sup>28</sup> de bazı muhaddislerin *cerh ettiği* ravilerdendir. Nitekim *Heysemî*'ye (807/1404) göre hadisin *illeti*, bu iki raviden kaynaklanmaktadır. *Yahya b. Maîn* (233/848) ve *Nesai*'nin (303/915) *İsmail b. Râfi'* i hadiste *zaîf* gördüklerine dair değerlendirmeye temas eden *Heysemî*, öte yandan *Buhari*'nin onun hâdislerinin fena' olmadığına dair görüşüne yer vermiş ama bu görüşün pek tutarlı olmadığını, çünkü pekçok hadis nakkâdının mezkûr raviyi *cerh ettiklerini*, dolayısıyla onun hadiste *zaîf bir ravi* olduğunu belirtmiştir.<sup>29</sup>

Hadis tenkitçilerinin değerlendirmesinden çıkan neticeye göre, bu hadisin her iki isnadı da *illet* ve *za'fiyetten* hâlî değildir. Elbette böyle bir hadisin ahkâm konusunda delil olarak kullanılması uygun görülmemektedir.

(51/671) ile Kâsım b. Ebî Bezze (115/733) arasında caridir. Buna göre rivayet mürsel/munkatı olur. Kâsım, Kütüb-i Sitte ravilerinden güvenilir kişidir. Ama bu rivayetinde irsal yapmıştır.

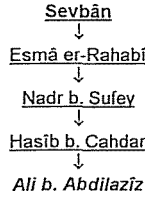
- 24) Şevkânî'nin işaret ettiği mechûl ravi, muhtemelen Muhammed b. Saîd'dir. Ravi hakkında bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 480.
- 25) Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, I, 207.
- 26) İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kür'âni'l-Azîm*, VIII, 22.
- 27) Hişâm b. Süleyman b. İkrime el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. ?), kimi muhaddislere göre makbul, kimisine göre ise mecrûh ravidir. Her ne kadar *Sahîhân*'da hadisleri olduğu ifade edilmekte ise de, *Buhari* onun rivayetlerini kendi şartlarına uygun bulmadığı içindir ki, ta'likan yer vermiştir. Ebû Hâtim, Hişâm'ın sâdk sahibi olduğunu ve hadislerinde beis görmediğini ifade etmiştir. Ukaylî ise onun İbn Cureyc dışındaki ravilerden naklettiği hadislerinde vehim yaptığını söylemiştir. Nitekim onun naklettiği muteber olmayan rivayetlerden birisi de yukarıdaki hadistir. Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *el-Mizân*, IV, 299; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 372.
- 28) İsmail b. Râfi' b. Uveymir (~144/761), *Tirmizî* ve İbn Mace'nin ricalindedir. Kendisi salih bir kimse olarak vasıflandırılmakla birlikte, hadisleri maktûb yapması gibi sebeplerle rivayetlerine münker hükmü verilmektedir. Yahya b. Maîn, İbn Mehdî, İmam Ahmed, Dârekutnî ve İbn Hibban gibi muhaddisler başta olmak üzere, pek çok hadis kritikçisi onun metrûk olduğunda ittifak etmişlerdir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, 'İlel, I, 349; İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 124; Zehebî, *el-Mizân*, I, 227; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 258.
- 29) Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, I, 277, III, 74.

#### 4. Sevbân'a Nisbet Edilen Rivayet

"Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur" hadisini Ali b. Abdilazîz'in (286/899) *Müsned*'inde<sup>30</sup> Hz. Peygamber'in âzatlısı Sevbân'dan (54/674) tahric ettiğini söyleyen Şevkânî (1250/1834), ravilerden Hasîb b. Cahdar'ın *metrûk* bir şahıs olması sebebiyle bu rivayetin isnad yönünden muteber olmadığını ifade etmiştir.<sup>31</sup>

İmam Zehebî, Hasîb b. Cahdar'ın İmam Şu'be, Saîd el-Kattân, İbn Maîn ve Buharî gibi hadis tenkitçileri tarafından *kezzâb bir ravi* olarak nitelendirildiğini söylemiş, onun naklettiği *mevzû* rivayetlerden birisinin de Sevbân (r.a.) vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nisbet ettiği şu söz olduğunu kaydetmiştir: "Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur. Bir umre, dünya ve içindeki şeylerden daha hayırlıdır. Umre, hacc-ı asgardır."<sup>32</sup>

Zehebî'nin kaydettiği bilgilere göre hadisin isnadını şöyle göstermemiz mümkündür:



İbn Hibban ve İbn Adiy de Basralı Hasîb b. Cahdar'ın Şam bölgesindeki *muteber ravilere mevzû hadisleri nisbet eden kezzâb* bir kimse olduğuna dikkat çekmişler ve onun *sadece on iki hadis işitmiş olduğu halde sayısız hadis uydurduğunu* söylemişlerdir.<sup>33</sup>

Görüldüğü üzere; Sevbân vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nisbet edilen bu rivayet, Hasîb b. Cahdar tarafından *uydurulan mevzû rivayetlerden birisidir*. Böyle bir hadis, ne ahkâm konusunda, ne de diğer konularda delil olamaz.

30) Ali b. Abdilazîz el-Beğavî'nin kendi isnadıyla derlediği rivayetlerden meydana getirdiği bir *Müsned*'i vardır. Fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, II, 187; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 300.

31) Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, I, 206. Ancak Şevkânî, bu hadisin sened zincirini zikretmemiştir.

32) Zehebî, Hasîb b. Cahdar'ın bu hadisi aldığı Nadr b. Şufey hakkında da onun kim olduğu bilinmeyen *mechûl* ravilerden olduğunu söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Mfzân*, I, 653. Ayrıca karşı. Abdulhay el-Leknevî, *er-Raf' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (Tik. A. Ebû Ğudde, Beyrut 1987), s. 171.

33) İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 287; İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 68.

## 5. Abdullah b. Ömer'e Nisbet Edilen Rivayet

*Taberânî* (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Beyhakî* (458/1066), *Abdullah b. Ömer*'den (73/693) Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmişlerdir: "Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur." <sup>34</sup>

Bu hadisin sened şeması ise şöyledir:



*Taberânî*, *Saïd el-Hadramî*'den itibaren *İbn Ömer*'e kadar ravilerin teferrüd ettiğini söylemiştir.<sup>35</sup> *Heysemî* (807/1404), *Taberânî*'nin ravilerinin güvenilir kimseler olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup> *İbn Hacer* (852/1448) de bu rivayetin isnadında beis olmadığını söylemiştir.<sup>37</sup>

Ancak bu rivayeti illetli gören *İbn Kesîr* (774/1373), isnadın sıhhatinin şâibeli olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>38</sup> Nitekim bu rivayetin za'fiyetine sebep olarak *Süleyman b. Musa el-Eşdak* (115/733) adlı raviden söz eden *Zeylaî* (762/1361), bu raviyi muteber gören muhaddislerin yanı sıra, cerh edenlerin daha çok olduğunu, ayrıca mezkûr ravinin bu isnadda teferrüd etmesi gerekçesiyle hadisin illetli olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup>

*Süleyman b. Musa el-Eşdak*, *Sünen-i Erbaa* ravilerindedir. Sadece *İbn Maîn* onun güvenilir bir ravi olduğunu söylemiş, ama pekçok muhaddis onun mecruh olduğunda ittifak etmiştir. *Ebû Hâtim*, "Her ne kadar *Süleyman*, *sadûk* (doğru sözlü) bir kimse olsa da, hadislerinde *karışıklık* (ızdırâb)

34) *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 242 (nr. 13217) ve *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II, 408 (nr. 1133); *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 121; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88.

35) *Taberânî*, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II, 408 (nr. 1133)

36) *Heysemî*, *Mecma'u'z-Zevâid*, I, 276.

37) *İbn Hacer*, *Bulûğu'l-Merâmî* (Emîr es-San'ânî'nin 1182/1766 *Sübülü's-Selâm* şerhiyle birlikte), I, 145.

38) *İbn Kesîr*, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, VIII, 22.

39) *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, I, 198; *Mubârekfûri*, *Tuhfetu'l-Ahvezi bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (Daru'l-Fikr, Beyrut tsz.), I, 455.

bulunmaktadır” demiştir. *Buharî* ise onun pek çok münker rivayet nakleden zayıf bir ravi olduğunu söylemiştir. *Nesai*, *el-Eşdak*’ın hadiste kavî olmadığını belirtmiştir. *el-Eşdak*’ın şahsen *sadük* (doğru sözlü) olmakla birlikte, hadis rivayetinde gevşek (*leyyinu’l-hadis*) bir ravi olduğunu kaydeden *İbn Adiy*, onun yaşlanınca hafızının bozulduğunu ve teferrüd ettiği rivayetlerin muteber olmadığını belirtmiştir. *İmam Zehebî* de her ne kadar onun *İmam Evzâi*’den önce *Şam* fakihlerinin önde gelenlerinden olsa da, pekçok *garîb rivayeti* nakletmiş olmasından ve bir de hafızında *karışıklık* (*ihtilât*) bulunmasından dolayı *cerh edildiğini* kaydetmiştir.<sup>40</sup>

Bu değerlendirmelerden çıkan neticeye göre; *Süleyman b. Musa el-Eşdak*, *adalet* yönünden muteber olan, fakat zabt/hıfz cihetinden tenkit edilen ve özellikle teferrüd ettiği rivayetleri terk edilen bir ravidir. Nitekim yukarıdaki rivayetinde de teferrüd ettiği gözlenmektedir. Bu nedenle *İbn Ömer*’e nisbet edilen bu rivayetin illetli olduğu ifade edilmektedir.

## 6. Amr b. Hazm’a Nisbet Edilen Rivayet

Pekçok muhaddis ve fakih tarafından *sahih* olduğu ifade edilen ve konuyla ilgili *delil* olarak kullanıldığı söylenen bu rivayet, Amr b. Hazm’a ulaşan *muttasıl* isnadla nakledilmiş ve ayrıca torunu Ebû Bekr’den *mürsel* olarak kaydedilmiştir. Biz de önce *muttasıl*, akabinden *mürsel* olarak nakledilen vecihlerin cerh ve ta’dil yönünü inceleyelim.

### a) Amr b. Hazm Rivayetinin Muttasıl Vecihleri

*Dârimî* (255/869), *Nesai* (303/915), *İbn Hibban* (354/965), *Dârekutnî* (385/995), *Hâkim* (405/1014) ve *Beyhakî* (458/1066) tarafından tahric edilen rivayette, *Hz. Peygamber (s.a.v.) Ensardan Amr b. Hazm*’ı (~50/670) *Necrân*<sup>41</sup> halkına muallim ve zekat memuru olarak göndermiş ve ona zekat, diyet ve diğer bazı hükümleri ihtiva eden bir de mektup vermişti. Bu mektuptaki hükümlerden birisi de şuydu: “*Kur’an’a ancak temiz olan (tâhir) dokunur.*”<sup>42</sup>

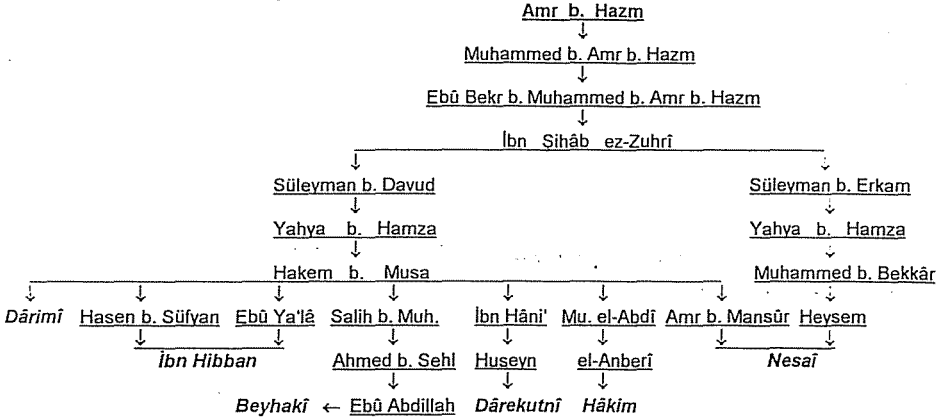
40) Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, IV, 111; İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 263-264; Zehebî, *el-Mîzân*, II, 225-226; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IV, 226-227.

41) *Necrân*, Arabistan yarımadasında Yemen ile Hicr arasındaki bir beldedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, V, 265-267.

42) *Dârimî*, *Sünen*, Talak 3 (nr. 2183); *Nesai*, *Sünen*, Kasâme 46, 47 (nr. 4868, 4869); İbn Hibban, *Sahîh*, (İht. Nuruddîn el-Heysemî), s. 202-203 (nr. 793); *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 121-122; *Hâkim*, *Müstedrek*, I, 395-397; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88, IV, 89.

*Nesai*, Amr b. Hazm mektubunun diyet ve zekata ait kısımlarını tahric etmekle birlikte, “*Kur’an’a tâhir olan dokunur*” kısmına yer vermemiştir. Fakat biz, bu rivayetin sened ve metin tenkidini yaparken, *Nesai*’nin tahric ettiği iki farklı vecihten önemli ölçüde

Rivayetin sened şeması ise şöyledir:



*İbn Hibban*, *Dârekutnî*, *Hâkim* gibi birçok muhaddis, bu hadisin *sahîh* olduğunu ve fakihlerin bu rivayetle *amel ettiklerini* söylemişlerdir.

Fakat *Kütüb-i Sitte* imamlarından *Ebü Davud* (275/888), bu rivayeti mürsel olarak üç vecihten naklettikten sonra şu değerlendirmeyi kaydetmiştir: “Her ne kadar bu hadis *muttasıl* olarak rivayet edilmiş ise de, onların hiçbirisi *sahîh değildir*.”<sup>43</sup>

Doğrusu *Ebü Davud*'un da temas ettiği gibi, *muttasıl* isnadların sıhhati şâibelidir. Çünkü ravilerin tamamı güvenilir kimseler olduğu ifade edilmekte ise de, *Zuhrî*'den bu hadisi nakleden *Süleyman*'ın şahsı hakkında bazı çelişkili haberler bulunmaktadır. Zira kimi muhaddisler bu rivayetin *Süleyman b. Davud el-Havlânî* adındaki *güvenilir* ravi kanalıyla gelen *sahîh* bir hadis olduğunu savunmuş;<sup>44</sup> kimileri de *Süleyman b. Erkam*'dan nakledilmesi sebebiyle bu rivayetin zâif ve illetli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kimi âlimler ise bu rivayetin her iki ravi kanalıyla gelmesinin mümkün olduğunu; bu itibarla vecihlerinden birisinin *sahîh*, diğerinin *illetli* olduğunu belirtmişlerdir.<sup>45</sup> Öte yandan bu ravinin adıyla ilgili üçüncü bir isim tartışmasını gündeme getiren *İbn Hazm* (456/1064), bu *kişinin Süleyman b. Davud el-Yemâni* (ya da *el-Yemâni*) adındaki *metrûk* bir ravi olduğunu ve bu sebeple hadisin delil olarak kullanılamayacağını ileri sürmüştür. Ama bu iddia, *İbn Hacer* ve başkaları

istifade edeceğimizden dolayı ona da yer verdik.

43) Ebü Davud, *Merâsîl*, s. 122 (nr. 94).

44) *Dârimî*, *Nesâi*, *İbn Hibban* ve *Beyhâkî* bu rivayetin akabinden yaptıkları değerlendirmede, sözkonusu şahsın *güvenilir ravilerden Süleyman b. Davud el-Havlânî* olduğunu söylemişlerdir. *İbn Hacer*'in de bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. *İbn Hacer*, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145.

45) Nitekim *Nesâi*'nin bu rivayeti hem *Süleyman b. Davud*, hem de *Süleyman b. Erkâm* tarikıyla ayrı ayrı tahrîç etmiş bulunduğunu yukarıdaki şemada da görmekteyiz.

tarafından isabetli bulunmamıştır. Çünkü tartışılan isim, *Süleyman b. Davud el-Havlânî* yahut *Süleyman b. Erkam* olduğu yolundadır.<sup>46</sup> Şimdi bu ravi hakkındaki ihtilafın durumunu ve hadisin sıhhatine yansıyan yönünü inceleyelim.

Tartışılan ravi (*Süleyman*) hakkında geniş tetkik ve tahlillere yer veren *Hafız Zehebî* (748/1348), bazı kaynakların Amr b. Hazm'a nisbet edilen bu muttasıl rivayetin isnadında yer alan şahsın *Süleyman b. Davud el-Havlânî* olduğunu söylemelerine karşı çıkarak -hatta onun *Ömer b. Abdilaziz*'in (101/720) hâcipliğini yapan kimse olduğunu ifade edenlerin görüşlerine de katılmayarak- bu rivayetteki *Süleyman*'ın kimliği konusunda şu tespitleri kaydetmiştir: "Muhaddislerden *Abdurrahman ed-Duhaym* (245/859) ve *Hafız İbn Mende* (395/1005), bu hadisin ravilerinden olan *Yahya b. Hamza*'nın orijinal hadis nüshasında görülen ismin *Süleyman b. Erkam* olduğunu ifade ederek, "Doğru olan da budur" demişlerdir. Aynı şekilde *Ebû Zür'a er-Râzî* (264/878) de asıl ravinin *Süleyman b. Erkam* olduğunu söylemiştir. *Hafız el-Heravî* (311/923) ise, yaptığı tahkikat sonucunda şu neticeye ulaşmıştır: "*Yahya b. Hamza* 'nın bu hadisi aldığı asıl kişi, *Süleyman b. Erkam*'dır. Ne var ki *Hakem b. Musa* vehimde bulunarak bu ravinin *Süleyman b. Davud* olduğunu söylemiştir." *Zehebî* sözünü şöyle tamamlar: "Bu nakillerden de anlaşılan o ki, *Hakem b. Musa* 'nın vehmi sebebiyle bu hadis, yanlışlıkla *Süleyman b. Davud el-Havlânî*'ye nisbet edilerek nakledilmiştir. Halbuki asıl ravi, *metrûk* ve *mecrûh* bir kimse olan *Süleyman b. Erkam*'dır. O halde; *Amr b. Hazm* hadisinin muttasıl vecihleri, *sened yönünden zâif ve illetlidir*."<sup>47</sup>

Yukarıda kaydettiğimiz *Ebû Davud*'un değerlendirmesinden ve özellikle *Zehebî*'nin tartışılan ravinin *Süleyman b. Erkam* adındaki *metrûk* ve *mecrûh* ravi olduğunu beyan etmesinden sonra *Amr b. Hazm*'a nisbet edilen muttasıl rivayetin *muteber olmadığı* kesinlik kazanmaktadır. O halde her ne kadar *İbn Hibban*, *Hâkim*, *Dârekutnî*, *Beyhaktî* vs. gibi muhaddisler, *Amr b. Hazm* hadisinin muttasıl ve sahih isnadla geldiğini söyleseler de, rivayetin muttasıl ve sahih olmadığı bir gerçektir. Zira *sahih ve güvenilir* görülen bu rivayetin *Süleyman b. Davud*'dan değil, aslen *Süleyman b. Erkam*'dan gelmesine rağmen bir sonraki ravinin (*Hakem b. Musa*) *tedlisi* ya da *vehmi/ihtilâtu* sebebiyle *muteber raviye* nisbet edildiği -hatta muttasıl isnadın bu şekilde yaygın hale geldiği- anlaşılmaktadır.

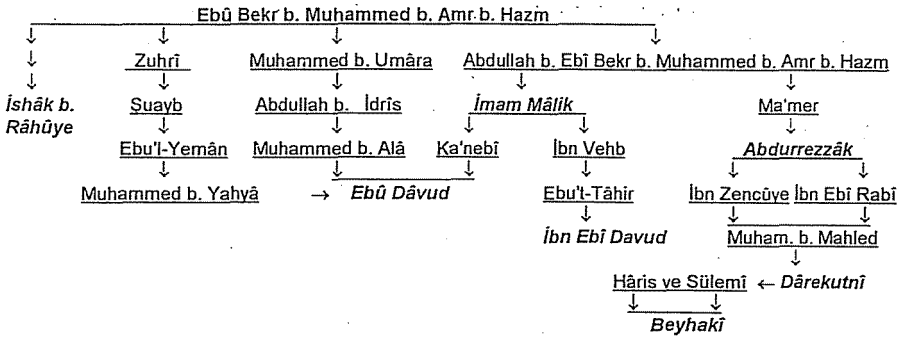
46) Bkz. İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145; karşı. a.mlf., *Lisânu'l-Mizân*, III, 83-84.

47) *Zehebî*, *el-Mizân*, II, 201-202.

### b) Amr b. Hazm Rivayetinin Mürsel Vecihleri

Aynı rivayeti Amr b. Hazm'ın torunu Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'dan *mürsel* olarak şu muhaddisler tahriç etmişlerdir: *İmam Mâlik* (179/796), *Abdurrezâk es-San'ânî* (211/826), *Ishâk b. Râhûye\** (238/853), *Ebû Davud* (275/888), *İbn Ebî Davud* (316/929), *Taberânî* (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Beyhakî* (458/1066).<sup>48</sup>

Rivayetin sened zinciri ise şöyledir:



*Nesâî* (303/915), *Amr b. Hazm* mektubunun *diyet ve zekatla* ilgili kısımlarını tahriç etmekle birlikte, "*Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur*" ibaresine yer vermemiştir.<sup>49</sup> Sîre müelliflerinden *İbn İshâk* (150/767) ise bu ibareye yer vermekle birlikte, rivayeti *senedsiz* olarak nakletmiştir.<sup>50</sup>

Aralarında *İbn Hazm*'in de bulunduğu kimi âlimler, rivayet zincirindeki *kopukluk* sebebiyle bu rivayetin delil kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir.<sup>51</sup> Fakat pekçok ilim erbâbı ise bu hadisin/mektubun gerek muhaddisler, gerek siyer/megazî müellifleri ve gerekse fukaha arasında *şöhret bulduğunu*, ayrıca ümmet içinde *hüsn-i kabul (telakkî-i bi'l-kabûl)* gördüğünü, öte yandan *İmam Zuhri*'nin bu mektubu Amr b. Hazm'ın torunundan *vicâde* yoluyla aldığını gerekçe göstererek, isnadın ve metnin muteber olduğunu savunmuşlardır. Hatta

\*) *İshâk b. Râhûye*'nin *Müsned*'inde naklettiği bu rivayeti, *İbn Hacer*'e ait *el-Metâlibu'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniyye*, (thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 1407/1987), I, 28 (nr. 91)'de bulabildik. Ama *İbn Hacer* isnadı muhtasar verdiği için yukarıdaki tabloda *İshâk b. Râhûye*'nin ravilerini ayrıntılı gösterme imkanı bulamadık.

48) *İmam Mâlik*, *Muvatta'*, Kur'an I; *Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî*, *Musannef*, I, 341, *Ebû Davud*, *Merâsîl*, s. 121-122 (nr. 92-94); *İbn Ebî Davud*, *Mesâhif*, s. 185-186; *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 312; *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 121-122, II, 285; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 87, 309, IV, 89.

49) *Nesâî*, *Sünen*, Kasâme 46 (nr. 4868).

50) *İbn Hişâm*, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, IV, 183-184 (*İbn İshak*'dan naklen).

51) *Zahirî fakihî İbn Hazm*, *mürsel* olduğu gerekçesiyle bu hadisi reddetmiştir. Bkz. *el-Muhallâ*, I, 82.

bütün bu gerekçelere binaen bu rivayetin sıhhatini tartışmaya mahal kalmadığını, dolayısıyla isnaddaki *irsâl/inkıta* gibi kusurun önemsiz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>52</sup> Bu bağlamda *Ya'kûb el-Fesevî*'nin (277/890) şöyle dediği nakledilmiştir: “Hz. Peygamber’den menkûl mektuplar arasında Amr b. Hazm mektubundan daha sahih olanını bilmiyorum. Zira sahabeden sonra ümmet, bu mektuba müracaat ederek görüşlerini ona bina etmişlerdir.”<sup>53</sup>

Medine, Irak ve Şâm bölgesindeki fakihlerin görüşlerinin bu mektuba ait hükümlerle örtüştüğüne dikkat çeken *İbn Abdilber* ise, konuya ilişkin ümmetin icma ettiği hükümlerden birisinin de “*Kur'an'a ancak abdest üzere tâhir olanlar dokunur*” görüşü olduğunu dile getirmiştir. Bu cümleden olarak *İshâk b. Râhûye*'nin şu sözünü de kaydetmiştir: “*Hiç kimse, mushafı abdestli (mutavaddı) olmadıkça eline alıp okumasın.*” Öte yandan *Süfyan es-Sevrî*, *Evvâî*, *Ebû Hanife*, *Mâlik*, *Şâfiî*, *İbn Hanbel*, *Ebû Sevr* ve *Ebû Ubeyd* gibi imamların da bu görüşte olduğunu söyleyen *İbn Abdilber*, bundan başka *Sa'd b. Ebî Vakkâs*, *İbn Ömer*, *Tâvûs*, *Hasen el-Basrî*, *Şa'bi*, *Kâsım b. Muhammed*, *Atâ b. Ebî Rabâh* gibi sahabe ve tâbiîn âlimlerinden aynı görüşü destekleyen haberler nakledildiğini belirtmiştir.<sup>54</sup>

Her ne kadar bu rivayetin/mektubun *Ömer b. Abdilaziz* (101/720) ve *Zuhrî* (124/742) tarafından gündeme getirildiği, tâbiîn döneminden sonra şöhret bulduğu ve bazı fakihlerin buna itimat ederek amel ettikleri konusunda nakiller bulunsa da, bütün bunlara dayanarak rivayetin sıhhatine hükmetmek doğru olmasa gerekir. Kanaatimizce yukarıdaki gerekçelerin tahlili ve özellikle hadisin isnad ve metin yönünden tetkik ve tenkidinin yapılmasına ihtiyaç vardır.

Daha önce bu hadisin muttasıl olarak rivayet edilen vecihlerinin - *Süleyman b. Erkam*'ın *mecrûh* ravi olması ve *teferrüdü* sebebiyle- sahîh olmadığını ve bu mektubun her halükârda Amr b. Hazm'ın torunu Ebû Bekr b. Muhammed tarafından *mürsel* olarak rivayet edildiğini ifade etmiştik. Ebû Bekr'den sonra ise ravilerin sayısında *çoğalma (şöhret)* görülmektedir. Hem bu ravilerin pek çoğu, *Sahîhân*'da hadisleri bulunan *güvenilir kimseler* olduğu için, ayrıca burada *cerh* ve *ta'dîl* durumlarını tartışmayacağız. Burada Ebû Bekr'in bu rivayeti *mürsel* olarak nakletmesine ve mektubu *vicâde* yoluyla alıp almadığı hususuna temas edeceğiz. Her iki illetin durumunu ve rivayete yansıyan yönünü tavzih edebilmek için mektubun tarihçesine ve Amr b.

52) Bkz. İbn Hibban, *Sahîh*, s. 74 (nr. 192-193); Hâkim, *Müstedrek*, I, 397, III, 485; Beyhakî, *Sünen*, IV, 90; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 22; İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 455.

53) Zehebi, *el-Mizân*, II, 202; İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 455.

54) İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 397-400. Fakat İbn Abdilber'in zikrettiği şahısların bazılarının bu görüşte olmadıklarını tesbit etmekteyiz. Bu hususa aşağıda temas edeceğiz.



Hazm'dan torununa ulaşan rivayetin zincirine bir göz atalım.

Amr b. Hazm, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinde henüz küçük yaşta bir sahabî idi. Onun Hendek harbinden itibaren savaşlara katılmasına izin verildiği ve onsekiz yaşlarında iken Negrân halkına muallim ve zekat memuru olarak gönderildiği nakledilir. *İbn İshâk*, Negrânlılar'ın müslüman oluşunun ve ardından Amr b. Hazm'ın gönderilişinin Hz. Peygamber'in vefat edeceği senede yani 10/632'de vuku bulduğunu haber vermektedir. *İbn Sa'd* da Amr b. Hazm'a verilen mektubun kâtipliğini Übey b. Ka'b'ın yaptığını söylemiştir. Bazı kaynaklar, Amr b. Hazm'ın Hz. Ömer'in hilafeti döneminde vefat ettiğini haber vermekte ise de, diğerleri bunun tutarsız olduğunu, zira onun Muâviye dönemini idrak ettiğini ve takriben 50/670 senesinde vefat ettiğini bildirmişlerdir.<sup>55</sup>

Amr b. Hazm'ın oğlu Muhammed (63/683) ise *tâbiîdir*. Her ne kadar Ebû Nu'aym ve İbrahim b. Münzir gibi müellifler onun Hz. Peygamber'i gören küçük sahabîlerden birisi olduğunu ifade etmişler de, bu görüşe itibar edilmemiştir.<sup>56</sup> Zira onun Negrân'da doğduğu haberi daha tutarlı bulunmaktadır. *İbn Sa'd* onun az hadis nakleden *güvenilir* ravilerden olduğunu söylemiştir. İbn Hibban da onu sika raviler arasında tanıtmıştır.<sup>57</sup> Onun Kütüb-i Sitte'de sadece Nesâî'de biricik hadisi bulunmaktadır ki, bu da konumuzla ilgili rivayettir.

Amr b. Hazm'ın torunu Ebû Bekr (120/738), *tâbiînden* olup Kütüb-i Sitte'de hadisleri bulunan bir ravidir. Aynı zamanda dönemin meşhur fakihlerinden sayılan Ebû Bekr, Medine'de doğmuş ve yine orada vefat etmiştir. *Halife Ömer b. Abdilaziz* tarafından Medine kâdısı ve idarecisi (vali) olarak görevlendirilmiş ve uzun süre bu vazifeyi ifa etmiştir. Bu arada halife *Ömer b. Abdilaziz*'in ondan sahabe ya da tâbiînden duyduğu hadis ya da hükümleri yazıya dökmesini istediği nakledilir.<sup>58</sup> İşte Amr b. Hazm

55) Bkz. İbn Hişâm, *es-Sıra*, IV, 184 (İbn İshak'tan naklen); İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, I, 267; İbnu'l-Esir, *Üsdül'l-Gâbe*, (Daru İhyâi't-türâs, Beyrut tsz.), IV, 98-99; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 265-270; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 293.

56) Mezkûr müellifler, onun Hz. Peygamber'in vefatından iki sene önce doğduğuna dair haberlere de yer vermişlerdir. Bkz. İbnu'l-Esir, *Üsdül'l-Gâbe*, V, 327; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 444; a. mlf., *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 370.

57) İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 269, V, 69-70; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, III, 1374-1375; İbnu'l-Esir, *Üsdül'l-Gâbe*, V, 327; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 370; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 76.

58) İbn Sa'd, Ömer b. Abdilaziz'in Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a şöyle yazdığını kaydeder: "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden bulabildiğin kadarını tesbit et. Ayrıca Amra bint Abdirrahman'dan da işittiğin hadisleri bana yaz. Çünkü ben, ilmin ve ilim ehlinin ortadan kaybolmasından endişe ediyorum." Burada İbn Sa'd, Ebû Bekr b. Muhammed'in Amra bint Abdirrahman'dan naklettiği hadislerden de bir kaç tanesini nümune olarak vermektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 387, V, 342-346, 357, VIII, 480-481.

mektubunun gündeme gelmesi de bu tarihlere tekabül etmektedir. Nitekim Ömer b. Abdilaziz'in teşviki üzerine İmam Zuhrî Medine'ye gelerek Ebû Bekr'den dedesine ait olan bu mektubu kendisine nakletmesini ister. Ebû Bekr de ona bu mektubu ve Amra bint Abdirrahman<sup>59</sup>, Kâsım b. Muhammed<sup>60</sup> gibi ravilerden işittiği hadisleri aktarır.<sup>61</sup> Bu faaliyetler, aynı zamanda resmî tedvîn döneminin ilk örneklerindedir.

Amr b. Hazm, takriben 50/670 senesinde vefat etmiştir. Oğlu Muhammed ise 63/683'te -elli üç yaşında- vefat etmiştir. Vefat tarihi 120/738 olan Ebû Bekr ise dedesi Amr'la görüşmemiştir. Hatta babası Muhammed'in vefatı esnasında Ebû Bekr'in on yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir. Mektubun rivayet sahasına çıkarıldığı tarih ise, Ömer b. Abdilaziz'in (101/720) hilafeti dönemine tekabül etmektedir. Buna göre, Ebû Bekr b. Muhammed'in mektubun aslını tamamen şifâhî olarak alması ve nakletmesi, tarihî yönden oldukça uzak bir ihtimaldir. Onun mektubu daha sonraları kayda geçmeye çalıştığı düşünülürse, arada büyük bir zaman aşımının bulunması sebebiyle, dedesi vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nisbet ettiği metinlerde şâibeli hususların vukuu kuvvetle muhtemeldir. Bu ise, mektuptaki ifadelerin büyük ekseriyetinin Ebû Bekr'in kompoze ettiği bir metinden ibaret olabileceğini hatıra getirmektedir. Nitekim yaptığımız tetkikler neticesinde şu ince ayrıntıya muttali olduk: Ebû Bekr'in yanında olduğu iddia edilen ve Zuhrî'nin *vicâde* yoluyla naklettiği söylenen bu mektup, *orijinal nüsha değildir*. Hatta Ebû Bekr'in elinde olduğu söylenen nüsha, *mektubun aslından istinsah edilen metin* de değildir. Çünkü mektubun aslı hakkında Ebû Bekr'in oğlu Abdullah'a (135/753)<sup>62</sup> sorulduğunda, bunun çok önceleri zâyî olduğunu söylemiştir.<sup>63</sup> Buradan Ebû Bekr'in dedesine ait bu mektubu orijinal nüshadan nakletmediği ve Zuhrî'nin bunu *vicâde* yoluyla almadığı hususu netlik kazanmaktadır. Nitekim daha sonra temas edeceğimiz mektup metinlerinin muhtevasına ilişkin bazı ihtilaflardan da *vicâde* yoluyla nakledilmediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Geriye şu ihtimal kalmaktadır ki; Ebû Bekr, babası Muhammed'den, o

59) Amra bint Abdirrahmân b. Sa'd b. Zürâre (~100/719), Hz. Âişe'nin hadislerini en iyi bilen ve nakleden tâbiüdür. Kütüb-i Sitte'de rivayetleri vardır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 480; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 750.

60) Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sıddîk (106/725), Tâbiîn döneminde Medine'de yetişen en meşhur fakihlerindedir. Kütüb-i Sitte'de hadislerin bulunan Kâsım, sika ravilerdendir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 451.

61) Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 387, V, 342-346, 357, VIII, 480-481; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 38-39.

62) Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (135/753), Kütüb-i Sitte'de hadisleri bulunan güvenilir ravilerdendir. Ayrıca o, İmam Mâlik'in hadis aldığı hocalarından birisi olup babası kanalıyla sözkonusu mektubu nakleden şahıstır. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 297.

63) Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 39.

da babası Amr b. Hazm'dan mektuba ait bilgileri pek âlâ şifahî olarak almış olabilir. Fakat bu görüşe katılabilmek için geçerli bir gerekçe yoktur. Çünkü isnad ve metin yönünden bu hükmü iskât eden gerekçeler ağır basmaktadır. Özellikle mektubun metninde birçok yönden göze çarpan tutarsızlıklar ve şâibeli durumlar vardır. Bütün bunları rivayet ve dirayet yönünden izah etmek ise mümkün olmadığı gibi, izale etmek de imkansızdır. Bu husustaki illetlerden bazılarını irdeleyelim.

Bu mektuba ait metinlerin, özellikle zekata tabi malların nisap miktarları başta olmak üzere, diyet bahislerini ve muhtelif hükümleri ihtiva ettiği gözlenmektedir. Ancak metindeki ibareler dikkatli incelendiğinde, sanki bunların Hz. Peygamber'in sözleri olmaktan daha çok, fakihlerin ibarelerine benzediği ve özellikle ahkâm yönünden fikhî tabirlerle örtüştüğü görülmektedir. Her ne kadar içlerinde Hz. Peygamber'in sözü olabilecek mahiyette cüz'î bazı ibareler bulunsa bile, ekseriyet itibariyle bunu fukahanın fikhî hükümlerini yansıtan ibarelerine benzetmekteyiz.

Metin yönünden dikkatimizi çeken hususlardan bir diğeri şudur: Mektubun bütünü göz önüne alındığında, normal kitap ebadıyla üç ya da dört sahife miktarında uzun bir metin karşımıza çıkmaktadır. Böylesi uzun bir mektubun Hz. Peygamber tarafından yazdırılmış olması şâibeli bir husustur. Öte yandan müslümanlığı yeni kabul eden ve dînin temel prensiplerinden habersiz olan ve üstelik Kur'an adına bir çok şeyle alakaları bulunmayan bir topluluğa gönderilen mektupta "*Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur*" şeklinde bir hükmün bulunmasını Hz. Peygamber'in davet metodu ve İslam'ın tedric prensibiyle te'lif etmek de mümkün olmamaktadır. Nitekim Nocrân halkının müslümanlığı kabulü ve Amr b. Hazm'ın onlara gönderilişinin Hz. Peygamber'in vefat edeceği seneye tekabül ettiğine dikkat çekmiştik. Bundan başka Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ın mushaf haline getirilmediği ve yeni müslüman olan bir toplulukta Kur'an nüshalarının henüz yaygın olmadığı düşünüldüğünde, böyle bir mektupta Kur'an'a abdestsiz dokunmayı yasaklayan Peygamberî bir emrin bulunabileceğine ihtimal vermek zordur.

Hem Kur'an'a tâhir olmayan kimselerin dokunmasını yasaklayan bu ibare, mektubun diğer hükümleri arasında öncesiyle ve sonrasıyla tamamen alakasız bir cümle olarak dikkatimizi çekmekte; sanki askıda kalmış bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise kanaatimizce mektuptaki birçok ibarenin araya sokuşturulmuş olduğunun bir göstergesidir.

Öte taraftan Amr b. Hazm mektubunu nakleden müelliflerin metinlerinde ciddi bir mutabakat yoktur. Mesela *İbn İshak* gibi megazî müelliflerinin naklettiği metinlerde, diyet gibi ahkâm konuları bulunmamaktadır. Fakat muhaddislerin yer verdiği rivayetlerde bu hükümlerin tafsilatıyla anlatılmış olduğunu görmekteyiz. Keza muhaddislerin rivayetinde bulunmayıp da megazî müelliflerince nakledilen farklı birçok husus vardır. Üstelik *İbn Hibban* ve

*Hâkim* gibi muhaddislerin *sahih* isnadla tahriç ettiklerini söyledikleri metinlerde de tam bir mutabakat yoktur. Hatta *Nesai*'nin kaydettiği mektup metninde, “*Kur'an'a ancak tâhir olan dokunur*” cümlesi bulunmadığı gibi, diğer konulardaki hususlar ise *İbn Hibban*, *Hâkim* ve *Beyhaki*'nin metinleriyle örtüşmemektedir. Dahası *Nesai*'nin iki vecihten tahriç ettiği mektup metninde de bazı farklılıklara şahit olmaktayız.<sup>64</sup> Her ne kadar bu farklılıklardan cüz'î bazılarını, ma'nen hadis rivayetinden kaynaklanan ihtilaflarla izah etmeye çalışsak bile, metinlerin bütünü göz önüne alındığında, bu tür gerekçelerle dahi izahı mümkün olmayan pek çok şâibeli hususun bulunduğunu görmekteyiz. Buradan mektubun *sahih* ve *muteber* olduğunu yahut *vicâde* yoluyla nakledilmiş bulunduğunu söyleyen ilim erbabının görüşlerinin tutarlı olmadığını bir kez daha hatırlatarak, *Dârimî*'nin şu tesbitine yer verelim. Bu mektuptan sadece üç cümlelik bir pasaj nakleden *Dârimî*, rivayetin akabinden şöyle demiştir: “Bu ibareler sanki Ebû Bekr b. Muhammed'in Ömer b. Abdilaziz ile mektuplaştığı ifadelerle benzemektedir.”<sup>65</sup>

Bütün bunlara ilave olarak şu hususun bilinmesinde fayda mülahaza ediyoruz: Özellikle *tâbiîn döneminde* başlayan ve sonraki dönemlerde devam eden çalışmalardan birisi de, *dinî delillerin araştırılması ve tesbit edilmesi* hususudur. Gerek *Ömer b. Abdilaziz*'le başlayan *resmî tedvin faaliyeti*, gerekse *mezhep imamlarının* üstün gayretleriyle ikinci asırdan itibaren şekillenen *İslam fikhî ve metodolojisi sahasındaki çalışmalar*, sonraki dönemlere de damgasını vurmuş önemli faaliyetlerdir. O dönemde *kitap ve sünnette*, hakkında delil sıkıntısı çekilen konulardan birisi de, *Kur'an'a abdestli dokunulup dokunulamayacağı* meselesi idi. Ebû Bekr b. Muhammed'in *mürsel* olarak naklettiği mektupta ise “*Kur'an'a ancak tâhir/temiz olan dokunur*” ibaresine yer verilmesi, sanki bu konudaki delil sıkıntısını gidermeye matuf bir gayret olsa gerektir. Dolayısıyla *müdreç* olduğuna kanaat getirdiğimiz bu ibare, Hz. Peygamber'e nisbet edilmekte ve delil olarak kullanılmaktadır. Hatta bu ibarenin delâlet ettiği mânâlardan sadece abdestle ilgili yönü ele alınarak, neticede “*Kur'an'a ancak abdestli olan dokunur, abdestsiz dokunmak haramdır*” hükmüne gidilmektedir.

Oysa Kur'an'a abdestli dokunmakla alakalı Hz. Peygamber'e nisbet edilen *sahih* bir söz bulunsaydı, bunu ilk etapta sahabenin nakletmesi ve *muteber* isnadlarla gelmesi gerekirdi.<sup>66</sup> Oysa konuya ilişkin delil olarak öne

64) Mesela *Nesai*'nin diyet konusundaki ifadelerden birisinde “İki göz için tam diyet gerekir” denilmesine mukabil, diğerinde “Bir göz için yarım diyet gerekir” denilmiştir.

65) *Dârimî*'nin mektubu ait metinden naklettiği üç cümle ise şöyledir: “*Kur'an'a ancak tâhir olan dokunur. Nikâh gerçekleşmeden önce talak olmaz. Köle satın alınmadan önce âzad edilmez.*” Bkz. *Dârimî, Sünen*, Talak 3 (nr. 2183).

66) Bu arada konuyla ilgili daha önce tahlil ettiğimiz rivayetlerin *sahih* ve *muteber* isnadlarla gelmediğini bir kez daha hatırlatarak, burada yaptığımız değerlendirmelerin

sürülen mektuptaki bu ibare, gerek isnad, gerek metin yönünden illetli olup, Negrân halkına yönelik bir emirnâme içinde yer alması hususu ise şâibelidir. O halde Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenen ve bütün müslümanları ilgilendirebilecek emir ya da yasak belirten böyle bir ibare, neden sahabein çoğunlukta olduğu Medine gibi bir beldede daha açık ve net yollarla bilinmiyor da, Negrân'a gönderilen mektupta var olduğu iddia ediliyor?<sup>67</sup> Hem bu mektubun kâtipliğini yapan Übey b. Ka'b'dan da Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğuna dair herhangi bir rivayet gelmemiştir. Üstelik bu mektubu, Hz. Peygamber'i görmemiş, sahabî olan dedesiyle mülâki olmamış bir şahsın dışında nakleden başka kimse de yoktur. Öte yandan Negrân halkından da bu mektubun içeriği konusunda veya abdestle ilgili ibare hakkında haber veren kimse bulunmamaktadır. Doğrusu Ebû Bekr b. Muhammed'in mektupta bulunduğunu belirttiği Peygamberî emir ya da ibareler, gerek tarihî yönden, gerek sahabe ve büyük tâbiîlerin hadis naklindeki titizliği yönünden ve gerekse İmam Malik gibi müçtehidlerin görüş ve içtihadlarını dayandırdığı Medine halkının ameli/uygulamaları yönünden izahı kâbil olmayan bir nakildir. Böyle bir müşkil ise, metnin *müdreç* olduğunu ifade etmekten başka türlü izah edilemeyeceği kanaatindeyiz.

Diğer taraftan muhaddis ve fakihlerin, selevin bazı ahkâm konusunda bu mektubu esas alarak muktezâsınca amel ettiklerini ifade ile, ümmetin bu mektubu "*telakki-i bilkabûlde*" bulunmalarını gerekçe göstermeleri ve hatta bütün bunların mektubun sened ve metin yönünden sihatinin bir göstergesi olduğunu söylemeleri ise, isabetsiz bir değerlendirmenin sonucudur. Fakihlerin bu mektubun hükümlerini delil almada icmâ ettikleri haberi ise, hakikati yansıtmamaktadır. Her ne kadar mektubun içinde genel durumu itibariyle diyet ve zekatla ilgili tutarlı hükümler bulunduğu gözlenirse ve bunlardan bazıları hakkında mezheplerin icmâî sözkonusu olsa bile, aynı mektubun diğer birçok hükümlerinin dört mezhepten bazılarına göre delil alınmadığına da şahit olmaktadır. Mesela, mektuptaki develerin zekatına dair nisap miktarını belirten ibareleri, dört mezhepten bazıları delil olarak kabul ederken, bazıları reddetmiş ve başka rivayetleri delil almıştır. Nitekim Hanefî fakihlerinden değerli muhaddis *Tahavî* (327/939), zekat bahsiyle ilgili olarak bu mektuptaki

Amr b. Hazm mektubuna nisbet edilen mezkûr ibarelere yönelik olduğunu belirtelim.

67) Burada İmam Mâlik'in delil aldığı Medinelilerin ameli görüşünü hatırlamak mümkündür. Öte yandan her ne kadar mektubun ravisi Ebû Bekr b. Muhammed, Medine'de yaşamış ravilerden olsa da, Kur'an'a abdestli dokunmanın gereğini ifade eden böyle bir ibare ya da uygulama, diğer Medineliler tarafından haber verilmemiştir. Eğer böyle bir haber ya da uygulama bulunsaydı, bu husus İmam Mâlik'in delilleri arasında yer almış olacaktı. Ne var ki, İmam Mâlik ve başkaları böyle bir şeyden hiç bahsetmemiştir.

hükümleri, mezheplerin esas aldığı görüşler açısından ele alarak tartışmıştır.<sup>68</sup>

Ümmetin gerek mezkûr mektupta yer verilen hükümler üzerinde, gerekse abdestsiz Kur'an'a dokunulmayacağı hükmünde icmâ ettiklerini söyleyen âlimlerin bu tesbiti ise, böyle bir icmâin şartlarına uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmediği ve hangi delilden yola çıkıldığı vs. gibi hususlarda şâibeli olduğundan uzun yollu tartışma götüreren bir meseledir. Bunun ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ama şu var ki, konumuzla ilgili rivayetlerin mezhepler katında delil kabul edilmesini, bu rivayetlerin de sıhhati için yeterli bir sebep ya da gerekçe olduğunu ifade edenler, bu değerlendirmelerini ekseriyet itibarıyla mezhep taassubu içinde ortaya koymuşlardır. Nitekim yukarıda da arzettiğimiz gibi, en kuvvetli delil olarak dayanılan Amr b. Hazm mektubundaki ibarelerin bir çoğunun *merfû* olması şâibelidir. Çünkü bu metin, fakihlerin üslup ve ifadelerine benzeyen pek çok *müdreç* cümleleri ihtiva etmektedir. Bu tür delillerin mezhep taassubuyla kabul ya da reddedilmesi ise, sübjektif olmaktan ve isabetsiz neticelere yol açmaktadır. Nitekim bazı mezhep imamlarının bu rivayeti -hatta bu, bir başka hadis de olabilmektedir- delil alıp almamaları, istidlâl metodu ve hüküm istinbatında esas aldığı kriterler tam olarak araştırılmadan, arkadan gelen bazı fakihler, dikkat çekici bir şekilde kendi mezhebi lehine bulduğu bir hadisi -ki bu hadis, delil alma konusunda elverişli olsun ya da olmasın- muteber görmeye çalışarak sıhhatine hükmetmiş ve hatta bu mevzuda tekellüflü yorum ya da yöntemlere başvurmuşlardır.<sup>69</sup> Bunun bütün fikhî meselelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. Ama bilinen bir gerçek var ki, birçok fakih ya da muhaddisin, kendi mezhebi lehine uygun buldukları delili, muteber olmasa bile savundukları ve başka mezhebin esas aldığı delili, muteber olsa bile çürütmeye çalıştıkları vâkidir.<sup>70</sup> *O halde ahkâma yönelik*

68) Bkz. Tahâvî, Şerhu Maâni'l-âsâr, (Daru'l-kütüb, Beyrut 1987), IV, 373-379.

Burada Tahâvî'nin Amr b. Hazm'a nisbet edilen mektuptaki develerin zekatıyla ilgili farklı vecihlerden gelen farklı metinleri kaydettiği ve ahkâm yönünden Hanefî mezhebiyle diğer mezheplerin görüş ve delillerini tartıştığı dikkat çekecek niteliktedir.

69) Özellikle mezhep imamlarının Kur'an'a abdestsiz dokunmayı yasaklayan delillerin kesinlik arzetmemesi sebebiyle, bunun mutlak surette haram olduğuna dair kesin ve net hüküm beyan etmedikleri, ancak "caiz olmaz/uygun olmaz" şeklinde bazı zannî hüküm belirten ibarelere yer verdikleri, fakat daha sonraki fukahânın mezkûr rivayetleri muteber olduğunu ve kat'î hüküm ifade ettiğini savunarak, abdestsiz Kur'an'a dokunmanın hükmünü haram mertebesinde gördükleri de dikkat çekicidir. Bu gibi hususların detaylı olarak fıkıhçılar tarafından da incelenip aydınlatılmasını arzu ederiz.

70) Yeri gelmişken burada Tacuddîn es-Subkî'nin (771/1370) naklettiği şu haberi kaydedelim: Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (438/1046), Şâfî mezhebinden olmasına rağmen, mezhebe bağlı kalmadan sahih hadislerle dayanan el-Muhîr adında bir fıkıh kitabı telif eder. Bu kitabı tetkik eden muâsır Beyhakî, müellifine takdîrîkâr ifadeler içeren uzun bir mektub yazar. Mektubunda; hadis sahasındaki en büyük arzusunun ilk başta rivayetlerin sahihliğini sakiminden ayırmak olduğunu ifade eden Beyhakî, devrindeki bazı âlimlerin, meseleler karşısında bildikleri hadislerin sadece metnine

*delillerin, mezhep taassubundan ve mezhebe yönelik propaganda malzemesi olarak kullanılmasından âzâde olarak ele alınmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca hadislerden hüküm istinbat etmede fıkhıta otorite olmanın yanı sıra, hadis nakkâdı/münekkidi olmak da gerekmektedir.*

Konumuza kalan yerden devam edecek olursak; Amr b. Hazm mektubuyla ilgili gerek sened, gerek metin tenkidi yönünden yaptığımız tahliller sonucunda, metindeki ibarelerden Hz. Peygamber'e nisbeti mümkün olmayan kısımların bulunduğu, özellikle muhteva yönünden metnin, Hz. Peygamber'in sözü olmaktan daha çok, fakihlerin ibarelerine benzediği, bu ise aynı zamanda Medineli meşhur fakih olan Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın dedesine ait mektubu kendi üslubuna göre şekillendirerek kompoze etmiş olabileceğini hatıra getirmektedir.

Bu arada Amr b. Hazm'a ve diğer sahabilere nisbet edilen rivayetlerin metninde sözkonusu olan "tâhir" ibaresinin tahliline temas edelim ve konuyla ilgili sahabe sözü ve uygulamalarıyla birlikte diğer bütün rivayetlerden ulaştığımız netice üzerinde duralım.

### Hadisteki "Tâhir" Kelimesinin İfade Ettiği Mânâ ve Hüküm

"Kur'an'a temiz (tâhir) olan dokunur/dokunsun" mânâsındaki hadislerin sened yönünden muteber olmadığını ve özellikle ahkâm konusunda bu tür hadislerden haram ya da *farz/vâcib* şeklinde bir hüküm çıkarmanın doğru olmadığını belirtmiştik. Ayrıca hadisin metin yönünden de abdestli kimselere delâlet edip etmediği hususunu tahlil edelim.

"Tâhir" lafzı, "temiz/temiz olan" mânâsına gelen "müşterek" bir lafızdır. Müşterek lafızların karakteristik özelliği ise, birden fazla mânâyı delalet etmeleridir. Hadisteki "tâhir" lafzının başlıca şu dört anlamda kullanıldığı görülmektedir:<sup>71</sup>

(lafza) göre hüküm vermelerinden ve te'vil edemeyecekleri bir hadis gösterilse, eskilerin kitaplarına bakarak o hadisin illetli olduğunu söylemeye kalktıklarından yakındır. Hadis ilmini iyi bilseler, rivayetin sahîhini sakîminden tefrik ederler; görüşlerine uygun da olsa, delil saydıkları birçok hadisten vazgeçerler; hem zaif ve mechûl ravilerin hadisleriyle amel etmeme hususunda mezheplerine değil, hadis imamlarına uyarlardı, diyen Beyhakî, devrindeki bazı muhaddis ve fakihlerin hadisleri kendi görüşlerinin isbatı sadedinde kullanmalarına rağmen, gerçek bir hadisçi için lüzumlu olan tenkit ameliyesine sahip bulunmadıklarına dikkat çekmektedir. Üstelik onların delil aldıkları zaif bir hadise karşı sahîh bir hadis getirildiği zaman te'vile kaçmak zorunda kalmalarına bir anlam veremediğini ifade eden müellif, hadis tenkidinde vukûfu olmayan âlimlerin ne kadar çok hadis bilseler de, hadislerle hüküm vermede hataya düşebildiklerini anlatmak ister. Bkz. Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye el-Kubrâ*, (Daru İhyâi'l-Kütüb, Beyrut 1976), V, 78.

71) İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 146; Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, I, 207; Mubârekfûri,

1) Mü'min kişiye "tâhir" denir. "Müşrikler bir pislikten (neces) ibarettir."<sup>72</sup> ayetinden ve "Mü'min pis (necis) olmaz"<sup>73</sup> hadisinden yola çıkan âlimler, "tâhir" lafzıyla burada mü'min kimsenin kastedebileceğini söylemişlerdir. Buna göre hadise verilecek mânâlardan birincisi şöyle olur: "Kur'an'a ancak mü'min kimse dokunur."

2) "Tâhir", "hades-i ekber" denilen cünüplük ve âdet halinden beri olanlar hakkında da kullanılır. Nitekim "Cünüp iseniz tastamam yıkanın (boy abdesti alın)"<sup>74</sup> ayetinde bu ibarenin emir kipi kullanılmaktadır. Buna göre hadise verilebilecek ikinci mânâ şöyledir: "Kur'an'a cünüp olmayan dokunur."

3) "Tâhir" in diğer bir mânâsı, hades-i asgardan (abdestsizlikten) beri olan, yani abdestli kimse demektir. Buna delil olarak şu hadisleri zikredebiliriz:

Sahîhân'da Muğîra b. Şu'be'den nakledilen bir haberde bildirildiği üzere, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) abdest almakta iken gören Muğîra, mestlerini çıkarmak için eğildiğinde Rasûlullah (s.a.v.) ona mâni olarak "Bırak onları! Çünkü ben onları tâhir (abdestli) iken giydim." buyurmuş ve mestlerini çıkarmaksızın üzerine meshetmiştir.<sup>75</sup>

Buharî'nin (256/870) Ebû Hureyre'den, Müslim'in (261/874) Mus'ab b. Sa'd b. Ebî Vakkas'dan tahriç ettiği merfû rivayetlerden birisi şöyledir: "Tuhûr (abdest) olmadan namaz olmaz. Henüz taksim edilmemiş ganimet malından alınan şeylerle (ğulûl) sadaka olmaz."<sup>76</sup>

Tirmizî (279/892), Ebû Davud (275/888) ve İmam Ahmed'in (246/860) Enes b. Mâlik'ten naklettiği haber ise şöyledir: "Rasûlullah (s.a.v.) tâhir (abdestli) olsun ya da olmasın her namaz için abdest alırdı."<sup>77</sup>

4) Bedeninde necaset bulunmayan kimseye yahut nesneye de şer'an "tâhir/temiz" denilmiştir. Buna göre hadisin mânâsı şöyle olur: "Kur'an'a bedeninde yahut elbisesinde necaset bulunmayan temiz kimse dokunur"<sup>78</sup>

Tuhfetu'l-Ahvezî, I, 456. "Tâhir" ibaresinin hadislerde kullanıldığı mânâlar hakkında ayrıca bkz. A. J. Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Mufehras li Elfâzi'l-Hadis en-Nebevî (Concordance)*, IV, 30.

72) Tevbe 9/28.

73) Buharî, Gusl 23-24 (nr. 283-285), Müslim, Hayz 115-116 (nr. 371-372).

74) Maide 5/6.

75) Buharî, Vudû 49 (nr. 206); Müslim, Tahâre 79-80 (nr. 274).

76) Buharî, Vudû 2 (nr. 135); Müslim, Tahâre 1 (nr. 224).

77) Tirmizî, Tahâre 44 (nr. 58); Ebû Davud, Tahâre 25 (nr. 48); Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 225.

78) Şevkânî, bu konuda İbnü'l-Vezîr'den (Muhammed b. İbrahim ö. 840/1436) şu yorumu nakleder: "Mümin necis (pis) olmaz" hadisinden anlaşılan o ki, "tâhir" lafzının hades-i ekber ve asgardan arınmış kimse üzerine ıtlakı, hakikî ve mecazî mânâda uygun olmadığı gibi, lugat yönünden de tutarlı olmasa gerektir. Çünkü mümin, daima tâhirdir.



Oysa “Kur'an'a temiz (tâhir) olan dokunur” hadisini delil alan âlimler, -her ne kadar bu rivayetlerin delil alınması tartışmalı olsa da- metindeki “tâhir” kelimesini, sadece “abdestli kimse” mânâsına hamlederek, buradan hareketle “Kur'an'a abdestli dokunmak şarttır” hükmüne kail olmuşlardır. Halbuki “tâhir” kelimesinin “müşterek” bir lafız olması ve yukarıdaki mânâlardan hangisine delalet ettiği konusunda kesin ve açık bir karine bulunmaması sebebiyle, mezkûr hadise böyle bir mânâ vermek de tartışmaya açık bir husustur. O halde metindeki “tâhir” ibaresinin hangi mânâyâ delalet ettiği beyan edilmedikçe veya herhangi bir karîne bulunmadıkça, hadisin muktezasına göre amel edilmesi uygun görülmektedir.<sup>79</sup>

### C. SAHABE SÖZÜ VE UYGULAMALARI

Kur'an'a abdestli dokunulup dokunulmayacağı hususunda Sahabeden de bazı söz ve uygulamaların bize intikal ettiği haber verilmektedir. Şimdi bunları görelim.

#### 1. Sa'd b. Ebî Vakkas'dan Nakledilen Haber

*İmam Mâlik* (179/796), *İbn Ebî Davud* (316/929) ve *Beyhakî* (458/1066), *Mus'ab b. Sa'd b. Ebî Vakkâs*'dan şu haberi nakletmişlerdir: “Babam Sa'd'ın huzurunda Mushaf'ı elimde tutmakta idim. O esnada zekerim kaşındı ve ben de elimi zekerime götürdüm. Babam bana “Galiba zekerine dokundun?” dedi. Ben “Evet” deyince, “O halde kalk abdest al!” dedi. Ben de abdest alıp geldim.”<sup>80</sup>

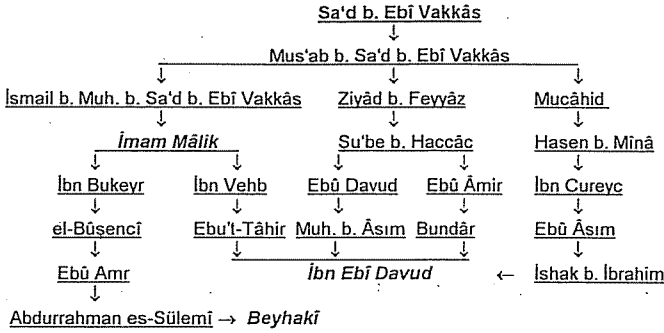
Bu rivayetin sened şeması şöyledir:

---

Dolayısıyla “Kur'an'a tâhir olan dokunur” hadisinin hüküm yönünden cünüp, hâiz, abdestsiz veya bedeninde necaset olan kimseyi kapsamı uygun değildir.” Bkz. *Neylu'l-Evtâr*, I, 205-206. *Tirmizî* şârihi *Mubârekfûri* ise şu kanaattedir: “Bana göre racih olan görüş, ekser fukahânın kabul ettiği görüştür. Çünkü bu, aynı zamanda Kur'an'a gereken ta'zîm ve ikramı da tazammun etmektedir. Hadisteki “tâhir” ibaresinden tercih edilecek en uygun mânâ ise abdestli kişidir. Zira “tâhir” kelimesi, gerek fert bazında, gerekse kâmil mânâda abdestli kişi hakkında kullanılmaktadır.” *Mubârekfûri*, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 456.

79) Bu konuda geniş bilgi için bkz. *İbn Hacer*, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 146; *Şevkânî*, *Neylu'l-Evtâr*, I, 207; *Mubârekfûri*, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 456.

80) *İmam Mâlik*, *Muvatta'*, Tahâre 59; *İbn Ebî Davud*, *Mesâhif*, s. 184-185; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88;



Burada Sa'd b. Ebî Vakkas'ın oğluna abdest almasını emrettiği görülmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in hadislerinde, eliyle zekerine dokunan insanın abdestinin bozulduğunu ifade eden bazı rivayetler bulunmaktadır. Mesela İmam Mâlik, Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'dan<sup>81</sup> şu haberi nakleder: *Urve b. Zübeyr* bana şu olayı anlattı: *Mervan b. Hakem* 'le fikhî meseleler üzerinde konuşuyorduk. *Mervan* bana "Abdest uzvuna elle dokunmaktan dolayı abdest almak gerektiğini biliyor musun?" dedi. Ben de "Hayır, böyle bir hüküm bilmiyorum." dedim. *Mervan* da bana *Büsre bint Safvân*'dan, onun da Hz. Peygamber'den işittiği şu hadisi nakletti: "Sizden biriniz, abdest uzvuna dokunursa abdest alsın."<sup>82</sup> Bu konuda daha başka rivayetler de vardır.<sup>83</sup> Ancak abdest uzvuna dokunmakla abdest yenilemenin gerekmediğine dair hadisler de mevcuttur.<sup>84</sup> Ama bizim asıl konumuz, bu hususu tartışmak değildir. Biz burada *Sa'd b. Ebî Vakkas*'tan gelen haberi tahlil etmekteyiz.

Sahabeye ait bu uygulama, müşahhas bir misal olması yönünden konumuzla irtibatlıdır. Ama bunun bağlayıcı olup olmaması, fikhî yönden incelenmesi gereken bir meseledir. Kanaatimizce bu uygulama, vücut derecesinde bir bağlayıcılık ifade etmekten ziyade, *müstehab/mendûb* bir hüküm ihtiva etmektedir. Nitekim bu rivayetin farklı versiyonlarından birisinde, *Sa'd b. Ebî Vakkas*'ın oğluna sadece elini yıkamasını emrettiğinden<sup>85</sup> de bunu anlamak mümkündür.

81) Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed, daha Amr b. Hazm mektubuyla ilgili olarak incelediğimiz ravilerdendir. O, Amr b. Hazm'ın torununun oğludur.

82) İmam Mâlik, *Muvatta'*, Tahâre 60-61.

83) Rivayetler için bkz. *Tirmizî*, Tahâre 61 (nr. 81-84); *Ebû Davud*, Tahâre 69 (nr. 181); *Nesâî*, Tahâre 118 (nr. 163-164); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 223, V, 194, VI, 406.

84) Bu konudaki rivayetler için bkz. *Tirmizî*, Tahâre 62 (nr. 85); *Ebû Davud*, Tahâre 70 (nr. 182-183); *Nesâî*, Tahâre 119 (nr. 165).

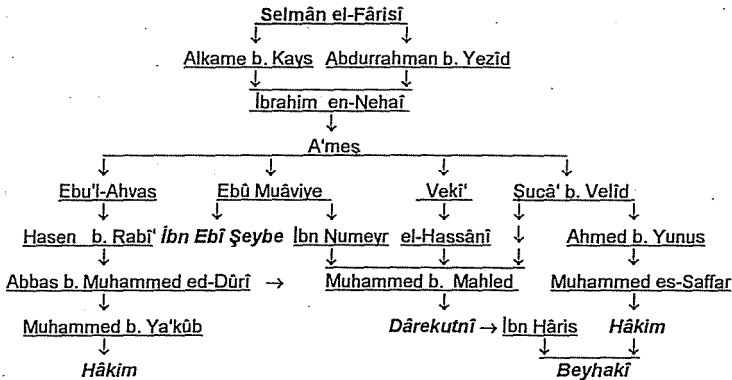
85) İbn Ebî Davud'un farklı vecihten naklettiği rivayetin birisinde, Mus'ab'ın bu haberi şöyle naklettiği kaydedilir: "Babama mushafı tutmaktaydım. O esnada zekerime dokundum. Babam da bana "Elini yıka!" dedi" Bkz. İbn Ebî Davud, *Mesâhif*, s. 185.

O halde, böyle bir uygulamadan Kur'an'a abdestli dokunmanın vacûbiyeti değil de, ancak istihbâbî olduğu görüşüne varılabilir.

## 2. Selmân el-Fârisî'den Nakledilen Haber

*İbn Ebî Şeybe* (235/850), *Dârekutnî* (385/995), *Hâkim* ve *Beyhakî*'nin *Abdurrahman b. Yezîd en-Nehaî*'den (83/703) naklettikleri bir haberde, *Abdurrahman* şöyle demiştir: “*Selmân el-Fârisî* (36/656) ile birlikte yolculuk yapıyorduk. *Selmân*, abdest bozmaya gitti. Döndüğünde kendisine “Abdest alsanız da, bazı ayetleri size sorup öğrensek.” dedik. *Selmân* bize şu mukabelede bulundu: “*Bana dilediğiniz ayeti sorabilirsiniz. Zira ben Kur'an'a dokunacak değilim. Çünkü ona ancak mutahhar (tertemiz) olanlar dokunurlar.*” Akabinden bazı ayetleri ona sorduk; o da bize abdest almadan ayetlerden okuyup izahta bulundu.”<sup>86</sup>

Bu rivayetin sened zinciri ise şu şekildedir:



*Dârekutnî*, bir kaç vecihten naklettiği bu rivayetin mânâ yönünden yakın lafızlarla geldiğini ve bütün vecihlerinin sahih olduğunu söylemiştir. *Hâkim* de bu hadisin *Sahîhân şartlarına uygun sahîh bir haber* olduğunu, ama *mevkûf* olması sebebiyle *Sahîhân* tarafından tahrîç edilmediğini söylemiştir. *Zehebî* de *Telhîsu'l-Müstedrek*'te *Hâkim*'in bu değerlendirmesini doğrulamıştır.<sup>87</sup>

Fakat *Selmân* hadisinin bazı vecihlerinde “*Ben ona dokunacak değilim. Çünkü ona ancak mutahhar (tertemiz) olanlar dokunurlar (feinnehû lâ yemmesuhû ille'l-mutahharîn)*” ibaresi yoktur. Dolayısıyla bu kısım, *Selmân*'a ait söz olabileceği gibi, ravinin *ziyâdesi* şeklinde metne ilave edilen *müdreç* bir ifade de olabilir. Çünkü bu ziyadeli kısım, *Ebû Muâviye*<sup>88</sup> adındaki

86) *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 123-124; *Hâkim*, *Müstedrek*, I, 183; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88-90.

87) Bkz. *Zehebî*, *Telhîsu'l-Müstedrek*, (*Müstedrek*'le birlikte), I, 183.

88) *Ebû Muâviye* künyesiyle bilenen *Muhammed b. Hâzım et-Teymî el-Kûfî ed-Darîr* (195/810), *Kütüb-i Sitte*'de bazı hadisleri bulunan ravidir. *Ebû Hâtim*, *Ebû Dâvud*, *Ebû*

zaîf ravi kanalıyla gelmektedir. Her ne kadar bu ibare, Selmân'a ait olsa bile, yine de buradan abdestsiz olarak Kur'an'a dokunulmaz hükmüne varmak imkansızdır. Çünkü mezkur kısım, daha önce de üzerinde durduğumuz "Lâ yemessuhû ille'l-mutahherûn" (Vâkıa 56/79) ayetiyle lafız ve mânâ olarak örtüşmektedir. Nitekim ayetteki "mutahherûn (tertemiz olanlar)" ibaresinden meleklerin kastedildiğini ve bunun "abdestli kimseler" mânâsına gelmediğini belirtmiştik. Kaldı ki, bu rivayetin farklı versiyonlarından birisinde olay şöyle anlatılmaktadır: *Selmân el-Fârisî, abdest bozduktan sonra abdest almaksızın Kur'an okutmaya yönelmişti. Fakat muhataplarının yadırgayan bakış ve ifadelerine karşı şu açıklamayı yapma ihtiyacı hisseden Selmân, "Bu ayet (Vâkıa 56/79), gökteki meleklerden başkasının dokunamadığı zikirten (Kur'an'dan) haber vermektedir."* daha sonra abdest almaksızın Kur'an ayetlerinden okuyup okutmuş ve bazı izahlar yapmıştır.<sup>89</sup>

Üstelik *Selmân el-Fârisî*'ye nisbet edilen bu uygulamalar, Kur'an'a abdestsiz dokunmanın gereğine delalet etmekten daha ziyade, abdestsiz iken ezberden Kur'an'ın okunulabileceğine açıklık getirmektedir. Zira Kur'an'a el sürmeksizin gerek yüzünden, gerekse ezberden okumanın câiz olduğu hususunda tartışmasız ittifak vardır.<sup>90</sup> Çünkü bu hususta delil olabilecek pek çok muteber hadis vardır.<sup>91</sup>

Hasılı, Selmân hadisi, Kur'an'a abdestli dokunmanın gereğine dair bir hüküm ihtiva etmemektedir.

---

Zür'a, Ukaylî ve başkaları onun A'meş'den naklettiği hadislerine itibar edilebileceğini, ama başkalarından naklettiklerinde vehim ve hataların bulunması sebebiyle bu tür hadislerinin metruk olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibban ise onun hadisleriyle ihticâc olunmaz demiştir. Zehebî, Ebû Muâviye'nin sadûk ravi olmakla birlikte, müdellis olduğu yolundaki haberlere de yer vermiştir. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 310, III, 30; Zehebî, *el-Mizân*, IV, 575; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 475.

89) Abdurrezâk es-San'ânî, bu hadisi Yahya b. 'Alâ → A'meş → İbrahim en-Nehaî → Alkame → Selmân şeklinde muteber isnadla tahrîç etmiştir. Bkz. Abdurrezâk es-San'ânî, *Musannef*, I, 340.

90) Bu konuda bütün mezheplerin görüşlerin mutabık olduğu hususunda bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Daru'l-fıkr, Beyrut 1990), I, 68; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, (Daru'l-fıkr, Dimaşk 1989), I, 294.

91) Mesela Buharî, "Hades (abdestsizlik) halinde Kur'an okunması" başlığını verdiği bölümde, İbn Abbas'dan Hz. Peygamber'e ait şu uygulamayı nakletmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v.), gece namazına kalktığında abdest almadan önce Âlu İmrân suresinin son on ayetini okurdu. Sonra abdest alır ve teheccüd kıları." Bkz. Buharî, *Vudû* 37 (nr. 183).

### Konuyla İlgili Seleften Nakledilen Diğer Görüş ve Uygulamalar

Bu hususta sahabe ve tâbînin uygulamalarından haber veren başka rivayetler de bulunmaktadır. Mesela, *İbn Abbas* ve *İbn Ömer*'den muteber isnadlarla gelen haberde, onların şöyle dedikleri nakledilmiştir: "Biz, Kur'an'dan bazı cüzlerimizi abdest bozduktan sonra da abdest almaksızın okurduk."<sup>92</sup>

Saîd b. Cubeyr'den de bu konuda şöyle dediği nakledilmiştir: "Biz, yolculuk yaparken abdest bozduktan sonra abdest almadan da Kur'an'dan bazı yerleri arkadaşlarımıza okuturduk."<sup>93</sup>

Yine muteber isnadla gelen rivayetlerde, *Ebû Hureyre*'nin ve *Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib*'in de abdest bozduktan sonra abdest almaksızın Kur'an'dan bir sureyi seri olarak okudukları nakledilmektedir.<sup>94</sup> *İbn Sîrîn*'in de abdest bozduktan sonra Kur'an okuduğu ifade edilmektedir.<sup>95</sup>

### NETİCE

Bazı kaynaklarda cumhûrun Kur'an'a abdestsiz dokunmak caiz değildir/haramdır, dediği kaydedilmiştir. Dört mezhebin fakihleri, bu konuda özellikle Amr b. Hazm mektubundaki ibareyi delil aldıklarını ifade etmişlerdir. Hatta pek çok fakih ve muhaddis, bu delillerin sıhhatine hükmedebilmek için tekellüflü yollardan meseleye yaklaşmışlardır. Nitekim Amr b. Hazm mektubunu muteber görmeye çalışan âlimlerin bu gayretlerine dikkat çekmiştik. Oysa bu konudaki hadislerden hiçbirisi, gerek isnad, gerekse metin yönünden böyle bir hükme ulaşmaya elverişli değildir. Metindeki "tâhir" ibaresinin de böyle bir hükme delâleti kat'î değildir.

Zâhirî mezhebinin fakihleri ise ise bu konudaki rivayetlerin isnad ve metin yönünden muteber olmadığını gerekçe göstermek suretiyle, Kur'an'a abdestsiz dokunulabileceği hükmüne kâil olmuştur.<sup>96</sup>

92) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 126; Abdurrezâk, *Musannef*, I, 338; karş. Beyhakî, *Sünen*, I, 90.

93) Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127.

94) Abdurrezâk, *Musannef*, I, 338; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127;

95) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127.

96) Cumhûrun bu konudaki zâif hadisleri delil almasını ve amel etmesini tenkit eden Zâhirî fakihî İbn Hazm (456/1064), "*Kur'an'a abdestsiz dokunulmaz*" hükmünü isabetsiz bulmaktadır. O, Vâkıa 56/79 ayetinin de bu konuya delil olmadığını, bunun yanı sıra sözkonusu hadislerini bazısının mürsel/munkatî olması, bazısının kendisine istinad edilmeyecek cinsten bir sahife/mektup olması, bazılarının isnadında ise meçhul ya da mecrûh raviler bulunması gibi hususları gerekçe göstermiş, neticede ister abdestsiz, isterse cünüp iken Kur'an'a dokunulabileceğini söylemiştir. Bu görüşüne *Buharî*'den naklettiği bazı rivayetleri delil getirmiştir. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 81-83. Fakat

Mezhep taassubunu bir kenara bırakarak meseleyi rivayet ve dirayet ilimleri yönünden ele aldığımızda, *Kur'an'a abdestsiz dokunmanın en azından haram olmadığını* söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğuna dair delil olarak öne sürülen rivayetler *zaîf ve illetlidir*. Bunun yanı sıra mezkûr rivayetlerin metninden hüküm çıkarılmakta olan ibarelerin delâletleri de kat'î değildir. O halde *sünnetten de "Kur'an'a mutlaka abdestli dokunmak şarttır, abdestsiz dokunmak haramdır"* şeklinde bir hüküm istinbat etmek isabetli değildir. Zira fakihlerin ve muhaddislerin esas aldıkları prensiplerden birisi de şudur: Helâl, haram, farz ya da vâcib gibi bir hüküm istinbat edilecek rivayetin *sahih* olması veya en azından *hasen* mertebede bulunması şartı aranmaktadır. Bundan başka sözkonusu rivayetin metin yönünden de hüküm istinbat etmeye elverişli olması gerekmektedir. Dolayısıyla fakihlerin bu prensibe göre sened yönünden *zaîf ve illetli*, üstelik metin yönünden kat'iyet ifade etmeyen rivayetlerden "*Kur'an'a abdestsiz dokunmak haramdır; abdestli olmak ise farzdır/vâcibdir*" şeklinde bir hüküm çıkarmaları ise tamamen kâidi dışı bir uygulamadır. Şayet bu durumdaki hadislerden fikhî kâidelere uygun bir hüküm çıkarmak sözkonusu ise, *zaîf hadisle istihbâb (müstehab sayma) gerçekleşir*<sup>97</sup> prensibinden hareketle, daha tutarlı ve ihtiyata daha uygun olacağına kanaat getirdiğimiz şu hükme varılmalıydı: *Kur'an'a abdestli dokunmak müstehaptır/mendûptur. Abdestsiz dokunmak mekruhtur.*

Böyle bir hükmün fukaha ve muhaddislerin zaîf hadisle ameldeki ihtiyat prensiplerine<sup>98</sup> uygun olduğu, ayrıca Kur'an'a saygı gösterilmesine ilişkin

---

İbn Hazm'ın cünüp kimselerin de Kur'an'ı okuyup dokunabilmelerinin caiz olduğuna dair kaydettiği görüş ve delilleri isabetli değildir. Nitekim ileride bu hususu inceleyeceğiz.

- 97) Fakihlerin mevzû olmadıktan sonra zaîf hadisle şartlı olarak amel etmeleri konusundaki metotlarından birisi de, "Ahkâm-ı dîniyyede zaîf hadisle istihbâb/mendûbiyet sâbit olur." prensibidir. Bkz. İbnu'l-Hümâm es-Sivâsî, *Fethu'l-kadir şerhu'l-Hidâye*, (Beirut 1408), I, 467; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 197.

Burada İmam Zehebî'nin konumuza benzeyen bir meseledeki rivayetleri tahlil etmesini misal olarak kaydedelim: İmam Zehebî (748/1348), bir meselede sahih ya da hasen derecede bir hadis yoksa, zaîf hadisle ihtiyat kaydıyla amel edilebileceğini; fakat bu delillerden haram ya da farz gibi hükümlerin çıkarılmayacağını, ancak müstehap ya da mekrûh saymanın mümkün olabileceğini belirtmiştir. Zehebî, şu misalle bu hususu irtibatlandırmaktadır: Bazı rivayetlerde gassâlm (ölü yıkayanın) cenazeyi yıkamasından sonra gusletmesi, cenazeyi taşıyan kimsenin de abdest alması emredilmektedir. [Bkz. *Tirmizî*, Cenâiz 11 (nr. 993); Nesaî, Cenâiz 9 (nr. 3161); İbn Mâce, Cenâiz 8 (nr. 1463); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 280, 344, 454, IV, 346.] Buradaki emrin müstehap/mendûb hükmünde olduğunu söyleyen İmam Zehebî, bunu İbn Ömer'in şu sözleriyle bağdaştırır: "Bizden biriniz cenazeyi yıkadıktan sonra dilerse gusleder, dilerse gusletmezdi." Bkz. Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, I, 145'deki dipnot.

- 98) Zaîf hadisle ahkâm konusunda amel edilmesini İmam Nevevî (676/1277) şöyle dile

yorum ve yaklaşımlara, bunun yanı sıra kimi âlimlerin Kur'an'a abdestsiz dokunulabileceğine dair izin ve ruhsat ifade eden görüşlerine mutabık olduğu kanaatindeyiz.<sup>99</sup>

*İbn Ebî Şeybe'nin Abde b. Süleyman → Abdülmelik → Atâ b. Ebî Rabah* 'tan naklettiği bir haberde de, abdestli olarak Kur'an'a dokunmanın farz ya da vacip derecesinde değil de, ancak müstehab derecesinde bir hüküm olduğunu görmemiz mümkündür. Şöyle ki; tâbiînin büyük âlimlerinden Atâ b. Ebî Rabah'a (114/733) bir adamın abdest bozduktan sonra sadece elini yıkayıp Kur'an okuduğu haber verildiğinde, onun verdiği cevap şu olmuştur: "Abdestsiz bir insanın Kur'an'a dokunarak mahdût bazı ayetleri okumasına beis olmasa bile, abdestli olarak onu okumak bana daha sevimli gelmektedir."<sup>100</sup> *Hasen el-Basrî*'ye nisbet edilen muteber nakillerle konumuza son verelim: *Abdurrezzâk es-San'ânî, Ma'mer*'den, *Hasen el-Basrî*'nin abdestsiz olarak Kur'an'ı tutmada beis görmediğini nakletmiştir. Aynı haberde Hasen el-Basrî'nin abdestsiz olarak Kur'an'ı bir yerden başka bir yere nakletmede mahzur görmediğine dair görüş ve uygulamasına da temas edilmektedir.<sup>101</sup>

getirmiştir: "Muhaddislerin ve fakihlerin ekserisine göre mevzû (uydurma) olmadıktan sonra zaîf hadisle fezâil, terğib ve terhîb gibi hususlarda amel edilebilir. Ama helal, haram, alış veriş, nikah, talak vb. gibi ahkâm konularında ise sadece sahîh veya hasen hadisle amel edilir. Bununla beraber sahîh ya da hasen hadiste bulunmayıp da zaîf hadiste bulunan bir hüküm varsa, o rivayetle ihtiyat olarak amel edilir. Nitekim bazı alış veriş çeşidinin veya nikahla alakalı bir kısım meselelerin kerahetini ifade eden bazı zaîf hadisler varid olmuştur. Dolayısıyla böyle muâmelattaki kerahetten kaçınmak, müstehabdır, ama vacib değildir." Bkz. Muhyiddîn en-Nevevî, *el-Ezkâr*, (Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1992), s. 35.

99) İbn Abbas, Hasen el-Basrî, Şa'bi, Dahhâk, Zeyd b. Ali, Davud b. Ali ez-Zâhirî, İbn Hazm gibi âlimler abdestsiz Kur'an'a dokunmanın caiz olduğu görüşündedirler. Öte yandan Hanefî, Şafîî ve Hanbelî mezhebinin bazı fakihleri, Kur'an öğreten ve öğrenen kimselerin abdestsiz olarak Mushaf'a dokunmalarına ruhsat vermişler, aynı ruhsatın bâliğ olmayan çocuklar için de geçerli olduğunu ifade etmişlerdir.

100) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127.

101) Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 340-341.

## II. CÜNÜP OLANIN VE ÂDET HALİNDEKİ KADININ KUR'AN OKUMASININ YASAKLANDIĞINA DAİR RİVAYETLER

Fakihlerin ekserisi, cünüp olanın Kur'an okuyamayacağını söylemişlerdir. Bu konuda dört mezhebin görüşü cumhûrun görüşünü oluşturmaktadır. ittifak etmektedir. Bu görüşlerine esas olarak Hz. Ali'den gelen bir hadise dayandırmışlardır. Zâhirî mezhebi ise bu görüşe katılmayarak, cünüp olanın Kur'an okumasına cevaz vermiştir.

Âdet halindeki kadının Kur'an okumasını uygun görmeyen fakihlerin yanı sıra, buna cevaz verenler de vardır. Mesela İmam Mâlik, cenabet halinin izalesinin mümkün olduğunu, ama âdet hâlinin uzun sürebildiğini ve izalesinin mümkün olmadığını söylemiş ve bu durumda kadının uzun süre Kur'an okumaktan mahrum kalması veya Kur'an'ı unutması gibi hususları gerekçe göstermek suretiyle, âdet halindeki kadının Kur'an okuyabileceğine ruhsat vermiştir.

Cünüp kimsenin Kur'an okumasını yasaklayan rivayetler, *Câbir b. Abdillah*, *Abdullah b. Ravâha*, *Abdullah b. Ömer*, *Ali b. Ebî Tâlib* gibi sahabeyle nisbet edilmektedir. Bu rivayetler içinde delil olarak itibar edilen, Hz. Ali hadisidir. Diğer rivayetler ise delil alınmayacak derecede zayıftır. Önce muhaddisler tarafından zâif olarak nitelendirilen rivayetleri kaydedelim. Akabinden kimi muhaddislere göre sahîh görülen, kimisine göre ise *hasen* olarak nitelendirilen Hz. Ali hadisi üzerinde durarak, bu konuda delil teşkil edip edemeyeceği hususunu inceleyelim.

### 1. Câbir b. Abdillah'a Nisbet Edilen Rivayet

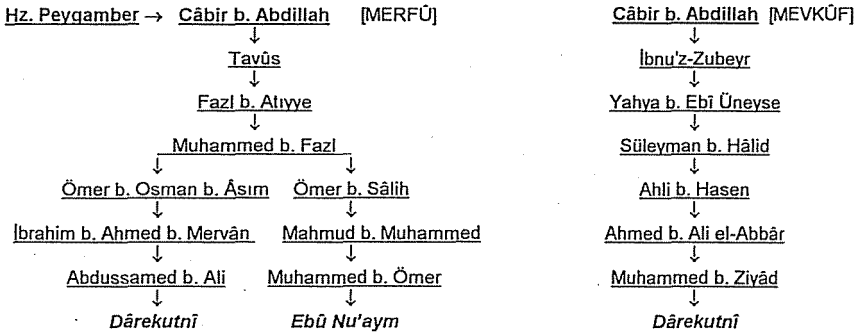
*Câbir b. Abdillah*'dan (78/697) gelen bir rivayette Hz. Peygamber'den *merfû* olarak, diğer bir rivayette ise *Câbir'in sözü* olarak (*mevkûf*) şu haber nakledilmiştir: "*Cünüp kimse, âdet halindeki kadın ve loğusa, Kur'an okuyamaz.*"

*Merfû* olan rivayeti *Dârekutnî* (385/995) ve *Ebû Nu'aym el-İsfehânî* (430/1038) tahrîç etmişlerdir. *Dârekutnî* farklı vecihten bunu *mevkûf* olarak da kaydetmiştir.<sup>102</sup>

*Merfû* ve *mevkûf* vecihlerden gelen bu rivayetin sened şeması şöyledir:

102) *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 121, II, 87; *Ebû Nu'aym*, *Hilyetu'l-Evliyâ*, (Daru'l-kütüb, Beyrut 1987), IV, 22.





*Beyhakî*, Câbir'e nisbet edilen bu rivayetlerin *kavî olmadığını* söylemiştir.<sup>103</sup> *Zeylaî*, *merfû* olarak nakledilen vecihlerde *Muhammed b. Fazl*<sup>104</sup> adında muhaddislerin ittifakla *metrûk* olarak nitelendirdikleri ravinin bulunduğunu belirterek, isnadın *illetli* olduğunu ifade etmiştir.<sup>105</sup> *İbn Adiy* de *Muhammed b. Fazl*'ın *cerh edilen ravi* olduğunu ve onun naklettiği bu merfû rivayetin muteber olmadığını kaydetmiştir.<sup>106</sup> Buna ilave olarak *Azîmâbâdî*, isnaddaki ravilerden *İbrahim b. Ahmed b. Mervân*'ın da muhaddislere göre *metrûk* olduğunu, hatta bu şahsı *Dârekutnî*'nin de cerh etmiş bulunduğu halde bu rivayeti nakletmesini tankit etmiştir. *Azîmâbâdî*, mevkûf rivayetdeki *Yahya b. Ebî Üneyse*'nin (146/763)<sup>107</sup> ise *kezzâb bir ravi* olduğunu söylemiştir.<sup>108</sup>

Neticede *Dârekutnî* ve *Ebû Nuaym*'ın *Câbir*'den (r.a.) naklettikleri *merfû* ve *mevkûf* rivayetler, şiddetli derecede zâifdir. Dolayısıyla ahkam konusunda bu hadis delil olarak kullanılamaz.

103) *Beyhakî*, *Sünen*, I, 89.

104) *Buharî*, *Nesaî*, *İmam Ahmed* ve *İbn Maîn* gibi muhaddisler, *Muhammed b. Fazl* hakkında "*münker*", "*metrûk*" ve "*kezzâb*" ravi olduğuna ilişkin şiddetli cerh ifadeleri kullanmışlardır. Bkz. *İbn Hibban*, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 278-279; *Zehebî*, *el-Mîzân*, IV, 6-7.

105) *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, I, 195.

106) *İbn Adiy*, *el-Kâmil*, VI, 161-163.

107) *Yahyâ b. Ebî Üneyse el-Cezerî* (146/763), Urfa'ya yerleşmiş Iraklı biravidir. *İbn Hibban* onun isnadları kalbederek (maklûb hale getirerek) mevkûfları merfû, mürselleri ise muttasıl yapan kimse olduğuna dikkat çektikten sonra, kardeşi *Zeyd b. Ebî Üneyse*'nin şu sözüne yer vermiştir: "Kardeşimden hadis alınmaz, çünkü o kezzabın tekidir." Diğer muhaddisler de *Yahyâ*'nın metrûk ve münker bir ravi olduğunda ittifak etmişlerdir. Bkz. *İbn Hibban*, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, III, 110; *Zehebî*, *el-Mîzân*, IV, 364.

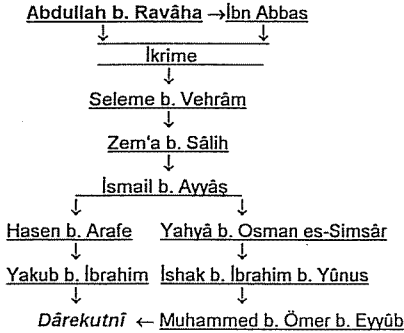
108) *Azîmâbâdî*, *et-Ta'liku'l-Muğnî 'ale'd-Dârekutnî*, (*Sânenu'd-Dârekutnî ile birlikte*), I, 121.

## 2. Abdullah b. Ravâha'ya Nisbet Edilen Rivayet

*Dârekutnî* (385/995) ve *İbn Asâkir* (571/1175), *Abdullah b. Ravâha*'dan (8/629) şu hadisi tahriç etmişlerdir: “*Rasûlullah (s.a.v.) bizden birimizin cünüp iken Kur'an okumasını nehyetmişti.*”

Bu konuda Abdullah b. Ravâha'nın başından geçen şu hâdise de nakledilmektedir: “Abdullah b. Ravâha'nın bir cariyesi vardır. O, cariyesiyle cima yaptığını hanımına hissettirmemeye çalışmaktadır. Yine bir defasında hanımını uyandırmadan kalkıp cariyesinin yanına gider. Eşini yanında bulamayan hanımı ise, kıskançlık hisleriyle kalkıp cariyenin odasına gitmeye niyetlenir. Fakat kapıda Abdullah b. Ravâha ile karşılaşır ve hür bir kadını bırakıp cariyeyle birlikte olduğunu sorgular. Abdullah da aralarının açılmaması için böyle bir şüphenin yersiz olduğunu dile getirir. Hanımı emin olmak için Abdullah'a şöyle der: “Eğer bu sözünde doğru isen Kur'an'dan ayet oku. Çünkü sen cünüp kimsenin Kur'an okuyamayacağını ifade etmekteydin -ya da sen cünüpken Kur'an okuyamazsın-” Çok iyi bir şair olan İbn Ravâha, Kur'an ayetlerine benzeyen mânâda bazı beyitleri okur. Hanımı da ikna olur ve iddiâsından vazgeçer. Ertesi gün Hz. Peygamber'e gelen İbn Ravâha, başından geçen bu olayı anlatır. Hz. Peygamber de duyduğu haber karşısında azı dişleri görününceye kadar tebessüm eder. Rivayetin bir başka versiyonunda Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ravâha'ya şöyle dediği nakledilir: “Allah senin iyiliğini versin ey İbn Ravâha, doğrusu bu, güzel bir söz sanatıdır. Sizin en hayırlılarınız, kadınlarına karşı en hayırlı olanlarıdır.”<sup>109</sup>

Bu rivayetin sened zinciri ise şöyledir:<sup>110</sup>



109) *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 120; *İbn Asâkir*, *Târîhu Dımaşk*, (İht. İbn Manzûr, Daru'l-fikr, Beyrut 1987), XII, 147, 158, 159.

110) *İbn Asâkir*'e ait *Târîhu Dımaşk*'ın aslına ulaşma imkanı bulamadığımız için, eseri ihtisar eden *İbn Manzûr*'un çalışmasından istifade ettik. Ne var ki, *İbn Manzûr*, *İbn Asâkir*'in kaydettiği rivayetlerin isnadını hazfettiği için, burada sadece *Dârekutnî*'nin ravilerine yer verebildik.

*Dârekutnî*, bu rivayetleri kaydettikten sonra şöyle demiştir: “Bu isnadlar *sâlihtir*. Bazı vecihlerde ise İbn Abbas’ın adı geçmemektedir.”

Fakat *Dârekutnî*’nin rivayetler hakkında “*sâlih*” demesi, isabetli bir değerlendirme değildir. Çünkü isnadda mecrûh ravilerin yanı sıra, inkıtâ (kopukluk) da vardır. Nitekim *Azîmâbâdî*, Abdullah b. Ravâha’ya nisbet edilen bu haberlerin *zaîf isnadlarla* geldiği için muteber olmadığını söylemiştir.<sup>111</sup>

Doğrusu *Dârekutnî*’nin isnadlarından birisi mürseldir. Çünkü İkrime, Abdullah b. Ravâha’yı görmemiştir. Bundan başka rivayetlerin bütün vecihlerinde *Seleme b. Vehrâm*<sup>112</sup> ile *Zem’a b. Sâlih* adında şiddetli derecede cerh edilen raviler bulunmaktadır.<sup>113</sup> Üstelik her iki ravinin bu isnadda teferrüd ettiklerini görmekteyiz. Ayrıca *İsmâil b. Ayyâş*<sup>114</sup> ise, hadis rivayetinde *gevşek görülen (leyyînu’l-hadis)* ve özellikle hemşehrilerinin dışındaki ravilerden naklettiği hadislerine itimat edilmeyen bir kimsedir. Nitekim naklettiği bu rivayet de *Yemenli Zem’a b. Sâlih*’ten olup muteber bir isnad değildir.

Görünen o ki, Abdullah b. Ravâha’ya nisbet edilen bu rivayetler, isnad yönünden çok zaîftir. Özellikle ahkâm konusunda bu rivayetlerin delil olarak kullanılması doğru olmasa gerekir.

### 3. Abdullah b. Ömer’e Nisbet Edilen Rivayet

*Tirmizî* (279/892), *İbn Mâce* (275/888), *Taberânî* (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Hatîb el-Bağdâdî*’nin (463/1071) *İbn Ömer*’den tahrîc ettikleri bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Cünüp olan ve âdet halindeki kadın Kur’an’dan bir şey okuyamaz/okumasın.*”<sup>115</sup>

111) *Azîmâbâdî, et-Ta’lîku’l-Muğnî*, I, 121.

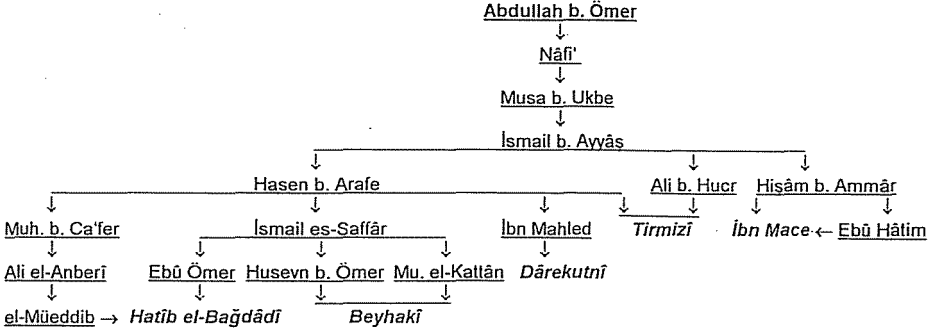
112) *Seleme b. Vehrâm* (ö. ?), *Kütüb-i Sitt’e*’de sadece *Tirmizî* ve *İbn Mâce*’de bazı hadisleri bulunan zaîf ravilerden birisidir. İkrime’nin hadis nüshasını nakletmekle bilinen *Seleme*, *İbn Maîn* ve *Ebü Zür’a* tarafından güvenilir görülmüş, *İbn Adiy* bu ravinin hadislerinde beis yoktur demiştir. *Ebü Davud*, *Ahmed b. Hanbel* ve başkaları ise *Seleme*’yi cerh etmişlerdir. Bkz. *İbn Adiy, el-Kâmil*, III, 338; *Zehebî, el-Mizân*, II, 193-194; *İbn Hacer, Takrîb*, s. 248.

113) *Zem’a b. Sâlih el-Yemânî* (ö. ?), *Tirmizî*, *Ebü Davud (Merâsîl’de)*, *Nesaî* ve *İbn Mâce*’de hadisleri bulunan bir ravidir. *İbn Hibban*, *Zem’a b. Sâlih*’in hadis rivayetinde vehim ve hataları bulunduğu dikkat çekmiş ve meşhur kimselere münker hadisleri nisbet etmesi gibi durumlarını dolayısıyla onun hadislerinin terk edildiğini söylemiştir. *İbn Mehdî*, *İbn Maîn* ve diğer bazı hadis nakkâdı da onun hadislerinin zaîf ve münker olduğunu belirtmişlerdir. *Zehebî* ve *İbn Hacer* de onun pek çok muhaddis tarafından cerh edilen zaîf bir ravi olduğunu söylemişlerdir. Bkz. *İbn Hibban, Kitâbu’l-Mecrûhîn*, I, 312; *İbn Adiy, el-Kâmil*, III, 229; *Zehebî, el-Mizân*, II, 81; *İbn Hacer, Takrîb*, s. 217.

114) Bkz. *Zehebî, el-Mizân*, I, 240-244.

115) *Tirmizî*, *Tahâre Tahâre* 98 (nr. 131); *İbn Mâce*, *Tahâre* 105 (nr. 595-596); *Taberânî, el-Mu’cemu’s-Sağîr*, II, 408 (nr. 1133); *Dârekutnî, Sünen*, I, 117-118; *Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd*, II, 145.

Bu rivayetin sened şeması şu şekildedir:



Bu hadisin sadece İsmail b. Ayyâş'dan gelen tarikle bilindiğini ve onun bu isnadda teferrüd ettiğini belirten *Tirmizî*, bu ravinin cerh ve ta'dîl durumu hakkında şunları söylemiştir: “İmam Buharî'den İsmail b. Ayyâş<sup>116</sup> hakkında “O, Hicaz ve Irak halkından münker hadisleri nakleden bir ravidir” dediğini işittim. Öyle görünüyor ki, Buharî, onun Hicaz ve Irak ehlinde teferrüd ettiği hadislerin za'fiyetine dikkat çekmektedir. Ama onun Şam halkından naklettiği rivayetler fena değildir.” Bundan başka *Tirmizî*, bu konuda Hz. Ali'den gelen muteber bir hadisin bulunduğuna işaret ederek demiştir ki: “Cünüp veya aybaşı halinde olan kimselerin Kur'an okuyamayacağı hükmü, sahabe, tâbiîn ve sonrakilerden pek çok âlimin görüşüdür. Nitekim Süfyan es-Sevrî, İbnu'l-Mubârek, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi imamlar da bu görüştedirler. Ancak insanlar, cünüp iken ve aybaşı halindeki iken, tesbih ve tehlil gibi (diğer zikir ya da duaları) okuyabilirler.”<sup>117</sup>

Görüldüğü üzere, İsmail b. Ayyâş'ın Hicaz halkından olan Musa b. Ukbe'den nakletmesi sebebiyle bu hadisin isnadı muteber değildir. Fakat İmam Suyûtî'nin el-Câmiu's-Sağîr'de bu hadis hakkında *hasen* rumûzunu kullanması isabetli bir değerlendirme değildir. Üstelik Abdurraûf el-Münâvî (1031/1622) de bu eserin şerhinde Suyûtî'nin görüşüne muvafakat etmekle aynı hatayı tekrarlamıştır.<sup>118</sup> Kanaatimizce gerek Suyûtî'nin hadisi *hasen* derecede görmesi, gerekse şârih Münâvî'nin ona muvafakatı, bir zühûl ya da tesâhül

116) Hımslı ravilerden olan İsmail b. Ayyâş (181/798), Sünen-i Erbaa ricalindedir. İmam Buharî, Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve İbn Adiy gibi muhaddisler, onun beldesindeki (Şâm bölgesindeki) hemşehrilerinden aldığı hadislerin muteber olduğunu, ama Hicaz gibi diğer beldelerden naklettiği hadislerin münker olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 124-125; İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 291; Zehebî, *el-Mizân*, I, 240. Bu değerlendirmeye göre, yukarıdaki hadis de onun Hicaz ehlinde naklettiği metrûk rivayetlerinden birisidir.

117) *Tirmizî*, Tahâre 98 (nr. 131).

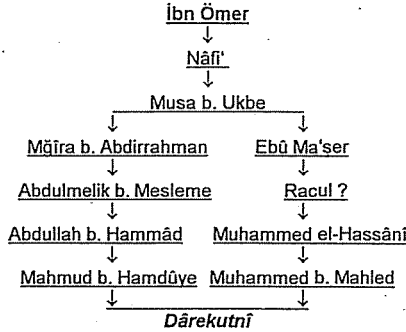
118) el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr*, VI, 455.

olarak değerlendirilebilir.

*Beyhakî* de İsmail b. Ayyâş'ın mezkûr durumu ve teferrüdü sebebiyle İbn Ömer hadisinin muteber olmadığı kanaatindedir.<sup>119</sup>

Bütün bunlardan başka değerli hadis nakkâdı Ebû Hâtim'in yaptığı tetkik ve tahlillerde, bu rivayet aslen mevkûf iken İsmail b. Ayyâş tarafından merfû olarak nakledildiği ifade edilmektedir.<sup>120</sup> Buna göre yukarıdaki hadis, isnad yönünden zaîf olmakla birlikte, Hz. Peygamber'e ait olmayan *mevkûf* bir haber olduğu sözkonusudur. Nitekim *İbn Adiy* de bu hadisin *illetli* ve *zaîf* olduğunu söyledikten sonra, Ebû Hâtim'in değerlendirmesini doğrulamıştır.<sup>121</sup>

Bundan başka *Dârekutnî*, İbn Ömer hadisinin İsmail b. Ayyâş'ın bulunmadığı *merfû* olan farklı bir versiyonuna şöyle yer vermiştir.<sup>122</sup>



Fakat bu rivayet de isnad yönünden *illetli* ve *zaîftir*. Şöyle ki: Vecihlerin birisinde *Abdumelik b. Mesleme* adında *münkeru'l-hadis* ve *ittifakla metrûk* olduğu ifade edilen bir ravi vardır.<sup>123</sup> Diğer vecihte ise, *Ebû Ma'ser* (170/786)<sup>124</sup> adlı *zaîf* ravinin yanı sıra, "*Racul*" şeklinde *müphem* bir şahıs

119) *Beyhakî*, *Sünen*, I, 309. Ayrıca bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 195; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 408.

120) Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 191, 192.

121) Hadis nakkâdlarından İbn Adiy'in (365/976) bu husustaki açıklaması şöyledir: "İsmail b. Ayyâş'ın naklettiği bu rivayet zaîftir. Zira onu İmam Ahmed, Buharî ve başkaları cerh etmişlerdir. Ebû Hâtim ise bu hadisin İbn Ömer'e ait bir söz (mevkûf) olduğunu söylemiştir." Bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 298.

122) *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 117-118. *Dârekutnî*'nin rivayetlerini cerh ve ta'dîl yönünden inceleyen Azîmâbâdî ise, her iki vechin zaîf olduğunu söylemiştir. Bkz. Azîmâbâdî, *Muhammed Şemsulhak, et-Ta'liku'l-Muğnî*, I, 117.

123) İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 134; Zehebî, *el-Mizân*, II, 664.

124) Ebû Ma'ser, *Sünen-i Erbaa*'da bazı hadisleri bulunan ve adının Necîh b. Abdîrrahman ya da Abdurrahman b. Velîd b. Hilâl olduğu ifade edilen zaîf ravilerden birisidir. Buharî ve başkaları, onun "*münkeru'l-hadis*" olduğunu söylemişlerdir. Bundan başka yaşlandıktan sonra hıfzının bozulması gerekçesiyle, sonraki hadislerine itibar edilmemiştir. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, III, 60-61; Zehebî, *el-Mizân*, IV, 247-247; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 559.

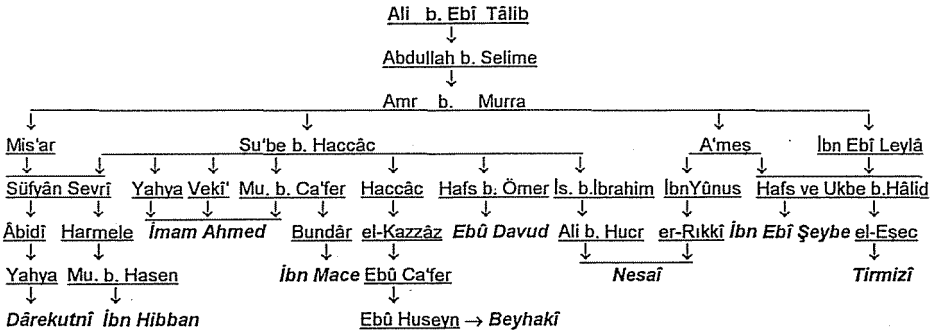
bulunmaktadır. Bu *ipham*, aynı zamanda isnaddaki *tedlîs* örneklerinden birisi olarak nitelendirilebilir. *Zeylaî* ve *Azîmâbâdî* de *Dârekutnî*'nin farklı vecihlerden tahriç ettiği bu rivayetlerin *zaîf* olduğunu söylemişlerdir.<sup>125</sup>

Neticede İbn Ömer hadisinin bütün vecihleri, illet ve za'fiyetten hâlî değildir. Bu hadis, ahkâm konusunda delil olarak muteber görülmemektedir.

#### 4. Ali b. Ebî Tâlib'e Nisbet Edilen Rivayet

*İbn Ebî Şeybe* (235/850), *Tirmizî* (279/892), *Ebû Davud* (275/888), *Nesâî* (303/915), *İbn Mâce* (275/888), *Ahmed b. Hanbel* (241/855), *Dârekutnî* (385/995), *İbn Hibban* (354/965) ve *Beyhakî* (458/1066), Hz. Ali'den (40/661) şu haberi nakletmişlerdir: "*Cünüplük dışında hiç bir şey, Hz. Peygamber'i Kur'an okumaktan alıkoymazdı/menetmezdi.*"<sup>126</sup>

Bu hadisin ravileri aşağıdaki şemada görüldüğü gibidir.



*Tirmizî*, bu rivayet hakkında şöyle demiştir: "Ali b. Ebî Tâlib'in hadisi, *hasen sahîh*<sup>127</sup> bir hadistir. Hz. Peygamber'in ashabından ve tâbiünden pek çok âlimin kavli de bu istikamettedir. Süfyân es-Sevrî, İshâk b. Râhûye, Şâfîî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler de bu görüştedir."<sup>128</sup> *İbn Hibban* da bu rivayeti kaydettikten sonra *sahîh bir hadis* olduğunu söylemiştir.

125) *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, I, 195; *Azîmâbâdî*, *et-Ta'liku'l-Muğnî*, I, 118.

126) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 124, 127; *Tirmizî*, Tahare 111 (nr. 146); Ebû Davud, Tahâre 90 (nr. 229); Nesâî, Tahâre 171 (nr. 265-266); İbn Mâce, Tahâre 105 (nr. 594); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 84, 107, 124; Dârekutnî, *Sünen*, I, 119; İbn Hibban, *Sahîh*, s. 74 (nr. 192-193); Beyhakî, *Sünen*, I, 88.

127) *Tirmizî*'nin hasen sahîh tabiriyle vasıflandırdığı hadisler hakkındaki değerlendirmelerden en uygunu, böyle bir hadisin derece bakımından hasenden üstün, ama sahîhten aşağı mertebede olması demektir. Bkz. İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-Hadîs (el-Bâ'isu'l-Hasîs şerhiyle birlikte)*, s. 43-44; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli'l-Tirmizî*, (Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987), II, 609-611.

128) *Tirmizî*, Tahare 111 (nr. 146).

Öte yandan *İmam Şafî*, bu rivayetin sübutunun kat'î olmadığını belirtmiştir. Onun bu ifadesine yorum getiren *Beyhakî*, sözkonusu rivayetin sadece Kûfeli Abdullah b. Selime (ö.?) kanalıyla geldiğini ve daha sonraki dönemlerde *şöhret* bulduğunu; dolayısıyla Şâfî döneminde hadisin *fert* olarak bilindiğini söylemiştir.<sup>129</sup>

Ancak bu rivayetin *illetli* olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Onlar, Abdullah b. Selime'nin yaşlandıktan sonra hıfzının bozulduğunu ve bu hadisi de yaşlılık döneminde nakletmiş olabileceğini ifade ederek, onun hadislerinin delil alınmasının doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.

O halde burada mezkûr ravinin cerh ve ta'dîl durumnu ve bu hadisi yaşlılık döneminde rivayet edip etmediği hususunu irdeleyelim.

Sünen-i Erbaa'da ile Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde hadisleri bulunan ve Hz. Ali başta olmak üzere birçok sahabeden hadis nakleden Abdullah b. Selime, muhaddislerin ekserisi tarafından muteber görülen bir ravidir. Ama bazı muhaddisler onun yaşlandıktan sonra hıfzının bozulduğunu ifade ederek, hadislerine itibar etmemişlerdir. Nitekim bunlardan birisi de İmam Buhârî'dir. Buhârî, onun yaşlandıktan sonra hıfzının bozulmasını gerekçe göstermek suretiyle hadislerini kitabına almamıştır. Öte yandan el-İclî, Ya'kûb b. Şeybe ve daha birçok hadis nakkâdı, Abdullah b. Selime'nin Kûfe'deki sahabeden sonra tâbiînin en meşhur fakihlerden birisi olduğunu belirtmişler ve onun *sadûk (doğru sözlü)*, *sika (güvenilir)* bir ravi olduğunu söylemişlerdir. *İbn Hibban* da onu *güvenilir* raviler içinde tanıtmıştır. Abdullah b. Selime'nin naklettiği rivayetlerden tartışmalı olanlara temas eden *İbn Adiy*, onun cerh ve ta'dîl yönüne dair detaylı bilgilere de yer verdikten sonra, neticede şu kanaatini dile getirmiştir: "*Abdullah b. Selime'nin rivayetlerinde beis yoktur.*" Bütün bu değerlendirmelere temas eden *İmam Zehebî* ve *İbn Hacer* gibi muhaddisler de bu ravinin hadiste *muteber* bir kimse olduğunu söylemişlerdir.<sup>130</sup>

Bu değerlendirmelerden Abdullah b. Selime'nin güvenilir kimse olduğunu ve fakat yaşlılık döneminde naklettiği hadislere ihtiyatla bakılması gerektiğini anlamaktayız. Şimdi bu ravinin Hz. Ali'den naklettiği mezkûr hadisi yaşlılık döneminde rivayet edip etmediğini inceleyelim.

Abdullah b. Selime'nin bu hadisi yaşlılık döneminde nakletmesi ihtimali üzerinde duran hadis tenkitçileri, bu konuda iki farklı habere yer vermişlerdir. Bu haberlerden ilki, ravinin yaşlılık döneminde bu hadisi nakletmiş olduğuna ilişkindir. Diğeri ise, bu rivayetin mezkûr ravi tarafından daha önce nakledilen muteber rivayetlerinden birisi olduğuna dairdir. Her iki görüş, aynı zamanda

129) *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88. Ayrıca karş. *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, I, 196.

130) Ravi hakkında geniş bilgi için bkz. *İbn Adiy*, *el-Kâmil*, IV, 170; *Zehebî*, *el-Mizân*, II, 430-431; *İbn Hacer*, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 241-242.

hadisin ravilerinden olan *Şu'be b. Haccâc*'a (160/777) nisbet edilmektedir. Ne var ki, ilk görüş, isnadsız olarak sadece İmam *Şu'be*'nin bir sözü olarak nakledilmesine karşın, ikinci görüş, *Süfyân es-Sevrî*'ye ve ondan da *Şu'be*'ye ulaşan muteber isnadla gelmektedir. Özellikle *Süfyân es-Sevrî* ve İmam *Şu'be*'nin hadis rivayetinde hassas kimseler olması ve aynı zamanda Hz. Ali hadisinin ravileri içinde yer almaları, ikinci görüşün tercihe şâyân sayılmasında etkilidir. Üstelik *Süfyân es-Sevrî*, *Şu'be b. Haccâc*'ın bu rivayetin muteber olduğunu şu sözleriyle dile getirdiğini nakletmiştir: “Ben, *Amr b. Murra*'nın<sup>131</sup> Abdullah b. Selime'den rivayet ettiği hadisler içinde bundan *daha güzelini (ahsenini)* nakletmiş değilim. Bu hadis, sermayemin üçte birine denktir.”<sup>132</sup>

Hadiste emiru'l-mü'minîn lakabıyla anılan ve özellikle rical tenkidinde müteşeddid ve titiz olmasıyla bilinen İmam *Şu'be*'nin Abdullah b. Selime'den naklettiği bu rivayetin muteber olduğunu sarıh bir şekilde beyan etmesi, Hz. Ali'den gelen bu hadisin *Şu'be*'ye kadar ve ondan da *Süfyân* ve başkalarına kadar muteber isnadla geldiğini göstermektedir. İmam *Şu'be*'den bu hadisi nakleden ravilerin çokluğu ve güvenilir kimseler olduğu ise gayet açıktır.

Netice itibarıyla Hz. Ali hadisi, Abdullah b. Selime dışında sahih hadis ravileri tarafından nakledilmiştir. Abdullah b. Selime ise, adalet ve *zabt/hıfz* yönünden güvenilir kimse olmakla birlikte, sadece yaşlandıktan sonraki rivayetlerinde karışıklık bulunduğu gerekçesiyle *zabt/hıfz* yönünden cerh edilmektedir. Fakat İmam *Şu'be*'nin açıklamalarından onun bu hadisi yaşlılık döneminde rivayet etmediği, bu itibarla sözkonusu hadisin muteber olduğuna dair kuvvetli görüşlerin bulunduğunu söylemiştik. Öte yandan adalet yönünden sağlam olup da *zabt/hıfz* yönünden sika raviler derecesine ulaşamayan kimselerin hadislerine *hasen* denildiği bilinmektedir. Abdullah b. Selime'nin bu rivayeti, böyle bir kâideye göre değerlendirilse bile, sözkonusu hadisin en azından *hasen* mertebede olması gerekir.<sup>133</sup> Bu bağlamda *Tirmizî*'nin Abdullah b. Selime'den naklettiği bu rivayet hakkında “*hasen sahîh*”<sup>134</sup> ibaresini

131) Amr b. Murra el-Kûfi (116/734), Kütüb-i Sitte ravilerinden, sika, imam ve hüccettir. İbn Maîn başta olmak üzere hadis nakkâdları, onun güvenilir olduğunu söylemiştir. İmam *Şu'be* de onun sika ve güvenilir kimse olduğunu beyan ederek hadislerini nakletmede özen göstermiş ve hakkında şu senada bulunmuştur: “Pek çok sadûk raviye rastladım. Ama onlardan sadece Amr b. Murra müdellis değildir.” Bkz. Zehebî, *el-Mizân*, III, 288.

132) Bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 170.

133) Buhârî şârihlerinden İbn Hacer, Bedruddin el-Aynî, bu rivayetin en azından hasen hadis mertebesinde olduğunu ifade ederek, bu hadisin ahkâm konusunda delil olarak kullanılabileceğini ve ifade ettiği hükmün muktezasına göre amel edilebileceğini söylemişlerdir. *Tirmizî* şârihi Mubârekfûri de aynı görüşe destek vermiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 233; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, III, 274; Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 409.

134) Daha önce de *Tirmizî*'nin “Bu hadis hasen sahîhtir” dediği rivayetlerin, hasenden üstün,



kullanması, İbn Hibban'ın "sahihdir" hükmünü vermesinden daha isabetlidir.<sup>135</sup>

### Konuyla İlgili Hz. Ali'den ve Başkalarından Gelen Diğer Rivayetler

Hz. Ali'den gelen bu haberi destekleyen başka rivayetler de vardır. Bunlardan bazıları kaydedelim.

**Birincisi:** *Abdurrezzâk es-San'ânî* (211/826), *İbn Ebî Şeybe* (235/850) ve *Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî*'nin (307/919) Vekî' → Süfyân → Ebû İshâk → Hâris → Ali b. Ebî Tâlib isnadiyla tahriç ettikleri haberde, *Ali b. Ebî Tâlib*, "Hz. Peygamber'i abdest alırken gördüm. Abdestini tamamladıktan sonra Kur'an'dan bazı ayetler okudu." dedikten sonra yanındakilere şöyle hitap etmiştir: "İşte cünüp olmayan kişi, bu şekilde Kur'an okuyabilir. Ama cünüp olan bir ayet dahi okuyamaz."<sup>136</sup>

**İkincisi:** *İbn Ebî Şeybe* (235/850), *Ahmed b. Hanbel* (241/855) ve *Dârekutnî* (385/995), *Ebû Ğarîf el-Hemedânî*'den<sup>137</sup> mevkûf olarak şu haberi nakletmişlerdir: "Ali b. Ebî Tâlib abdest aldıktan sonra bize hiteben dedi ki: "Cünüp değilseniz Kur'an okuyun. Ama cünüpseniz bir kelime dahi okumayın."<sup>138</sup>

Rivayetin sened şeması ise şöyledir:

sahihthen aşığı mertebede, yani ikisi arasında bulunduğunu belirtmiştik. Öte yandan *Tirmizî*'nin bir hadis hakkında sadece "Bu hadis hasendir" ya da sadece "Bu hadis sahihtir" dediğı rivayetler de vardır. Ama hasen sahih dediğı rivayetler, bu ikisi arasındaki bir mertebede değerlendirilmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Kesir, *İhtisârü 'Ulûmî'l-hadis* (el-Bâ'isu'l-hasîs şerhiyle birlikte), s. 43-44; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, II, 609-611.

- 135) Nitekim bazı muhaddisler, İbn Hibban'ın Sahih'inde tahriç ettiğı ve sahihtir hükmünü verdiği bazı rivayetlerde mütesahhil davrandığını söylemişlerdir. Her ne kadar İbn Hibban, Abdullah b. Selime'yi adalet ve hufz yönünden güvenilir kimse görmekte ve bu hadis hakkında "sahihdir" hükmünü vermekte ise de, bu rivayetin mutlak olarak sahih hadis mertebesinde olmadığını belirtmek daha doğru olsa gerektir. Bu itibarla sözkonusu rivayetin hasen ya da hasen sahih mertebesinde olduğunu söylemek daha tutarlı bir değerlendirme olsa gerektir.
- 136) *Abdurrezzâk*, *Musannef*, I, 340; *İbn Ebî Şeybe*, *Musannef*, I, 127. Ebû Ya'lâ'nın hadisini cerh ve ta'dil yönünden değerlendiren Heysemî (807/1404), bu rivayetin muteber isnadla geldiğini ve ravilerinin güvenilir kimseler olduğunu söylemiştir. Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, I, 276.
- 137) Asıl adı Ubeydullah b. Halife olan Ebû Ğarîf el-Hemedânî el-Murâdî el-Kûfî (ö. ?), Nesaî, İbn Mâce ve İmam Ahmed'in ravilerindedir. Muhaddisler onun doğru sözlü ve güvenilir kimse olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 370.
- 138) *Ahmed b. Hanbel*, *Müsned*, I, 110; *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 118.



ve muhaddislerin başvurdukları prensiplerinden birisi de, eğer bir babda *hasen* ya da *sahih* hadis mertebesinde bir rivayet varsa, *zaif* derecedeki diğer rivayetlerin bununla takviye görmesi ve *zaif* olanların bu sayede *hasen liğayrihi* yahut *sahih liğayrihi* mertebesine çıkmaları hususudur. Konumuza ilişkin rivayetlerden Hz. Ali hadisinin muhaddislere göre en azından *hasen* mertebede bulunması sebebiyle, metin yönünden bu hadisle örtüşen ve fakat *zaif* isnadlarla gelen diğer rivayetlerin de *hasen liğayrihi* mertebesine ulaştıkları ifade edilmektedir.

Fakat biz, bu değerlendirmeye katılmıyoruz. Kanaatimizce böyle bir değerlendirme yaparken, oldukça dikkatli ve ihtiyatlı hareket edilmelidir. Her ne kadar böyle bir kâide, fakihler ve muhaddisler tarafından yer yer uygulanmakta ise de, bunu pek çok hususta delilleri güçlendirmek için tatbîke çalışmak, birçok problemi de beraberinde getirecektir. Dolayısıyla bu kâideyi her konuya teşmil etmek, uygun bir yol/metod olmasa gerektir. Üstelik bütün rivayetlerin durumları çok iyi tetkik edilmeden bu kâideyi gelişigüzel uygulamaya çalışmak, o konudaki delillerin bütünüyle reddedilmesine veya bazı muteber rivayetlerin muteber olmayanlarla birlikte *za'fiyete* uğramasına yol açabilecektir. O halde konumuza ilişkin *zaif* rivayetlerin tamamını kurtarmaya çalışmak için böyle bir kâideye sarılmak, muteber olan rivayeti de delâlet yönünden olumsuz etkileyebilmektedir.

Kaldı ki, konumuz itibariyle böyle tekellüflü ve şâibeli metotlara başvurmaya ihtiyaç yoktur. Zira, Hz. Ali hadisi, her ne kadar Buhârî ve Müslim'in tahrîç ettikleri *sahih* hadis mertebesinde olmasa bile, en azından *hasen* veya *hasen sahih* mertebesinde bulunmaktadır ve bu konuda delil olmaya elverişlidir. Nitekim Tirmizî ve başkaları da cumhur-u fukahanın bu hadisi delil alarak muktezasınca amel ettiklerini söylemişlerdir.<sup>143</sup> Ama burada İbn Ömer, Câbir ve Abdullah b. Ravâha gibi diğer sahabilerden gelen ve üstelik şiddetli derecede *zaif* olduğuna -hatta bazılarının mevzû olduğuna- hükmedilen rivayetleri, Hz. Ali hadisiyle takviye ederek *hasen liğayrihi* ya da *sahih liğayrihi* gibi mertebelere çıkarmaya çalışmak, meseleyi *müşkil* ve *açmaz* hale getirecektir.

Öte yandan başta Zâhiri mezhebinin fakihleri olmak üzere kimi âlimler, cünüp kimsenin Kur'an okumasını yasaklayan rivayetlerin muteber olmadığını, aksine bu hükmü nakzeden delillerin var olduğunu ifade ederek, neticede cünüp kimsenin Kur'an okumasını câiz gördüklerini söylemişlerdir. Onların bu görüşlerine tercüman olan İbn Hazm (456/1064), Hz. Ali hadisi de dahil, cumhurun delil aldığı bütün rivayetlerin *zaif* olduğunu ve bunlardan hüküm

143) İbn Hacer, *el-Fethu'l-Bâri*, I, 233; el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, III, 274; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, I, 409.

çıkarmanın doğru olmayacağını belirttikten sonra, *Buharî*'nin tahriç ettiği bazı rivayetleri delil göstermek suretiyle, kendi görüşünü desteklemeye çalışmıştır. *Buharî*'nin de kendileriyle aynı görüşte bulunduğunu söyleyen *İbn Hazm*, şu delillerle görüşünü savunmuştur:<sup>144</sup>

Birinci rivayet: *Buharî*, Hz. Âişe'den şu haberi *ta'likan* rivayet etmiştir: “*Rasûlullah (s.a.v.), her zaman Allah'ı zikrederdi.*”<sup>145</sup>

Buradaki zikrin umumî olduğunu ve Kur'an kıraati de dahil olmak üzere pek çok şeyi kapsadığını söyleyen *İbn Hazm*, buradan Hz. Peygamber'in cünüp iken de Kur'an okuyabildiğine mânâ çıkarmaktadır.

Ama bu rivayetten böyle bir mânâ çıkarmak doğru bulunmamıştır. Çünkü Hz. Âişe'nin “*Hz. Peygamber (s.a.v.) her zaman Allah'ı zikrederdi*” sözü, Rasûlullah'ın umûmî durumundan bahseden bir haberdir. Bu haberin mefhûmuna göre, Hz. Peygamber'in cünüp iken de Kur'an okuduğu hükmüne varılması, doğru bir yorum olmasa gerektir. Hem Hz. Ali'den nakledilen “*Hz. Peygamber'i cünüplük müstesna Kur'an okumaktan hiç bir şey alıkoymazdı*” hadisi, yukarıdaki umumî hükmü tahsîs etmektedir. O halde her iki hadisin *te'lifi* şöyle mümkündür: Cünüp kimse, Kur'an kıraati hariç, diğer bütün zikir ve duaları okuyabilir.<sup>146</sup> Böyle bir tahsîs, daha isabetlidir. Çünkü Hz. Âişe hadisine göre Hz. Peygamber'in bütün zamanlarında Allah'ı zikretmesi, bu fiilin mütemadiyen değil, *ağlebiyet (çoğunluk)* itibariyle olması demektir. Zira insanın her ânında zikirle meşgul olması imkansızdır. Özellikle tuvalette, banyoda ve bazı durumlarda zikir ya da dua ile meşgul olmanın uygun görülmediği de bilinen bir husustur. Öte yandan kimi âlimler, Hz. Âişe hadisindeki zikirden maksadın, Kur'an dışındaki diğer dua ve tesbih ifadeleri olduğunu, bu itibarla metnin Hz. Ali hadisindeki ifadelere zıt düşmediğini belirtmişlerdir.<sup>147</sup>

İkinci rivayet: *Buharî*'nin Câbir b. Abdillah'dan naklettiği bir habere göre, hac farızasını eda etmekte iken âdet görmeye başlayan Hz. Âişe'ye Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Hacıların eda ettiği şeyleri sen de yap. Ama temizleninceye kadar tavaf etme!*” Bunun üzerine Hz. Âişe, namaz ve tavaf dışında diğer hac menâsikini ifa etti.<sup>148</sup>

Hz. Âişe'nin hac esnasında namaz ve tavaf dışındaki diğer ibadetleri yerine getirmesini delil olarak öne süren *İbn Hazm*, buradan âdet halindeki kadının Kur'an okumaya mani bir durumu olmadığı sonucunu çıkarmakta ve aynı şekilde cünüp olanların da Kur'an okuyabileceklerini savunmaktadır.

144) *İbn Hazm, el-Muhallâ, (Tlk. A. Muhammed Şâkir, Daru'l-fikr, Beyrut tsz.), I, 81-83.*

145) *Buharî, Hayz 8 (nr. 305); Ezan 19 (nr. 634). Ayrıca karşı. Müslim, Hayz 117 (nr. 373).*

146) Bu konudaki diğer değerlendirmeler için bkz. *İbn Hacer, Bulûğu'l-Merâm, I, 145.*

147) *Aynî, Umdetu'l-Kârî, III, 274.*

148) *Buharî, Hayz 8 (nr. 305).*

Fakat Hz. Âişe'nin bu durumu, sadece âdet halindeki kadınlara yönelik bir ruhsat olup, buradan cünüp kimselerin de boy abdesti almadan Kur'an okuyabileceği hükmüne ulaşmak doğru değildir. Zira burada, sadece âdet halindeki kadınların hac farizasını tamamlayabilmeleri için namaz ve tavaf dışındaki diğer ibadetlerin yapılmasına izin ve ruhsat verilmektedir. Âdet dönemi, kadınların elinde olmayan ârizî bir haldir ve izalesi ise mümkün olmayan bir durumdur. Ama cünüplük böyle değildir; çünkü boy abdesti ile bunun izalesi mümkündür. Kanaatimizce, her ne kadar Hz. Âişe hadisinden âdet halindeki kadınların Kur'an okumasına ruhsat verilebileceğine dair bir hüküm istinbat etmek uygun görülse bile, bunu cünüp kimselere de teşmil etmek doğru değildir. Nitekim İmam Mâlik ve başkalarının âdet gören kadının Kur'an okuyabileceğine dair ruhsat verdiklerini görmekteyiz.

Halbuki İmam Mâlik, cünüp kimsenin boy abdesti almadıkça Kur'an okumasına cevaz vermemiştir. Burada şöyle bir ince ayrıntı üzerinde durulmaktadır: *Cünüplüğün müddeti kısa sürmekte ve izalesi mümkün olmaktadır. Ama âdet süresi uzayabilmekte ve bu hususta belli bir süre beklenmesinden başka yapacak bir şey de bulunmamaktadır.* Dolayısıyla böyle bir süre zarfında kadının uzun müddet Kur'an okumaktan mahrum kalması ve Kur'an'ı unutabileceği endişesi sözkonusudur.<sup>149</sup> Öte yandan Kur'an öğrenen ve öğreten kadınlar için de aynı şekilde âdet halinde iken Kur'an okumalarına ruhsat vardır. Çünkü Kur'an'ı öğrenme ve öğretme, devam gerektiren bir husustur. Özellikle hafızlık yapan kadınların bu konudaki ruhsattan istifade etmelerine ihtiyaç vardır. Öte yandan Kur'an öğreten kadınların da aynı şekilde bu ruhsatı kullanmaları sözkonusudur. Zira onların âdet halinde iken Kur'an öğreticiliğini terketmeleri, öğrencilerin ve hafızlık yapanların durumlarını menfi yönden etkileyebilmektedir. O halde, âdet halindeki kadınların Kur'an okumalarına dair verilen izin ve ruhsat, cünüp kimseler için mukayeseye konu teşkil etmemelidir.

Üçüncü rivayet: İbn Abbas'dan gelen bir haberde, Ebû Süfyan, Hz. Peygamber'in Dihye el-Kelbî vasıtasıyla Hiraklî'e (Hirakliyus m. 612-641) gönderdiği mektuba muttali olduğunu ve orada bismelenin yanı sıra şu ayetin yazılı bulunduğunu söylemiştir: *"Ey kitap ehli, bizimle sizin aramızda birleşebileceğimiz müşterek ve âdil şu sözde karar kılalım: Allah'dan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, kimimiz, kimimizi Allah'ın yanında rab edinmesin."* (Âlu İmrân 3/64)<sup>150</sup>

*Buharî'nin tahriç ettiği bu rivayeti delil göstermek suretiyle İbn Hazm şu*

149) İmam Mâlik ve başkaları bu gerekçe üzerinde durmuşlardır. Bkz el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, III, 274.

150) Hiraklî'e gönderilen mektup hakkında bkz. *Buharî*, Vudû 37 (nr. 183); Tefsîru's-sûre III/4 (nr. 4553).

görüşü savunmaktadır: Hz. Peygamber, kâfirlerin tâhir olmadığını bildiği kadar, içinde ayet bulunan mektuba cünüp iken de dokunacaklarını çok iyi bilmekteydi. Bu uygulamadan anlaşılana ki, üzerinde ayet bulunan nüshaya gerek müşriklerin, gerekse cünüp olanların dokunmaları ve okumaları caizdir.

Bu rivayetten her ne kadar müslüman olmayanların Kur'an'a dokunabilmeleri ve onu okuyabilmelerinin yasaklanmadığı anlaşılabilirse bile, bununla müslümanların cünüp iken Kur'an'a dokunup okumaları hususunu karıştırmamak lazımdır. Çünkü, gayri müslimlerin Kur'an'a dokunabilmesi ve okuyabilmesi için boy abdesti almalarını öngörmek, tamamen yanlış bir hüküm olur. Hem müslüman olmayan kimselerin alacağı boy abdesti ise bir mânâ ifade etmeyip geçersizdir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in Hirakl'e ve başkalarına gönderdiği mektuplarda Kur'an ayetlerinin bulunması gayet normaldir. Hatta Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğinde en çok başvurduğu hususlardan birisi de, Kur'an'ı Mekke müşrikleri başta olmak üzere, pek çok kesime okumasıdır. O, ilk etapta insanları imana çağırmıştır. İman, aynı zamanda İslam'ın temelini teşkil eden bir husustur. O halde insanların inanması için şartları zorlaştırmak, dahası gereksiz bazı şartları öne sürmek, ne bir peygamberin, ne de İslam davetçilerinin metodu olmasa gerektir. Çünkü böyle bir şart, dinin temel esprisine muhaliftir. O halde, Kur'an okumada ve ona dokunmada boy abdesti şartı, müslüman fertler için geçerli bir hükümdür.

Dördüncü rivayet: *Buharî, İbn Abbas*'ın (68/689) cünüp kimsenin Kur'an'dan bir ayet okumasında beis görmediğine dair sözünü ve *İbrahim en-Nehaî*'nin (96/715) âdet halindeki kadının bir ayet okumasında beis görmediğine dair ifadesini ta'likan kaydetmiştir.<sup>151</sup>

*İbn Hazm*, bu haberlere dayanarak cünüp kimselerin Kur'an okumasında beis bulunmadığı hükmünü savunmaktadır ki, böyle bir görüş şâibelidir. Çünkü gerek *İbn Abbas*, gerek *İbrahim en-Nehaî*, cünüp kimselerin mutlak olarak Kur'an okuyabileceklerine kâil olmamış, ancak mahdut bazı ayetleri okuyabileceklerini ruhsat bâbında söylemişlerdir. Hem böyle bir ruhsata istinaden *Haneî* ve *Hanbelî mezhebi*, cünüp iken bir ayet gibi cüz'î miktarda Kur'an okumada beis görmemiştir. Aynı şekilde Mâlikî ve Şâfiîler de cünüp iken Kur'an kıraati niyetiyle değil de, zikir ve dua niyetiyle cüz'î miktarda bazı

151) *Buharî*, Hayz 8 (nr. 305). *Buharî*'nin ta'likan yer verdiği İbn Abbas'ın bu görüşü, *Abdurrezzâk es-San'ânî*, *İbn Ebî Şeybe*, *İbn Ebî Davud*, *Beyhakî* ve başkaları tarafından muttasıl bir isnadla şöyle nakledilmiştir: "İbn Abbas, cünüp kimselerin bir veya iki ayet okumasında beis görmezdi." Bundan başka İbrahim en-Nehaî'ye nisbet edilen kavli ise, *İbn Ebî Şeybe* ve *İbn Ebî Davud* gibi muhaddisler, muttasıl isnadlarla tahrîc etmişlerdir. Aynı şekilde İkrime ve Saîd b. Cubeyr'in de buna benzer kavilleri bulunmaktadır. Bkz. *İbn Ebî Şeybe*, *Musannef*, I, 125, 126; *Abdurrezzâk*, *Musannef*, I, 340; *İbn Ebî Davud*, *Mesâhif*, s. 186; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 90; 309.

ayetlerin okunabileceğini söylemişlerdir.<sup>152</sup> Dolayısıyla bu hükmün sadece bir ruhsat olduğunu bilmekte fayda vardır.

Öte yandan *İbrahim en-Nehaî*'den gelen başka kaviller de bulunmaktadır. Üstelik bu kavillerden onun yukarıdaki ibarenin ruhsat bâbında söylenmiş olduğunu anlamaktayız. Şöyle ki, *İbrahim en-Nehaî*'ye cünüp iken Kur'an okumanın hükmü sorulduğunda, kerih gördüğünü ifade etmiştir.<sup>153</sup> *İbn Ebî Şeybe'nin Cerîr* → *Muğîra* → *İbrahim en-Nehaî* şeklinde muteber isnadla tahric ettiği diğer bir haberde ise, *İbrahim en-Nehaî* şöyle demiştir: "Cünüp kimse, (kıraat niyetiyle) bir ayet de olsa Kur'an okuyamaz. Eğer böyle bir kimse, Kur'an okusaydı, namaz da kılabilirdi."<sup>154</sup>

Yine *İbn Ebî Şeybe'nin Ğunder* → *Şu'be* → *Hammâd* → *İbrahim en-Nehaî* → *İbn Mes'ûd* şeklinde kaydettiği bir haber ise şöyledir: *İbn Mes'ûd* (32/652) bir adama Kur'an okutmakta iken abdest bozmak için ara verdi ve sonra abdest almaksızın Kur'an okutmaya yöneldi. Fakat okuttuğu adam bu durumu yadırgayınca *İbn Mes'ûd* ona şöyle dedi: "Ben cünüp değilim ki!"<sup>155</sup>

Tabiiinden *Esved b. Yezîd en-Nehaî* (74/694), *Âmir b. Şerâhl* (~100/719), *Ebû Vâil* (~101/720) ile *Mücahid* (101/720) gibi âlimler de bu konuda şöyle demişlerdir: "Cünüp kimse, Kur'an okuyamaz."<sup>156</sup>

Netice itibariyle *İbn Hazm*, *Buharî*'nin bu konuda yer verdiği rivayetleri şartlı ve tekellüflü yorumlarla kendi görüşüne malzeme olarak kullanmaktadır. Oysa bu rivayetlerden müslüman fertlerin cenabet halinde Kur'an okuyabileceklerine cevaz çıkarmak mümkün görünmemektedir. Hem bu konuda *İbn Hazm* ve başkaları tarafından Hz. Ali'den gelen muteber rivayet gözardı edilmektedir. Halbuki Hz. Ali hadisine göre, cünüp kimsenin Kur'an okumasının uygun olmadığı, açık ve net bir ifadeyle belirtilmektedir.

O halde, *Buharî*'nin yer verdiği rivayetlerden şu hükümlere varmak mümkündür: Gayri müslimlerin Kur'an'a dokunması ve okuması için gusül şartı yoktur. Böyle bir şart, ancak müslümanlar için geçerlidir. Öte yandan cünüp iken dua ve istiâze ifade eden ayetlerin okunmasında -sınırlı da olsa- ruhsat bulunmaktadır. Yine âdet halindeki ve özürlü (müstehâza) durumundaki kadınlar için de Kur'an okumalarına ruhsat verilmiştir.

152) Bkz. Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, III, 274; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 294.

153) Bkz. *İbn Ebî Davud*, *Mesâhif*, s. 186; Beyhakî, *Sünen*, I, 90; 309.

154) *İbn Ebî Şeybe*, *Musannef*, I, 125.

155) *İbn Ebî Şeybe*, *Musannef*, I, 125.

156) *İbn Ebî Şeybe*, *Musannef*, I, 125.

## SONUÇ

*Makalemezi şöyle özetleyebiliriz:*

1. Abdesti olmayan kimse, Mushaf'a dokunmadan ezberinden ya da yüzünden okuyabilir. Bu hususta delil olarak muteber rivayetler vardır.

2. Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğu konusunda Kitaptan delil olarak öne sürülen Vâkıa 56/77-79 ayetlerinin ise böyle bir hüküm ihtiva etmediğini belirtmiştik. Çünkü bu ayetlerle ilgili yorum ve değerlendirmelerden çıkan netice şu idi: Ayetlerdeki "*kitab meknûn*"dan *Levh-i Mahfûz'daki Kur'an*, "*tertemiz olanlar (mutahherûn)*" ibaresinden ise "*melekler*" kastedilmektedir. Öte yandan Vâkıa suresinin Mekke'de nazil oluşundan da bu ayetlerden abdestli kimselerin Kur'an'a dokunmalarına dair bir mânâ ve hüküm ifade etmediğini kaydetmiştik. Neticede müfessirlerin Vâkıa 56/79 ayetine verdikleri yorumu şöyle özetlemiştik: Bu ayet, *Levh-i Mahfûz'daki Kur'an'a ancak tertemiz olan meleklerin ulaşabileceğini ve Kur'an'a ait vahye ancak onların mübâşeret edebileceğini* haber vermektedir.

3. Kur'an'a abdestli dokunmanın şart/gerekli olduğu konusunda sünnetten gösterilen deliller ise *zaif* ve *illetli* olup bağlayıcı bir hüküm istinbat etmeye elverişli değildir. Nitekim bu konudaki rivayetlerin sened tenkitlerine yer verirken; bazılarında *zaif*, *metrûk*, *kezzâb* ve *vaddâ'* gibi *mecrûh ravilerin bulunduğu*, bunun yanı sıra bazı rivayetlerin *mürsel* ya da *munkatî'* olduğunu belirtmiştik. Ayrıca bütün rivayetlerin "*Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur/dokunsun*" şeklinde yakın lafızlarla geldiğini ve "*tâhir*" ibaresinin *abdestli kimselere delâletinin kat'î olmadığını* izah ettik. Bu konudaki *sahabe sözü ve uygulamalarında da Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğuna dair bağlayıcı bir hükmün bulunmadığını* görmüştük.

4. Dört mezhebin fakihleri başta olmak üzere, pekçok âlimin abdestsiz Kur'an'a dokunulmayacağına görüş birliğine vardıklarını ve onların Amr b. Hazm'a nisbet edilen rivayeti delil aldıklarını, ancak gerek bu rivayetin, gerek diğer rivayetlerin *zaif* ve *illetli* olduğunu, üstelik metindeki ibarelerin böyle bir hükme varmaya elverişli bulunmadığını belirtmiştik. Bu itibarla fakihlerin sözkonusu delillerden "*Kur'an'a abdestsiz dokunmak haramdır; abdestli olmak şarttır*" şeklinde hüküm istinbat etmelerinin isabetli olmadığını, bunun yerine mezhep taassubundan, ifrat ve tefrit görüşlerden daha salim şöyle bir hükme ulaşılmasının daha uygun olacağına dikkat çekmiştik:

*Kitap ve sünnette Kur'an'a abdestli dokunmayı farz/vâcib/şart derecesinde kabul etmeye delalet eden kat'î ve bağlayıcı bir hüküm bulunmadığı gibi, mezkûr delillerden abdestsiz Kur'an'a dokunmak haramdır* şeklinde yasaklama getiren bir hüküm çıkarmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Üstelik mezkûr delillerden farz/vâcib ya da haram derecesinde bir hüküm çıkarmak, fakih ve muhaddislerin temel prensiplerine zıt olduğu gibi, fıkıh ve hadis metodolojisiyle de bağdaşmayan bir görüştür. Eğer fakihlerin prensiplerine ve fıkıh usûlüne göre mezkûr delillere uygun bir hükme ulaşılabilecekse, *zaif hadisle ve delâleti kat'î olmayan naslarla ancak istihbâbî olarak amel edilebilir*, prensibine göre, "*Kur'an'a abdestli dokunmak*



*müstehabdır/mendübdur, abdestsiz dokunmak ise mekrûhtur*" görüşüne varılmıydı. Bu görüşü izhar ettikten sonra, bunun gerek zaif hadisle ihtiyat olarak amel edilmesi prensibine, gerek Kur'an'a ta'zim ve hürmet gösterilmesine ilişkin teşvik ve yorumlara, gerekse abdestsiz Kur'an'a dokunulabileceğine dair görüş beyan eden kimi selef ve halef âlimlerinin söz ve uygulamalarıyla kimi mezhep âlimlerinin belli şartlarda da olsa bu konuda ruhsat ve izin bulunduğuna dair yorumlarına zıt düşmeyeceği kanaatindeyiz.

5. Cünüp olan, boy abdesti almadıkça Kur'an okuyamaz. Cünüp, Mushaf'a da dokunamaz. Bu konuda Hz. Ali'den nakledilen şu rivayet vardır: *"Rasûlullah'ı (s.a.v.) cünüplük dışında hiçbir şey Kur'an okumaktan alıkoymazdı/menetmezdi"* Yapılan tahliller neticesinde bu rivayetin en azından *hasen* derecede bir hadis olduğunu ve hüküm istinbat etmeye elverişli bulunduğunu ifade etmiştik. Dört mezhebin fakihlerinin ve seleften pek çok âlimin de bu hususta ittifak ettiklerini kaydetmiştik. Öte yandan Zâhirî fakihleriyle diğer bazı âlimlerin bu konudaki rivayetleri delil almayıp, farklı delillerden hareketle mezkûr hükümün aksini savunduklarını incelemiştik. Bütün bu delillerin rivayet ilimleri yönünden incelenmesi neticesinde; cumhûrun kabul ettiği görüşün isabetli olduğunu, Zâhirî mezhebiyle aynı görüşü paylaşanların delil ve görüşlerinin ise tutarsız olduğunu görmüştük. Yine bu konuda Hz. Peygamber'in Hirakl'e gönderdiği mektupta besmele ile birlikte bir ayetin bulunduğuna dair öne sürülen delilden şöyle bir yoruma temas etmiştik: Kur'an'a ait bir nüshaya gayri müslimlerin boy abdesti almaksızın dokunup okuyabilecekleri, gusûl gibi hususların onlar için bağlayıcılığı olmadığı -hatta onların alacakları boy abdestinin İslam'a göre hükümsüz olacağı- dolayısıyla boy abdesti şartının ancak müslüman fertler için bağlayıcı bir hüküm olduğu bilinmelidir. O halde böyle bir hüküm, müslüman fertler için geçerlidir. Bunun yanı sıra cünüp kimselerin sadece dua ve istiâze (Allah'a sığınma) niyetiyle cüz'î miktarda bazı ayetleri okuyabileceklerine dair dört mezhebin fakihlerinden ruhsat verenler vardır.

6. Âdet hâlindeki kadının Kur'an okumasını yasaklayan rivayetlerin *zaif* ve *illetli* olduğunu, bu nedenle fakihler arasında ihtilafı görüşlerin bulunduğunu görmüştük. Bu bağlamda kadının aybaşı döneminde Kur'an okumasını yasaklayan görüşlerin yanı sıra, ruhsat/izin veren görüşlerin de mevcut olduğunu incelemiştik. Konuyla ilgili bir rivayeti ise şöyle tahlil etmiştik: *Hac esnasında âdet görmeye başlayan Hz. Âişe'ye, Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz ve Kâbeyi tavaf dışında diğer vecibeleri yerine getirebileceğini söylemiştir.* Her ne kadar bu rivayetten hareketle bazı fakihlerin âdet hâlindeki kadının Kur'an okuyabileceğine dair ruhsat ve izin çıkarmaları mümkün olsa da, bunun cünüp kimselere şâmil olamayacağını; zira cünüplüğün boy abdesti almakla izalesinin mümkün olduğu, ama âdet halinin izalesine imkan olmadığı, öte yandan âdet hâlinin uzun sürmesi ve kadının bu süre zarfında hem Kur'an okumaktan mahrumiyeti hem de Kur'an'ı unutmasından endişe duyulması sözkonusudur. Elbette aybaşı hâlindeki kadının böyle bir ruhsattan yer yer istifade etmesi mümkündür. Bundan başka Kur'an öğreten ve öğrenenlerin de âdet dönemlerinde bu ruhsatı kullanabilmeleri sözkonusudur.