

HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA RİVÂYET-DİRÂYET BÜTÜNLÜĞÜ

Zekeriya GÜLER*

I. GİRİŞ

Temel İslâm bilimlerinde, özellikle hadis ilminde nakil, rivâyet ve hâfıza ile birlikte akıl, dirâyet ve muhâkemenin önemi tartışılmaz. Hadis metinlerinin, Rasûlullâh'ın (s.a.v) murâdına mutâbakat arzedecek şekilde anlaşılması ve yorumlanması, sahâbe devrinden günümüze bir çok âlim için sürekli bir zihnî meşguliyet olmuştur.

Hicri ikinci ve üçüncü asırlarda müctehid imamların gösterdikleri üstün gayret, er-Râmehmürmüzi'nin (v. 360/970) telif ettiği "*el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî vel-vâî*" adlı eser, el-Gazzâlî'nin (v. 505/1111) hadisleri anlamının esasları hakkında kaleme aldığı "*Kânûnu't-te'vîl*" isimli risale, ez-Zerkeşî'nin (v. 794/1392), bazı sahâbîler tarafından rivayet edilen hadislerin yanlış/eksik anlaşılması ve yorumlanması karşısında, Hz. Âişe'nin müdâhale ederek düzelttiği konuları ihtiva eden "*el-İcâbe li îrâdi me'stedrakethu Âişe ale's-sahâbe*" adıyla yaptığı çalışma, es-Suyûtî'nin (v. 911/1505) "*Aynu'l-isâbe fi's-tidrâki Âişe ale's-sahâbe*" adıyla yaptığı derleme, muasırlardan Muhammed el-Gazzâlî'nin (v. 1416/1996) "*es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve'l-hadîs*"¹ ve Yûsuf el-Karadâvî'nin "*Keyfe neteâmelu maa's-sünneti'n-nebeviyye*" adlı kitapları söz konusu *zihni meşguliyetin* birkaç tezahüründen ibarettir. Bunlardan er-Râmehmürmüzi'nin el-Muhaddisu'l-fâsıl'ı ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü, usûl-i hadîsin ilk sistematik ürünlerinden sayılan bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere, rivâyet-dirâyet ilişkisini konu edinmiş ve nakil-akıl ikilisinin "olmazsa olmaz"lığını vurgulamıştır. O, rivâyet ile dirâyeti şahsında toplayan âlimlerin faziletini müstakil bir başlık altında işlediği² gibi, rivâyetle birlikte dirâyet

* Yrd.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Eser, müellifin Cezâyir'de bulunduğu sırada çağdaş selefi harekete yazdığı bir reddiye niteliğindedir.

2 Râmehmürmüzi, s. 238-266.

ilminin ehl-i hadîse has bir iş olduğunu ayrı bir bölümde ele almıştır³. Esasen, er-Râmehürmüzî'nin şu tesbiti, *Hadislerin anlaşılmasında rivâyet-dirâyet bütünlüğü* ünvanını taşıyan bu makale için ilham kaynağı olmuştur:

Hadis ile fıkıh (tefakkuh, ince anlayış, hüküm çıkarma tekniği ve istinbat melekesi) birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar⁴.

Konunun sınırlandırılmasına yardımcı olan ve makalenin kavramsal çerçevesinin oluşturulmasında rol oynayan bu sözün açılımına geçmeden önce, araştırmamızın anahtar terimleri olan *rivâyet* ve *dirâyet*in hadis tarihinde yüklendikleri manayı kısaca arzetmek uygun olacaktır.

II. RİVÂYET ve DİRÂYET

Hicrî sekizinci asırdan itibaren hadis ilminin, *rivâyetü'l-hadîs ilmi* (ıımu rivâyetil-hadîs/ıımu'l-hadîs rivâyeten) ve *dirâyetü'l-hadîs ilmi* (ıımu dirâyetü'l-hadîs/ıımu'l-hadîs dirâyeten) tarzında bir tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. Aslında tarih itibarıyla *rivâyet* ve *dirâyet* kavramlarının kullanımı, hicretin ilk asırlarına uzanacak kadar eskidir. Nitekim bu konuda Peygamber'e (s.a) nisbet edilen bir hadis de bulunmaktadır:

“Dirâyet ehli (durât) olun, rivâyet ehli (ruvât) olmayın. Fıkıhını bildiğiniz bir hadis, rivâyet ettiğiniz bin hadisten daha hayırlıdır”⁵.

Hadisin teknik anlamda sahih olup olmadığı tartışması bir yana, ilk asırların gündemini meşgul eden bir problemi günümüze taşıması ve bize mesaj vermesi bakımından bir değer ifade etmektedir.

Hadis ilmini “rivâyetü'l-hadîs” ve “dirâyetü'l-hadîs” tarzında ayrı ayrı ele alıp, mantıkçıların metodunu kullanarak ilk tarif eden kimsenin bir ilimler tarihçisi olan İbnü'l-Ekfânî (v. 749/1348) olduğu tesbit edilebilmiştir⁶. “Meslekten bir hadisçi” olmayan İbnü'l-Ekfânî'nin sistematize ettiği bu tarife göre; rivâyetü'l-hadîs ilminde “Peygamber'in (s.a.) söz, fiil, ve takrirlerinin nakil, zabt ve tesbiti” ele alınırken, dirâyetü'l-hadîs ilminde “rivâyetin nevi ve hükümleri, râvîlerin şartları, merviyâtın sınıfları ve onların mânalarının çıkarılması (istihraç)” söz konusu edilmektedir⁷. es-Suyûtî (v. 911/1505), İbnü'l-Ekfânî'nin bu tasnif ve tarifini eserine almış⁸, onu takip eden hemen bütün hadisçilerde de kısmen

3 Râmehürmüzî, s. 312-329.

4 Râmehürmüzî, s.161.

5 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, II, 80.

6 Gumârî, s.10; Çakan, *DİA*, IX, 366.

7 İbnü'l-Ekfânî, s. 41, 43.

8 Suyûtî, I, 40.

veya tamamen aynı bakış açısı hakim olmuştur. Yine bu bakış açısının zemin hazırladığı yaygın kanaate göre *sahîfe*, *cüz*, *fevâid*, *emâlî* gibi ilk devir hadis mecmuaları, *müsned*, *mu'cem*, *musannef*, *sahîh*, *câmi*, *sünen* gibi hadis kitâbiyâtı, rivâyet ilminin (furû-i hadîs) kaynakları olarak teşekkül ederken, *ilelu'l-hadîs*, *ihtilâful-hadîs*, *esbâbu vurûdi'l-hadîs*, *garîbu'l-hadîs*, *nâsihu'l-hadîs*, *nakdu'r-ricâl (cerh-ıa'dîl)*, *esmâu'r-ricâl* ve *tabakât* çalışmaları da dirâyet ilminin (usûl-i hadîs) mahsülleri olarak vücut bulmuştur. Hemen belirtmek gerekir ki, onlardan; *ihtilâfu'l-hadîs*, *esbâbu vurûdi'l-hadîs*, *garîbu'l-hadîs* ve *nâsihu'l-hadîs* disiplinleri, dirâyetü'l-hadîsi doğrudan ilgilendirmiş ve hadis metinlerinin anlaşılması, yorumlanması ve hayata geçirilmesinde önemli rol oynamıştır.

Görüldüğü üzere “ılu'm'l-ahbâr” ve “ılu'm'l-âsâr” adıyla bilinen rivâyetü'l-hadîs ilmi ve “ulûmu'l-hadîs”, “mustalahu'l-hadîs”, ve “ılu'm usûli'l-hadîs” ismiyle maruf olan dirâyetü'l-hadîs ilmine ilişkin ortaya çıkan söz konusu kategorik ve terminolojik gelişme, sonraki dönem (müteahhirîn) âlimlerinin ürünüdür. Ancak sonraki dönem âlimlerinden yine bir ilimler târihçisi olan Taşköprüzâde (v. 968/1561) tarafından yapılan şu tarifin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır:

“Rivâyetü'l-hadîs ilmi, zabt ve adalet yönünden râvîlerin hallerini, ittisâl ve inkitâ bakımından da senedin durumunu tetkik ederek, hadislerin Rasûlullah'a (s.a.) ulaşmasını konu edinen bir ilimdir⁹. Dirâyetü'l-hadîs ilmi ise, Arap dili kâidelerine ve şer'î kriterlere dayanarak, Peygamber'in (s.a.) ahvâline mutâbık olarak, hadis metinlerinden anlaşılan mâna, murad ve maksattan bahseden ilimdir”¹⁰.

Taşköprüzâde, dirâyetü'l-hadîs ilmine esas teşkil eden kaynakların Kur'ân ve Sünnet, fıkıh ilmi ve Peygamber'in (s.a.) hayatıyla alakalı rivâyetler bilgisi¹¹ olduğunu da belirtmektedir. Taşköprüzâde'nin rivâyet-dirâyet yaklaşımı, makale başlığında kullandığımız *dirâyet* ile neyi kastedtiğimizi yansıtmayı ve *dirâyetü'l-hadîs* terimine berraklık kazandırması bakımından önem arz etmektedir. Taşköprüzâde tarafından yapılan bu tarif, orijinal ve isabetli bulunmuş olacak ki, ünlü bibliyograf ve ilimler târihçisi Kâtib Çelebi'nin (v. 1067/1656) tercihinde mazhar olmuş, muâsır Ezher âlimlerinden Ebu'l-Fadl Abdullah el-Gumârî'nin “*Tevcihu'l-inâye li ta'rîfi ulmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*” adlı müstakil bir eser yazmasına malzeme teşkil etmiştir. Kâtib Çelebi, hadis ilmini “Peygamber'in (s.a.) sözlerinin, fiillerinin ve hallerinin bilindiği ilim”¹² şeklinde tarif ettikten sonra, rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs'in tariflerini Taşköprüzâde'den aynen nakletmiştir. el-Gumârî de, İbnu'l-Ekfânî ve es-Suyûtî çizgisini tenkit etmiş¹³,

9 Taşköprüzâde, II, 52.

10 Taşköprüzâde, II, 113.

11 Bu izaha göre, siyer ilmi fikhu'l-hadîs'in malzemesi olmaktadır.

12 Kâtib Çelebi, I, 635.

13 Dirâyetü'l-hadîs konusuna değinen Mehmet-Görmez de (bkz. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 119) İbnu'l-Ekfânî ve Suyûtî çizgisini tenkide tabii tutmuştur.

Taşköprüzâde'nin tarifini esas alarak konu hakkında Ezher ulemâsı huzurunda bir konferans vermiş, onların tasvibini almış ve bundan hareketle de söz konusu eserini yazmıştır. O, şöyle demektedir:

"... Bütün bunlardan, rivâyetü'l-hadîs ilmi ile dirâyetü'l-hadîs ilmi arasındaki fark vuzuha kavuşmuş olmaktadır: Rivâyetü'l-hadîs ilminin konusu, kabul ve red yönünden ravî ile mervîdir. Dirâyetü'l-hadîs ilminin konusu ise, anlaşılması (fehm) ve kendisinden hüküm çıkarılması (istinbât) yönünden hadis metinleridir"¹⁴.

Bu tasnif ve tarife göre, rivâyetü'l-hadîs ilmi, sonraki dönem hadisçileri tarafından " kabul ve red yönünden râvî ile mervînin hallerini ortaya koyan kâideler ilmi" şeklinde tarif edilen dirâyetü'l-hadîs ilmine, dirâyetü'l-hadîs ilmi ise fikhu'l-hadîse tekâbül etmektedir.

Esasen, Taşköprüzâde'nin tasnif ve tarifini esas alan bakış açısı, ilk asırların rivâyet-dirâyet telakkisiyle de mutâbakat arz etmektedir. İmam Muhammed eş-Şeybânî (v. 189/804), "Hadisle amel ancak rey (dirâyet, tafakkuh) ile, rey de ancak hadis (rivâyet) ile istikamet kazanır"¹⁵ derken, Hâkim en-Nîsâbü'rî (v. 405/1014) de "Fıkhü'l-hadîs (dirâyet), bu ilimlerin semeresidir. Şerâatin, varlığını devam ettirebilmesi de buna bağlıdır"¹⁶ demektedir. Ayrıca fikhu'l-hadîsi eserinde müstakil bir başlık altında ele alan Hâkim, bununla dirâyetü'l-hadîsi kastedmiş olsa gerektir. Çünkü "bilmek, anlamak, iyice kavramak" manalarına gelen *dirâyet*, fıkh/tefakkuh kelimesinin müterâdifi durumundadır. Bu itibarla fikhu'l-hadîs, hadis-fıkıh ilişkisi açısından ayrı bir önem kazanmış olmaktadır.

III. HADİS-FIKIH İLİŞKİSİ ve FIKHU'L-HADİS

Giriş'te er-Râmehürmüzî'nin (v. 360/970), makalemizin çerçevesinin çizilmesine ışık tutan tesbitini nakletmiştik. Hadis-fıkıh ilişkisinin ve rivâyet-dirâyet dengesinin nasıl tesis edilmesi gerektiği problemine çözüm yolu gösteren bu tesbiti tekrarlamak istiyoruz:

"Hadis ile fıkıh/tefakkuh birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar"¹⁷.

Aslında biz, kendisine yöneltilen tenkitlerde İbnu'l-Ekfânî'ye biraz da haksızlık edilmiş olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ona yöneltilen tenkitlerin odak noktası, dirâyetü'l-hadîs ilmini tarif ederken onun, hadislerin mânalarının anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarılmasını dikkate almaması olmuştur. Oysa İbnu'l-Ekfânî, elimizdeki matbu kendi eserinde yaptığı tarife "...ve'stihrâcu meânihâ" diyerek, dirâyetü'l-hadîs ilminin "istinbat" fonksiyonuna işaret etmiş olmaktadır. Şu var ki, onun eksik bıraktığı nokta, "istihrâc/istinbat" fonksiyonunu öne çıkararak altını çizmemek olmuştur. Ancak İbnu'l-Ekfânî'nin tarifini nakleden Suyûtî, onun kullandığı "ve'stihrâcu meânihâ" tabirini gözden kaçırarak eserinde zikretmemiştir. Bu tesbitimizle, -şayet eserin yazma nüshası matbu olanıyla aynı ise- İbnu'l-Ekfânî'nin mağduriyetine Suyûtî'nin sebep olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

14 Gumârî, s. 13.

15 Serahsî, II, 113; Pezdevî, I, 60.

16 Hâkim, s. 63.

17 Râmehürmüzî, s. 161.

Eserinin hemen girişinde er-Râmeürmüzi'ye bu târihi sözü söyleten gerçek, şüphesiz onun gördüğü dengesizlik; bazı râvilerin dirâyetten kopuk mücerred bir rivâyet anlayışı, bazı fakihlerin de rivâyetten uzak mücerred bir dirâyet düşüncesi olmuştur.

er-Râmeürmüzi'nin Süfyân es-Sevrî'den (v. 161/777) naklettiği “Helal ve haramı, hadis ilminde meşhur (dirâyet ve tefakkuh tarafı) olanlardan al, diğerlerini ise şeyhlerden/râvîlerden öğrenebilirsin!”¹⁸ tarzındaki nasihat veya Ebû Âsım en-Nebîl'den (v. 212/827) rivâyet ettiği “Hadiste dirâyetsiz imamlık, düşük bir imamlıktır”¹⁹ şeklindeki uyarı, onun, söz konusu tesbitiyle vermek istediği mesaja açıklık getirmektedir. Yine onun, Abdullah b. Hâşim et-Tûsî'den naklettiği şu bilgi de önemlidir:

“Biz, Vekf'in huzurunda bulunuyorduk. O bize:

- (İki isnad silsilesinden hangisi); el-A'meş-Ebû Vâil -Abdullah b. Mes'ud mu, yoksa Süfyân-Mansûr-İbrâhim-Alkame-Abdullah b. Mes'ud mu size daha sevimli ve sizin için tercih sebebidir? diye sordu. Biz de:

- el-A'meş'in Ebû Vâil'den yaptığı rivâyet daha makbuldür, diye cevap verdik. Bunun üzerine Vekf:

- (Sübhânellâh!) el-A'meş şeyhtir, Ebû Vâil de şeyhtir. Süfyân, Mansûr, İbrâhim, Alkame ve Abdullah ise, bunların hepsi birer fakihdir. (Fakihlerin alıp kullandığı bir hadis, şeyhlerin/nâkillerin kullandığı bir hadisten daha iyidir) dedi²⁰.

Aktardığımız sözlerde geçen “şeyh” kavramının, mücerred “muhaddis”, “râvî” ve “nâkıl” mânâsında, yani rivâyetle meşgul olan ve duyduğu hadisi nakletme vazifesini üstlenen kimse²¹, “fakih” kavramının ise rivâyetten haberdar olmakla birlikte, onun nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini bilen kimse mânâsında kullanıldığı anlaşılmaktadır. “Şeyh”in hâkim vasfı hıfz ve nakildir. Hocasından devraldığı rivâyet mirasını öğrencisine aynen nakledebilen bir şeyh, yüklendiği misyonu yerine getirmiş demektir. Dirâyet vasfını hâiz olması gereken fakih ise, zuhur eden fikhî-hukûkî problemi çözmesi beklenen, istinbat melekesi ve ictihad ehliyeti olan bir merci durumundadır. Şüphesiz böyle bir kimse, aynı zamanda hadisleri bilmek ve değerlendirmek zorundadır. “Kişi ne zaman fetva verir?” suâline muhâtap olan Abdullah İbnu'l-Mübârek'in (v. 181/797), “Eser(rivâyet)de ilim sahibi, re'y (dirâyet) de de basiret ehli olduğu zaman” tarzında verdiği cevap²² da bunu göstermektedir. Ayrıca, yargı ve fetva makamında

18 Râmeürmüzi, s. 406, 407; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 134.

19 Râmeürmüzi, s. 253.

20 Râmeürmüzi, s. 238; Hâkim, s. 11, 49 (Parantez içinde verilen cümleler Hâkim'in rivâyetinde mevcuttur); Hatîb, s. 436; Suyûtî, I, 25.

21 Cezâirî, II, 908.

22 Abdulmecid Mahmud, s. 59.

bulunacak olan müctehidin, ahkam hadislerini bilmesi gerektiği hususunda ulemânın ittifâkı vardır²³. Müctehid imamın bir hadisi delil olarak kullanmasının (istidlâl), o hadisin kuvvet kazandığı (tashih ve takviye) mânasını taşıdığını ifade edenlerin²⁴ hareket noktası da bu olsa gerektir. Yine, hadislerin sened tenkidini daha çok muhaddislerin, metin tenkidini ise (muhaddis) fakihlerin yaptığı fikri²⁵ de bu yüzden olmalıdır.

Aslında, rivâyet bakımından güçlü altyapısı olmayan bir fakihın, dirâyet açısından da zayıf kalması kaçınılmaz bir sonuçtur. “Fakih, hadis sahibi olmadığı zaman topal olur” diyen Ebû Arûbe el-Harrânî’nin (v. 318/930)²⁶ sözü bu zeminde düşünülmelidir. Böyle bir kimse, ez-Zehbî’nin (v. 748/1347) benzetmesiyle²⁷, henüz tüylenmediği ve gelişimini tamamlamadığı halde uçma teşebbüsünde bulunan bir kuş yavrusu mesabesindedir. “Fakîh” kavramı ile yalnız furûu bilen kimsenin kasedilmediği²⁸ de açıktır. Çünkü bilgi kaynağı fetâvâ literatürü veya müdellel olmayan fıkıh kitâbiyatı olan ve mesned itibariyle onların muhtevâsını hiç tahkik etmeden olduğu gibi nakleden mukallid bir alim, “fıkıh”ın gereği olan istinbat, itibar, tedebbür, muhakeme ve mukâyese imkanlarından âciz kalmaktadır. İşte bu noktada hadis-fıkıh ilişkisi veya muhaddis-fakih işbirliğinin önemi tebellür etmektedir. Hanefî hadis ve fıkıh âlimi el-Keşmîrî’nin (v. 1352/1933) şu tesbiti bu bakımdan önemlidir:

“Birçok mesele fıkıh (kitapların) da mevcut değildir. Halbuki hadis o meseleye temas etmiştir. Kim dinin tamamının fıkıh (kitapların)da bulunduğunu ve fıkıhın dışında hiçbir şeyin kalmadığını iddia ederse, o doğrudan sapmıştır”²⁹.

Bu demektir ki, “Fıkıh ilminde halledilmeyen bir mesele yoktur; ortaya çıkan her meselenin cevabı fıkıh, fetvâ veya ilmihal kitaplarında mevcuttur. Hadis kaynaklarına müracaat etmeye lüzum da yoktur. Hadisler yalnız teberriken okunmalıdır” şeklinde özetlenebilecek bir fikir, ilmî zihniyetten uzak ve mesnedsiz bir iddia olmaktadır. İmam Buhârî (v. 256/869), hocası Ali İbnü’l-Medîni’nin (v. 234/848) şöyle dediğini nakleder: “Hadislerin mânasını anlamak (fekâhet, tefakkuh) ilmin yarısıdır. Ricâl bilgisi de ilmin öteki yarısıdır”³⁰. Bu sözün ilk cümlesinde geçen “tefakkuh” fıkıh’l-hadîsi/dirâyet ilmini, “ricâl bilgisi” de rivâyet ilmini çağrıştırmaktadır.

23 Nevevî, I, 4.

24 İbn Âbidîn, IV, 37; Tânevî, III, 61.

25 Kevserî, *Makâlât*, s. 57

26 Hatib, *Şeref*, s. 70.

27 Zehbî, *Siyeru a’lâm*, XVIII, 191.

28 Ali el-Kârî, I, 511. Ali el-Kârî (v. 1014/1605), Hz. Ali’nin Rasûl-i Ekrem’den (s.a.v) rivayet ettiği şu hadîsin şerhi münasebetiyle bu tesbitte bulunmuştur: “Dinde fakih olan ne iyi adamdır; şayet ona ihtiyaç duyulursa fayda verir. İhtiyaç duyulmaması halinde ise kendine faydası dokunur (dinini bilerek ve bilinçli olarak yaşama imkanı bulur)”.

29 Keşmîrî, II, 10.

30 Rânehürmüzî, s. 320; İbn Teymiyye, IV, 115.

Fıkhu'l-hadis, hadislerin mâna ve maksadına nüfuz etmek suretiyle doğru olarak anlama (fehm) faaliyeti ve onlardan sıhhatli bir şekilde hüküm çıkarma (istinbat) tekniği demektir³¹. Başka bir deyişle fıkhu'l-hadîs, murâd-ı nebevîyi tesbit noktasında sarfedilmesi gereken ciddi gayreti ifade eden hadis ilim dalıdır. Derin tefekkür ve basiret isteyen bu ilim dalında, “münâkaşa edilen konular geniş Kur’ân ve hadis kültürü, fikhî yeterlilik ve hazırlık yardımıyla çözüme kavuşur”³². Ne var ki, tarih boyunca “en yüce ilim”(ecellu'l-ulûm)³³ ve “en şerefli ilim” (eşrefu'l-ulûm)³⁴ şeklinde telakki edilegelmiş hadis ilimlerinin “en şerefli” ilim dalı olarak hüsn-i kabul görmüş olan fıkhu'l-hadîs, henüz müstakil bir disiplin hüviyeti kazanamamış; metodolojisi gelişmemiş ve özel bir literatürü oluşamamıştır. Bu yüzden de fıkhu'l-hadîs'in “en şerefli” olma özelliği daha çok teoride kalmış ve tarih içinde icra etmesi gereken fonksiyon sistematik şekilde pratiğe geçirilememiştir. Ancak bir nevi hadis felsefesi demek olan bu ilmin, daha ziyade hadis şerh kitâbiyatı içinde müteferrik vaziyette işlendiği bir vâkıdır. Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (v. 321/933) *Şerhu maâni'l-âsâr*'ı, Ebû Süleymân el-Hattâbî'nin (v. 388/998) *Meâlimu's-sünen*'i, İbn Hazm'ın (v. 456/1063) *el-Muhallâ*'sı ve İbn Abdilberr'in (v. 463/1070) *et-Temhîd*'i³⁵ bu konuda hemen ilk aklı gelen örnekler durumundadır.

Fıkhu'l-hadîse ihtimam gösteren; hadis-fıkıh, rivâyet-dirâyet, menkûl-ma'kûl ve nakil-nazar ikilisini şahsında toplamış olan muhaddis fakihler, her zaman imtiyaz görmüş, fikir ve tahlilleri umumiyetle tercihe şâyan görülmüştür. Onların tavsifinde, “men cemaâ beyne'r-rivâye ve'd-dirâye”³⁶, “el-câmiûn beyne sînâateyi'l-hadîs ve'l-fikh”³⁷, “fukahâu'l-hadîs”³⁸, “fukahâu'l-muhaddisîn”³⁹, “fukahâu ehli'l-hadîs”⁴⁰ ve “ehlu'l-fikh fi'l-hadîs”⁴¹ gibi ünvanların kullanılması, söz konusu imtiyaz ve tercihin ifadesidir. Gerçekten de fıkhu'l-hadîse ihtimam gösterebilen alimler, hadis ve sünnetin mazide kalmış ve uygulamadan uzak bir “tarih” değil, evrensel ve dinamik bir hayat tarzı olduğunu göstermişler, yaşadıkları çağın problemlerine ışık tutan alternatif çözümler getirmişler ve ümmetin yolunu aydınlatmışlardır. Çünkü nebevî talimâtın hukuk ve manûğının temelinde insana hizmet faktörü; onun rûhî ve bedenî gelişimi, eğitimi ve ihtiyacı yatmaktadır. Muhaddis el-A'meş'in (v. 148/765), “Sizler doktorsunuz, bizler ise eczacıyız”⁴² diye

31 Fıkhu'l-hadîs için bkz. Güler, s.153;Görmez, s. 122;a.mlf., *DİA*, XII,547.

32 Koçkuzu, s. 94.

33 Nevevî, ag.e., I, 4.

34 Kâtib Çelebi, I, 636-637.

35 Endülüslü Zâhiri alim İbn Hazm'ın, “hâfızu'l-garb” ünvanıyla tanınan hemşehrisi İbn Abdilberr hakkında söylediği “Fıkhu'l-hadîs konusunda onun gibisini asla bilmiyorum” (bkz. Kettânî, s.113) tarzındaki övgü ve takdir ifadesi bunun açık bir delilidir.

36 Râmehürmüzî, s. 238.

37 Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdile*, s. 220.

38 Hattâbî, III ,687.

39 Mübârekpûrî, I, 427.

40 İbn Receb, s. 32.

41 İbn Teymiyye, IV,115.

42 İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 131.

hitabetiği İmam Ebû Hanîfe'ye (veya Ebû Yûsuf'a) olan hayranlığını açığa vurması bu yüzden, yani onun problemlere çözüm yolu arayışından ve insana olan hizmet anlayışından olsa gerektir. Yine, nassın ruhu ile lafzının bağdaştırılamaması halinde "maslahat" düşüncesine istinâden, özellikle Hanefî fakihleri tarafından istihsan delili kullanılarak lafzın dışında bir uygulamaya gidilmesi⁴³ aynı gerekçe ile açıklanabilir.

Ne var ki, bu vasıftaki alimlerin her asırda sayı bakımından az olduklarını öğrenmekteyiz. Tâbi'inden Enes b. Sîrîn anlatıyor: "Kûfe'ye vardım, orada hadis tahsil eden dörtbin kişi gördüm. Ama onların ancak dörtyüzü fakih idi"⁴⁴. Bu vak'ayı değerlendirmeye tâbi tutan Abdülfettah Ebû Ğudde (v. 1417/1997) şöyle demektedir: "Bu hâdis, (muhaddis) fakihin vazifesinin çok ağır olduğunu ve buna bağlı olarak da onların sayılarının (mücerred) nâkil ve râviler kadar fazla olmadığını göstermektedir"⁴⁵. Meşhur bir muhaddis olan "Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin (v. 211/826) fıkıh tarafı var mıdır?" suâline⁴⁶ muhatap olan Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) verdiği cevap da söz konusu vak'ayı destekler mahiyettedir: "Ehl-i hadiste fıkıh/tefakkuh gayet azdır"⁴⁷. Aralarındaki "teâruz" sebebiyle topladığı hadisler karşısında ne yapacağını bilemeyen İbn Vehb'in (v. 197/813), "Şayet Allah bizi Mâlik ve el-Leys ile kurtarmasaydı sapardık"⁴⁸ diyerek, amele elverişli hadisler konusunda kendisine rehberlik eden İmam Mâlik (v. 179/795) ve el-Leys'i (v. 175/791) minnet ve şükran duygusuyla anması veya İmam Şâfiî'nin hocalarından Vekî b. el-Cerrâh'ın (v. 197/812) "Eğer Câbir el-Cu'fî olmasaydı Kûfeliler hadissiz, Hammâd da olmasaydı fıkıhsız kalırlardı"⁴⁹ şeklindeki tesbit ve müşâhedesi yahut meşhur cerh-ta'dil alimi Basralı muhaddis Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (v. 198/813) ahkam istinbâtında pek varlık gösteremeyip İmam Ebû Hanîfe'nin fetva ve ictihâdını esas alması⁵⁰ da bu zeminde mütâlaa edilmelidir.

43 Bkz. Dönmez, s. 42.

44 Râmeşürmüzi, s. 560.

45 Ebû Ğudde, s. 68. Müellif bu değerlendirmeyi hocası Muhammed Zâhid el-Kevserî'den (v. 1371/1951) de nakleder. Bkz. Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl*, s. 322- 323 dn.

46 Suâli soran şahıs Muhammed b. Yezîd el-Müstemlî'dir.

47 İbn Ebî Ya'îlâ, I, 329; Ebû Ğudde, s.68. İbn Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/922) Ahmed b. Hanbel hakkındaki tesbiti de enteresandır: "O ancak hadis adamıdır, fıkıh adamı değil!". Bkz. Abdülmecîd Mahmud, s. 132. Ancak bu tesbite tamamen iştirak etmek zordur. Nitekim, hadislerin muhtelif tariklerinin müzakere edildiği bir hadis meclisinde, İshâk b. Râhüye'nin (v. 238/852) "Şu hadisin mâna ve maksadı nedir? Tefsîri nedir? Fıkıhı nedir?" şeklindeki suâli karşısında Ahmed b. Hanbel dışında orada bulunan muhaddislerin suskun kalmaları (bkz. İbn Ebî Hâtîm, I, 293; Ebû Ğudde, s.66) fikrimizi desteklemektedir. Ayrıca Ebû Hâtîm er-Râzî (v. 277/890), Ahmed b. Hanbel ile Ali b. el-Medîni'nin rivâyette birbirine yakın, fakat Ahmed b. Hanbel'in Ali b. el-Medîni'den daha fakih olduğunu, Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/878) de Ahmed b. Hanbel'in İshâk b. Râhüye'den hem rivâyet hem de fıkıh bakımından daha kuvvetli olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtîm, I, 294.

48 Avvâme, s. 63.

49 Tirmizî, V, 741.

50 Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I,307; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, X, 450.

Demek oluyor ki, tek başına “muhaddis-hâfız” ünvanı, “fakih/müctehid” seviyesinin elde edilmesine imkan vermemektedir⁵¹. Ancak kabul edilmelidir ki, “fakih/müctehid” ünvanını kazanamayan “muhaddis/hâfız”ın dikkatle duyduğu, okuduğu ve ezberlediği onbinlerce hadis sayesinde çok yönlü bilgi ve birikime ulaştığı; ana hatlarıyla başta Kur’ân tefsiri olmak üzere, akîde, hukuk, ahlak, eğitim, iktisat, siyaset, tarih, sosyoloji ve psikoloji gibi ilim dallarında çok yönlü bilgi ve birikime sahip olduğu da bir gerçektir. Bu itibarla, “Sünnet’in kapsadığı alanlarla ilgili çağdaş disiplinler ve özellikle Sosyal bilimler ile Hadis ilmi arasında ortaklaşa çalışmaların başlatılması gerekmektedir.”⁵² şeklinde ifade bulan görüş ciddiye alınmalıdır. Şüphesiz bu durum, ehl-i hadis için bir meziyet ve bir kıymet olarak görülmelidir. Tabii bu “meziyet” ve “kıymet”, hadislerin anlaşılmasına gösterilen ihtimamla mütenasip bir keyfiyet arz etmektedir. Hafîb el-Bağdâdî’nin (v. 463/1070), Şerefu ashâbi’l-hadîs’inde Ehl-i Sünnet dünyasının muhaddis sözcüsü sıfatıyla isbatlamayı hedeflediği şu inancı da kanaatimizi teyid etmektedir:

“İslâm’ın öğrenilebileceği en sağlam kaynak Hadis ilmidir. Hadislerde İslam kültürünün her dalıyla ilgili bilgi vardır. Bu hadisleri derleyen, bizzat uygulayan ve başkalarına öğretenler, bu suretle de, gerçek İslam kültürünü yok olmaktan kurtaranlar Hadisçilerdir. Dolayısıyla onlar, İslam alimlerinin en ön safında yer almaya hak kazanmışlardır”⁵³.

Fıkhu’l-hadisın önemini gösterdiği kadar pratik değeri de bulunan bir misal vermek istiyoruz. Meymûn b. Mihrân (v. 117/734) anlatıyor: Su içerken beni Ömer b. Abdilazîz gördü. Nefes alıp vermek için ben suyu ara vererek içmeye başlamıştım. Ömer b. Abdilazîz bana: “Rasûlullah (s.a.v) su kabına soluyarak içmeyi yasaklamıştır. Eğer su kabının içine solumazsan, istersen bir nefeste iç/çebilirsiniz!” dedi. Bu hâdiseye nakleden Endülüslü Mâliki fakih ve muhaddis İbn Abdilberr (v. 463/1070) şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Ömer b. Abdilazîz’in konu hakkındaki sözü, sahih ve ince bir anlayıştır (el-fıkhu’s-sahîh)”⁵⁴. İbn Abdilberr, suya nefes vererek içmekle ilgili yasağın, Zâhirîlerin iddia ettikleri gibi “tahrîmen” değil, “edeben” olduğunu da ifade etmektedir.

IV. RİVÂYET- DİRÂYET BÜTÜNLÜĞÜNÜ İHMALİN NETİCESİ

Hadislerde lafzî ve zâhirî mananın bir prensip olarak benimsenmesi, onların sevk gayesinin, mana ve maksadının gözardı edilmesi, tarih boyunca özellikle İbn Hazm’ın yaşadığı hicrî beşinci asırda ciddî münâkaşa ve ihtilaflara sebep olmuştur. Burhansız olarak haberin zâhirinin dışına çıkılarak yapılan tevili zann olarak niteleyen İbn Hazm (v.

51 Ebû Ğudde, s.67.

52 Kırsaçoğlu, s. 128.

53 Hatiboğlu, s. 8.

54 İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, I, 395-397. Halife Ömer b. Abdilaziz’in (v. 101/719) “hafız, allâme, müctehid” olduğunu söyleyen Zehebî (bkz: *Siyeru a’lâm*, V, 114), onun, muhaddis-fakih vasfına işaret etmektedir.

456/1063)⁵⁵, nasların lafız ve zâhirine bağlılığı bir usul kaidesi olarak tatbik etmiş, bunu kabul etmeyen muhaliflerini -ki onların başında Hanefîler gelmektedir- sert bir dille suçlamıştır. Aslında bu nevi münakaşa ve ihtilaflar sahâbe devrinde de görülmektedir. Mesela, Ahzab/Hendek muhârebese dönüşünde Peygamber'in (s.a.v), "*Benû Kurayza'ya varmadan hiçbir kimse ikindi namazını kılmamasın!*" talimatına rağmen, ikindi vaktinin girdiğini gören bazı sahâbîler, "*Oraya varmadan namaz kılmayız*" derken, diğer bir kısmı da "*Bilakis kılacağız. Bu bizden istenmedi (Peygamber'in maksadı sizin anladığınız gibi değildir)*" diyerek, yolda namazlarını eda etmişlerdi. Bu farklı anlayış/fictihad bilahare Rasûlullah'a (s.a.v) arzedilmiş fakat her iki grubu da ayıplamamıştı⁵⁶. Bu hâdis münasebetiyle İbn Hazm'ın söylediği şu söz ilginçtir: "*Şayet biz Benû Kurayza gününde bulunsaydık, oraya varmadan gece yarısından sonra da olsa ikindi namazını kılmazdık!*"⁵⁷. İbn Hazm'ın bu ifadesi, "*zâhirî*" telakkinin bir sistem olarak benimsenmesi ve uygulanması konusunda onun musamahasız ve radikal tavrını ortaya koyması bakımından da önemlidir.

Sahabe devrinde görülen bir diğer misal de şudur: Peygamber (s.a.v) hac mevsiminde Minâ'dan Mekke'ye gelirken "Ebtah" veya "Muhassab" adı verilen mevkide inip konaklamıştı. Bundan hareketle Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer, söz konusu konaklamanın bir ibadet olduğu kanaatine varmışlar ve bunu haccın bir sünneti olarak görmüşlerdir. Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbâs ise Rasûlullâh'ın (s.a.v), adı geçen mevkide konaklamasını bir tesadüf eseri olarak değerlendirmişler ve haccın sünnetlerinden sayılmayacağını ifade etmişlerdir⁵⁸.

Rivâyet-Dirâyet bütünlüğünün sağlanamaması, hadislerin doğru olarak anlaşılmasını engellemiş ve onların uygulanmasını güçleştirmiştir. Bir kaç misal vermek suretiyle konuyu açıklamak istiyoruz:

1. Amr b. Şuayb dedesinden şunu rivâyet etmiştir: "*Rasûlullah (s.a.v) Cuma günü namazdan önce halkalar halinde oturmayı yasakladı*"⁵⁹.

Hadis metnindeki "hılak/halak" kelimesini "halk" (traş olmak) şeklinde okuyan ve anlayan bir şahıs, hadisle amel düşüncesiyle Cuma namazından önce kırk sene başını traş etmemiştir. Halbuki hadis, Cuma cemâatini izdiham ve sıkıntıya sokan ilim ve müzakere halkalarının teşkilini yasaklamıştır⁶⁰. Hadiste geçen "hılak", "haleka" kelimesinin

55 İbn Hazm, II, 129.

56 Buhârî, Salâtü'l-havf, 5; Müslim, Cihâd, 69. Müslim rivayetinde "öğle namazı" şeklindedir.

57 İbn Hazm, III, 27.

58 Bkz. Müslim, Hacc, 337, 339, 341; Ebû Dâvud, Menâsik, 86; Dihlevî, I, 142.

59 Ahmed b. Hanbel, II, 179.

60 İbnu'l-Cevzî, s. 149; Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, s. 12-13.

çoğuludur. Hadisin bir diğer rivâyetinde ise “tahalluk” (halka halka oturmak) şeklinde vârid olmuştur⁶¹.

2. Ebû Hüreyre’den rivâyet edildiğine göre Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Kim taşla temizlenirse, tek sayılı taş kullansın!*”⁶²

Hadisin orijinal metnindeki “itâr” (tek yapmak) kelimesi, “vitr” kökünden gelmektedir. Dolayısıyla mezkur hadisi, “Kim taşla temizlenirse, hemen vitir kılsın!” tarzında anlayarak, def’i hacetten sonra abdest almaksızın vitir namazı kılan ve hadisçi olduğu ifade edilen bir şahıs çıkabilmiştir⁶³. Halbuki hadisin tercümesinde de belirttiğimiz üzere “itâr”, özellikle suyun az bulunduğu veya hiç olmadığı zamanlarda kullanılan taşın bir, üç, beş gibi tek yapılması demektir. Şâfiî fakih ve muhaddis el-Hattâbî’nin (v. 388/998) de söylediği⁶⁴ gibi hadis, temizlikte esas olan su ile ruhsat olan taşlar arasında muhayyerliği ifade etmektedir. Bu izah, su ile temizlik imkanı olduğu halde üstelik kanalizasyon tıkanıklığına yol açma pahasına- taş kullanmanın, hadisin mana ve maksadıyla, ruh ve hikmetiyle bağdaşmayan bir uygulama olduğunu göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Verilen her iki misal de İbnu’l-Cevzî’yi (v. 597/1200) haklı çıkarmaktadır. O, hadislerin yalnız hıfzıyla yetinip onların anlaşılması için gayret sarfetmeyen hadisçilerin, taşıdıklarının ne olduğunu bilmeyen hamallar (zevâmilü esfâr) diye tenkid edildiklerini ve onların İblis tarafından aldatıldıklarını zikretmektedir⁶⁵.

3. Abdullah b. Ömer diyor ki: Peygamber (s.a.v) âhir hayatında bize yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalktı ve “*Bu geceni gördüğünüz ya! İşte bu geceden itibaren yüz yıl başında yeryüzünde olanlardan hiç kimse kalmayacaktır*” buyurdu⁶⁶.

Mısırlı düşünür Ahmed Emin, İmam Buhârî’den “*Yüz yıl sonra yeryüzünde nefes alan hiçbir canlı kalmayacaktır*” şeklinde naklettiği bu hadisin, târihî realiteyle bağdaşmadığı gerekçesiyle sahih olmadığını söylemektedir. Buhârî’nin hadis ilmindeki otoritesini kabul eden yazar, onun hatasının metin tenkidini ihmal edip sened tenkidiyle iktifa etmesinden kaynaklandığını da ilave etmektedir⁶⁷. Hadisin, Buhârî’nin Sahih’inde yer alan metniyle Ahmed Emin’in verdiği metin mukayese edilecek olursa, aralarındaki lafız farkı hemen görülecektir. Buhârî metninde geçen “gece” kelimesi ve “bu geceden itibaren” diye tercüme edilen “minhâ”daki “gece”ye râci zamir ve diğer rivayette zikredilen “bugün” lafzı, yazarın

61 İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 426.

62 Buhârî, Vudû, 25; Ebû Dâvud, Tahâret, 19; Tirmizî, Tahâret, 21; Nesâî, Tahâret, 38; İbn Mâce, Tahâret, 23; Dârimî, Vudû, 5; Muvatta’, Tahâret, 4; Ahmed b. Hanbel, II, 236.

63 Abdulaziz el-Buhârî, I, 60; Kevserî, s. 12.

64 Hattâbî, I, 33.

65 İbnu’l-Cevzî, s. 148.

66 Buhârî, İlim, 41; Mevâkıf, 20; Ahmed b. Hanbel, II, 131.

67 Bkz. Ahmed Emin, s. 218.

naklettiği metinde bulunmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki yazar, Buhârî'yi referans göstererek tenkid ettiği hadisi ikinci el kaynaktan almıştır. Halbuki o, peşin hükümden uzak olarak, üstelik hiçbir şerhe ihtiyaç duymaksızın doğrudan Buhârî'ye başvurup rivâyet-dirâyet bütünlüğü içinde konuya bakabilseydi, bu yüzden Buhârî'yi tenkid cür'etinde bulunmayacaktı. Ayrıca o, aynı yerde geçen hadisin şu tarihini görme imkanı bulsaydı, belki de yanlış değerlendirme yapmayacak ve lüzumsuz yere gündemi meşgul edenlere öncülük etmeyecekti:

Abdullah b. Ömer (r.a.) anlatıyor: Peygamber (s.a.v) âhir hayatında bize yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalktı ve “*Şu geceni gördüyorsunuz ya! İşte bu geceden itibaren yüz yıl başında, bugün yeryüzünde olan kimselerden hiçbiri kalmayacaktır*” buyurdu. Bunun üzerine insanlar, hadiste zikredilen “yüz yıl” tabiri hakkında kendi aralarında yapılan konuşmalara bakarak, Rasûlullah'ın (s.a.v) bu sözünü yanlış anladılar⁶⁸. Halbuki Peygamber (s.a.v) “*Bugün yerzünde olan hiçbir kimse (yüz yıl sonra) kalmayacak*” sözüyle, yüz yıl sonra sahâbe kuşağının son bulmasını kasetmektedir⁶⁹.

Gerçekten, Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v) haber verdiği gibi çıkmış; vefatından bir ay önce işaret ettiği hâdise, tam yüz yıl sonra tahakkuk etmiştir. Çünkü ehl-i hadîsin icmasıyla sabittir ki, en son sahâbî Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile hicrî 110 târihinde vefat etmiştir⁷⁰.

4. Enes b. Mâlik diyor ki: (Üvey babam) Ebû Talha'nın bir oğlu ölmüştü. O sırada kendisi dışarda bulunuyordu. Karısı Ümmü Süleym oğlunun öldüğünü görünce, onu yıkayıp kefenledi ve evin bir tarafına koydu. Derken Ebû Talha geldi ve:

- Çocuk nasıl oldu? diye sordu. Karısı:

- Sâkinleşti; ben onun istirahat etmiş olmasını unuyorum, dedi. Nihayet sabah olunca kocası boy abdesti aldı⁷¹. Ebû Talha dışarı çıkmak isteyince, karısı ona çocuğun öldüğünü haber verdi. Kocası Ebû Talha Peygamber (s.a.) ile birlikte namaz kıldı. Sonra olup bitenleri Peygamber'e anlattı. Bunun üzerine Peygamber (s.a.):

- “Umarım Allah Teâlâ bu geceni sizin için bereketli kılmıştır” buyurdu⁷².

68 Mesela onlardan bir kısmı hadisten, yüz yıl sonra kıyâmetin kopacağı manasını çıkarmıştı. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 75. Nitekim Ahmed Emin de öyle anlamış olmalı ki, hadisin târihi gerçeklere aykırı olduğunu söyleyebilmiştir.

69 Buhârî, *Mevâküt*, 40; Ebû Dâvud, *Melâhum*, 18; Tirmizî, *Fiten*, 64; Ahmed b. Hanbel, II, 88, 121.

70 İbn Hacer, II, 75.

71 Hadisin başka bir rivâyetinde, “*Kadın kocası Ebû Talha'ya sofrâ hazırladı ve yemeğini yedi. Sonra kadın koku süründü ve kocasıyla yaptığı münâsebet neticesinde bir çocuğa hamile kaldı*” şeklinde teferruat bulunmaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 287.

72 Buhârî, *Cenâiz*, 42, *Edeb*, 116.

Bu hâdisenin, reenkarnasyon için bir delil olarak kullanıldığını görmekteyiz. Kıyaslama imkanı vermesi bakımından, söz konusu yorum ve değerlendirmeyi -tekrara rağmen- aynen aktarmak istiyoruz:

“Enes b. Mâlik’in anlattığı şu olay, Ümmü Süleym’in zekâ, kavrayış ve Allah’a teslimiyeti kadar, bir reenkarnasyon delili olarak ta, kaynaklarda yer almış bulunmaktadır. Küçük bir yavrusu ölmüştü Ümmü Süleym’in. O sırada dışarda olan baba Ebû Talha eve geldiğinde küçüğün nerede olduğunu sordu. Anne: “Komşu bir süre için aldı, sonra getirecek” diye cevap verdi. Akşam oldu. Ümmü Süleym, çok güzel bir sofraya hazırladı. Yenildi, eğlenildi ve karı-koca gidip yattılar. Sabahleyin kocasının karşısına dikilen Ümmü Süleym şöyle konuştu: “Yavrumuz, onu bize gönderen kudret tarafından ait olduğu yere çağrıldı. Bir süre sonra tekrar gelecektir. Bu geceki temasımızda o bize tekrar iade edildi. Üzülmeye ve sesini çıkarma...” Haber Hz. Peygamber’e ulaştığında O şöyle buyurmuştur: “Allah onların o gecelerini ve o gece onlara verileri mübarek kulsun.” Dokuz ay sonra Ümmü Süleym nur topu gibi bir yavru doğurdu ve adı Hz. Peygamber tarafından kondu: Abdullah⁷³.

Halbuki söz konusu hâdisenin reenkarnasyonla hiçbir ilgisi yoktur. Hadisin, reenkarnasyonun delili olarak anlaşılması, onun, özünden uzaklaştırılması ve bağlamından koparılması demek olduğu gibi, aynı zamanda açık/düz metnine ait mana ve muhtevadan tecrid edilmesi demektir.

Yazarın, dipnotta referans gösterdiği kaynakları dikkatle gözden geçirdiğimiz halde, özellikle “...Bir süre sonra tekrar gelecektir” şeklinde yapılan çeviriye tekabül eden bir ibareye rastlayamadık. Ancak öyle anlaşılıyor ki, söz konusu yanlış anlama ve yapılan tuhaf yorum, gösterilen referanslarda geçen “istercea” fiil’ine farklı bir anlam yüklenmesinden ve konunun rivâyet-dirâyet bütünlüğü içinde ele alınmamasından kaynaklanmış olmalıdır.

Burada, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak maksadıyla, yazarın kullandığı kaynakları nazarı itibara alarak hadiseyi özetlemek uygun olacaktır: Küçük oğlunun ölümü karşısında üstün sabır ve metanet ahlaki gösteren Ümmü Süleym, “Benden önce hiç kimse ölüm haberini kocam Ebû Talha’ya iletmesin!” diyerek çevresini uyarıyordu. Nihayet oruçlu olduğu anlaşılan Ebû Talha evine dönmüş ve karısı ona iftar yemeği hazırlamıştı. Münasebetten sonra karı-koca arasında şu konuşma olmuştu: Ümmü Süleym:

- Ebû Talha! Komşunun diğer bir komşudan bir emanet aldığını farzet. Emanetin asıl sahibi olan kimse, onu almak üzere komşusuna gittiğinde, komşunun geçici bir süre için yanına aldığı emaneti kendinin sanıp vermemesi halinde veya emaneti iade etmeyi ağır bulan kimse hakkında ne düşünürsün? Ebû Talha:

- Bu olacak şey değildir. Bu çirkin davranışıyla komşu emanete hiyanet etmiş olur. Emanet asıl sahibine verilmelidir. Ümmü Süleym:

- Kuşkusuz senin oğlun da Allah katında bir emanet idi. Şimdi Allah onu geri aldı, ruhunu kabzetti (فان ابنك كان عارية من الله وان الله قد قبضه فاسترجع). Bunun üzerine Ebû Talha:

- “İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn”⁷⁴ dedi⁷⁵.

Görüldüğü üzere, konuşmanın sonunda yer alan “istercea” fiili “O, Geri Gelecektir” şeklinde anlaşılmış ve bu, başlık yapılarık reenkarnasyon için kullanılmıştır. Oysa bu Arap diline de aykırı düşmektedir. Çünkü lugatte, “verilen bir şeyin iadesini istemek” anlamında bir mef’ul ile birlikte müteaddî olarak kullanılan “istercea” fiili, ölüm gibi bir musibet haberinin ardından “innâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn” diyerek teslimiyet göstermek manasına da gelmektedir⁷⁶. Rivâyetteki “istercea”nın fâilinin “ölen çocuk” değil, babası Ebû Talha olduğu da açıktır. Nitekim rivâyetin aynı kaynaklarda zikredilen başka bir versiyonunda, “Ebû Talha Allah’a hamd ü senâda bulundu ve innâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn dedi (فاسترجع وحمد الله veya فحمد الله فاسترجع)” şeklinde net bir ifade mevcuttur. Ölen çocuğun hamdetmesi ise muhal bir şeydir. Ayrıca yazarın, “Komşu bir süre için aldı, sonra getirecek” tarzında verdiği cümle, orijinal metinle⁷⁷ mukayese edilecek olursa, yapılan çevirinin aceleyle getirilmiş olduğu da görülecektir.

Rivâyet-dirâyet bütünlüğünü ihmal ve ihlalden doğan yanlışları gösteren misalleri çoğaltmak mümkündür. Makalenin hacmi gereği kısa tutmaya çalıştığımız bu misallerin, rivâyet-dirâyet bütünlüğünün ne derece zaruri olduğunu yansıttığını düşünüyor ve bu kadarla yetinmek istiyoruz.

V. SONUÇ

Hadis ilminin mücerred rivâyetten ibaret olduğunu söylemek doğru olmadığı gibi, onun mücerred dirâyetten ibaret olduğunu söylemek de mümkün değildir. Rivâyet-dirâyet birlikteliği hadis ilmini teşkil etmekte; birinin ihmali hadisin anlaşılması ve hayata geçirilmesi konusunda ciddi bir takım problemlere sebep olabilmektedir. Bir başka deyişle, rivâyet ile dirâyet, bir bütünüün ayrılmaz iki parçası olarak düşünölmelidir. Özellikle, aralarında teâruz/ihtilaf bulunan müşkil rivâyetlerin tahlilinde yalnız naklin veya aklın esas

74 “Biz Allah’ın kullarıyız ve biz O’na döneceğiz” manasına gelen cümle, âyetten (el-Bakara 2/156) bir parçadır.

75 Bkz. İbn Sa’d, VIII, 432-434; Ebû Nuaym, II, 57; İbnü’l-Esîr, *Usdu’l-gâbe*, VII, 345.

76 Bkz. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 202; İbn Manzûr, VIII, 117.

77 Söz konusu metni yukarıda tercüme etmiş bulunmaktayız.

alınması, vasat ümmetin mutedil dininin sınırlarını zorlayacak, ifrat veya tefritlerin ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Bu durumda, ciddi bir hadis nosyonu ve altyapısı kazanamamış bir aklın, hadisleri değerlendirmede zayıf kalacağı açıktır. Aldığı eğitim ve kültüre paralel zihni şekillenmiş, sık sık görüş değiştiren, tecrübesiz ve istikrarsız bir aklın, bu konuda çok daha zayıf kalacağı ortadadır. Şüphesiz, akılcılık-mantıkçılık nasıl bir ifrat ise, bir bakıma “zâhiri” ekolün günümüze yansımaları demek olan ve lafzcılık eğilimi göstererek genellikle yüzeysel bir bakış açısına sahip olan çağdaş selefi hareketin anlayışı da ifrattır. Bu ise, konunun mecrasından sapıtırılması ve mahiyetinin değiştirilmesi demektir.

Bu yüzden, teknik manada sahih olan bir nakil karşısında aklın idrak sınırının iyi tesbit edilmesi gerekir. Şüphesiz burada akıldan maksat, bir bilgi kaynağı olan selim aklın kanunlarıdır. Buna göre, Rasûlullah’a (s.a.v) aidiyeti tam olarak⁷⁸ isbat edilen bir rivâyetin, selim aklın kanunlarıyla çeliştiği söylenemez. Ayrıca altını çizerek söylemek gerekir ki, hakka isabet edebilmek ve doğruyu tesbit edebilmek için aklın yanısıra, naklin ihatalı olarak bir bütünlük içinde bilinmesi son derece önemlidir. Bu noktada, İmam Gazzâlî’nin (v. 505/1111), şeytanın yiyeceği, havz ve berzah alemleri hakkında kendisine yöneltilen sual karşısında, “Benim hadis ilminde sermayem azdır. Havz (ve benzeri meseleler) ancak mücerred nakille bilinir. O halde bu konuda hadislerle müracaat edilmelidir”⁷⁹ tarzında verdiği cevap ibretâmizdir.

Esasen, hadislerin hem sened hem de metin bakımından tam olarak değerlendirilebilmesi için kişide hadis melekesinin teşekkül etmesi gerekir. Bu da bir ömrün hadis ilmine tahsis edilmesi demektir. Nitekim İmam Müslim (v. 261/874), “Hadis mesleği, sahih ve sakim hadislerin tesbiti yalnız ehl-i hadîse aittir. Çünkü rivâyetleri hıfzedener ve bilinler onlardır, başkaları değil!”⁸⁰ derken, Şâfiî fıkıh ve hadis alimi el-Beyhakî (v. 458/1065) de şöyle demektedir:

“Hadisin sahihini sakiminden temyiz edebilme bilgisi, yalnız ricâl ilmiyle/sened tenkidıyla elde edilmez. Ancak ehl-i hadisin meclisinde bulunarak onlardan çok miktarda hadis dinlemekle, müzâkerelerle, onların kitaplarını gözden geçirmekle ve onların rivâyetlerine vâkıf olmakla bu meleke kazanılır. Artık o hale gelir ki, bir hadis onların dışında kalacak olsa, onu da tanır. İşte, büyük hadis imamı Abdurrahman İbn Mehdî’nin (v. 197/812) işaret ettiği seviye budur. O, kendisine tevcih edilen, “Hadislerin sahih olanını, hatalı olanından

78 Bu vurguyla, mana ile rivâyet gerçeğine bağlı olarak, hadis metinlerinde görülen teâruz ve ihtilafın bir şekilde giderilmesine de dikkat çekmek istiyoruz.

79 Gazzâlî, s. 132.

80 Müslim, s. 218.

nasıl ayırıp tanıyorsun?” suâlîne, “Doktorun mecnunu/hastayı tanıdığı gibi!” cevabını vermiştir⁸¹.

Yine Abdurrahman İbn Mehdî'nin, “Hadisin illetlerini tanımak (görünmeyen gizli kusurlarını keşfetmek) bir ilhamdır. Hadisin illetli olduğunu söyleyen alime, “Bunu nereden söyledin?” diyecek olsan, onun nezdinde bir hüccet yoktur”⁸² ifadesinden sonra, “Bize göre, bu hususta hüccet; hıfz, fehm ve marifettir” diyen Hâkim en-Nîsâbü'rî (v. 405/1014) de sözü edilen hadis melekesine işaret etmiş olmalıdır.

Teori geliştirmekten ziyade, mevcut durumu tesbit ederek rivâyet-dirâyet bütünlüğüne dikkat çekmeyi hedeflemiş olan bu makalemiz, er-Râmehtërmüzi'nin Giriş'teki şu ifadesini perçinlemiş bulunmaktadır:

“Hadis ile fıkıh/tefakkuh birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar”.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, Beyrut 1991.
- Abdulmecîd Mahmûd, *el-İtticâhât el-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Kahire 1399.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1987.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultân, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, Beyrut 1412.
- Avvâme, Muhammed, *Eseru'l-hadîsi's-şerîf fi'htilâfi'l-eimmeti'l-fukahâ*, 1407 Kahire.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1979.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Kahire 1412.
- Cezâirî, Tâhir, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (thk. Abdulfettâh Ebû Gûdde), Beyrut 1995.
- Çakan, İsmail L., “Dirâyetü'l-Hadîs”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX, 366.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *Sünen*, Kahire 1987.

81 Beyhakî, I, 144..

82 Hâkim, s.113.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİFD*, sy. 4, İstanbul 1986.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah b. Abdirrahîm, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, Beyrut, ts.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul 1981.

Ebû Ğudde, Abdulfettâh, *el-İsnâd mine'd-dîn*, Beyrut 1412.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire 1407.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kânûnu't-te'vîl*, (Mecmûatü resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1409.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 1995.

Gumârî, Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Muhammed, *Tevcihu'l-inâye li-ta'rîfi ulmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*, Medine 1411.

Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Haneî Fakihleri Arasındaki Münâkaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (IV-V/X-XI. Asır), (Basılmamış doktora tezi), Konya 1992.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1397.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed el-Bağdâdî, *e-Fakîh ve'l-müttefakkîh*, Beyrut 1395.

_____, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, (thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu), Ankara 1991.

_____, *el-Kifâye fi ulmi'r-rivâye*, Medine, ts.

Hatîboğlu, Mehmed Said, *Şerefu ashâbi'l-hadîs mukaddimesi*, Ankara 1991.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd, *Meâlimu's-sünen şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*, İstanbul 1981.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd li mâ fi'l-muvatta' mine'l-maânî ve'l-esânîd*, Mağrib 1402.

_____, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, Beyrut, ts. (Dâru'l-kütüb el-İlmiyye)

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, 1407 (Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî).

İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdirrahmân er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, ts.

İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, Beyrut, ts.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhu sahihi'l-Buhârî*, yy., ts. (Dâru'l-fikr)

_____, *Tehzîbu't-tehzîb*, Haydarâbâd 1325-1327.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali ez-Zâhirî el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvîni, *Sünen*, Kahire 1952.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed el-Mısırî, *Lisânu'l-arab*, Beyrut, ts.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Hanbelî, *Fadlu ilmi's-selef ale'l-halef*, (thk. Muhammed Abdulhakîm el-Kâdî), Kahire 1408.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut ts.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Harrânî ed-Dımeşkî, *Minhâcu's-sünne en-nebeviyye fî nakzı kelâmi's-şâa ve'l-kaderiyye*, Bulak 1321.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, (thk. Isâm Fâris), Beyrut 1414.

İbnu'l-Ekfânî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî es-Sencârî, *İrşâdu'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*, Leiden 1989.

İbnu'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Kahire 1401.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali el-Cezerî, *Üsdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire, ts.

Kâtib Çelebi, *Kesfu'z-zunûn*, İstanbul 1971.

Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî alâ sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşarrafe*, İstanbul 1986.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, yy., 1410/1990.

_____, *Makâlât*, Kahire, ts.

Kırbaşoğlu, Mehmed Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdulhayy, *er-Raf'u ve't-tekmîl fî'l-cerhu ve't-ta'dîl*, (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde), Beyrut 1407.

_____, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde), Haleb 1384.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Mısır 1370.

Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-ahvezî şerhu câmi't-Tirmizî*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire, ts.

- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire 1955.
_____, *Kitâbu't-temyîz*, (el-A'zamî'nin Menhecü'n-nakd'i ile birlikte), Suudi Arabistan 1410.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed, *Sünen*, Beyrut, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya Muhyiddîn, *Şerhu sahîh-ı Müslim*, yy., 1401. (Dâru'l-fikr)
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Asrısaadetin Büyük Kadınları*, İstanbul 1990.
- Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ali, *Usûl*, (Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr'ı ile birlikte), Beyrut 1991.
- Râmehürmüzî, el-Hasen b. Abdîrrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, (thk. Muhammed Accâc el-Hafîb, Beyrut 1391.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed, *Usûl*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), İstanbul 1984.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman, *Tedribu'r-râvî fi şerhu takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405.
- Tânevî, Zafer Ahmed, *I'lâu's-sünen*, (thk. Muhammed Takî Osmânî), Pakistan 1414.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve Mısbâhu's-siyâde fi mevdûâti'l-ulûm*, Beyrut 1405/1985.*
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, İstanbul 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985.
_____, *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarâbâd 1955.