

Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi

Kadir GÜRLER*

Abstract

The Method of Ahl al-Hadith's Meaning of Religion in the Process of Formation of Schools. When It is looked at the period of growth and formation on the schools in the Islamic thought, it seems that there are some considerations on the ahl al-hadith that they have been pioneers of the ahl al-sunnah. From these considerations, we can conclude that ahl al-hadith effected on the ahl al-sunnah about understanding of religion. In this study, we will try to survey of the ahl al-hadith's understanding of religion, meaning of it and their methods used in that period. In this context, we dealt with the concepts of narration (naql) and narratormess, contrast in ra'y, textual criticism and the priority of the transmission (sanad/isnad) and etc.

Key Words: Ahl al-Hadith, Ahl al-Sunnah, Ra'y, Textual Criticism, Narration and Narratormess.

Giriş

Dinî düşünce alanında ekolleşme süreci, dinin anahtar kavramlarının anlam derecelerinden başlayan, dinî bilginin kaynaklarına, delil olarak kullanma biçimlerine ve değerine, dünya kurma etkinliği içinde dinin alanına kadar uzanan düşünsel hareketleri ve bunların dini anlama ve anlamlandırma konusunda birleştikleri ve ayrıldıkları meseleleri içermektedir. Ehl-i hadis, İslam düşüncesinin ekolleşme sürecinde ortaya çıkan bir anlama tutumunu, daha doğrusu bir zihniyeti temsil etmektedir. Dini ya da İslam'ı anlama da, anlama eylemini oluşturan bütün süreçlerde İslam'ın bilgi kaynaklarını, toplumsal tasavvur biçimlerini, yani varlık, bilgi ve değer alanında nasıl kullanıldıklarını, sorunları nasıl okuduklarını ifade etmektedir.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. e-posta: kgurles@hotmail.com.

Fetihler dolayısıyla sınırlar genişleyince farklı kültürel ve epistemik kodlarla karşılaşan İslam toplumu, kaçınılmaz olarak daha önceleri hiç karşılaşılmayan bir yığın yeni problemle yüzleşmek durumunda kaldı. Bilgi inşâ etmenin en belirgin ve en etkin vasıtası olan “yeni problemler”, yeni tartışmaları ve hiç düşünülmemişi düşünmeyi beraberinde getirmektedir. Hukûkî, ekonomik, politik ve toplumsal nitelikli sorunlar içinde İslam toplumu, medeniyet kurmanın temeli sayılan farklı kültürlerle yüzleşerek-tartışarak kendi özgün bağlamına geri dönme imkânını elde etmiştir. Sahâbe bu problemlerin kendileri tarafından çözüme kavuşturulması gerektiğinin bilincindeydi. Tarihî olarak sözkonusu problemlerle karşılaşan sahabenin, ortaya çıkan meselelerle ilgili tutumu “sistematik ölçüde” olmasa da, “gelenek oluşturma” tanımını içine alılabilecek türden olduğu söylenebilir. Var olan hukûkî birikimlerinin, sürekli olarak üretilen yeni sorunların çözümlerini birebir kapsamaması mümkün olmadığından, bu sorunları çözüme kavuşturabilmek için, daha önce (sistematik olarak) kullanmadıkları bir hukuk yöntemiyle hareket etmeleri gerekliydi. Bu yeni durumun çıkış yolu da, *re’y ile içtihat* uygulamasından başka bir şey değildi.

İşte bu noktada hukukun yeni kaynağı olan *re’y*in sunduğu çözümlere paralel olarak, kendisine *re’y ekolü/ehl-i re’y* denilen, hicri ilk yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlayan ve âlimler arasında artarak yaygınlık kazanan bir hareket doğdu. İlerleyen süreçte *re’y ekolü*nün yükselen trendi karşısında endişeye kapılan bir kısım ulemâ da, ister istemez değişik şekillerde tepki vermeye başladı ve bu tepkisel hareket de tarih içinde *hadis ekolü/ehl-i hadis* olarak adlandırıldı.

Bu noktada meselenin anlaşılabilir ölçülerle tartışılması için bazı genel ön açıklamalara/tespitlere ihtiyaç duyulmaktadır:

1. *Re’y* ve hadis ekolleri arasında tartışmaya neden olan en önemli noktalardan birisi, *rivâyet malzemesinin* nasıl kullanılacağıdır. *Düşünülmesi ve öncelenmesi gereken materyal* her iki ekol için de aynı olmakla birlikte, sorun, geleneğin sunmuş olduğu bu materyalin ne tür bir metotla kullanıma hazır bir duruma getirileceği ya da yorumlanacağıdır. *Rivâyetlerin toptan kabul ya da reddi değil, nasıl anlaşılacağı sorunu bu iki zihni akımı doğurmuştur.*¹ Bu soruna şöylece açıklık getirebiliriz: “... Fıkıh usûlünün ortaya çıkışında *furû’* kadar önemli bir başka faktör de, hadis-*re’y* tartışması etrafında oluşan edebiyattır. Bu tartışma bir yan-

1 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 182-183. Krş. Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya-Salih Özer, Ankara, 2002, s. 28.

dan sünnet-hadis malzemesini ilgilendiren bir sıhhat tartışması şeklinde yürürken, diğer yandan da sünnetin fıkhî dönüşme sürecinde beşerî yorumun (içtihat) sınırları ve rolü etrafında bir tartışma da ona paralel yürümekteydi".²

2. Fakihlerin hukuk ve Mu'tezile'nin de kelâm alanında yol açtıkları dinamizm ya da fikrî aktivite, değişimin getirebileceği dejenerasyonu önlemek için bazı grupları kendilerini muhafaza etmek amacıyla yaratıcı düşüncüyü ya da entelektüel üretimi bastırma siyasetine sevk etmiş,³ bu siyaseti uygulamaya başlayan da bizzat ehl-i hadis olmuştur.⁴ Nabia Abbot da bu durumu, "...fikhî bid'atların ve akidevî zındıklığın saldırılarına karşı koymak için kendilerini hazırlayan..." diye (yönlendirici etken olarak) tasvir etmiştir.⁵ O halde, Fazlurrahman'ın deyişiyle hadis hareketi, fıkhî ve akâid konularında toplumu tehdit etmekte olan kaosa karşı birliği sağlamak için gösterilen çabadan başka bir şey değildi.⁶ Bu tespiti, tercihini gelenekten yana koyma tutumu olarak tanımlamak da mümkündür.

3. Biz de ehl-i hadis derken, hukuka ve inanca yönelik konuları genellikle sadece nakle (nass, âsâr vb.) dayandırmaya çalışmak isteyen, Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamayı "sünnet", onun dışındaki her şeyi "bid'at" olarak değerlendiren,⁷ yöntem olarak da nasçı ve literalist bir tutum izleyen anlayışı kast ediyoruz. Evet, ehl-i hadis tarihinin belirli bir döneminde var olan bir ekolün adıdır; ama ehl-i hadis zihniyetinin arka planında var olan bu hâkim düşünce, şu ya da bu şekilde bugün de İslam dünyasındaki din anlayışı üzerinde etkisini sürdürmektedir. Böylelikle bu zihniyet, geleceği mâzî üzerine oturtmaya ve indirgemeye çalışmakta; sonra da bu indirgemenin yola çıkarak, "geçmişte ne olmuşsa gelecekte de olabileceğini" ispatlama sürecine girmektedir.⁸

Ehl-i hadis düşüncesinin günümüzde var olan etkisine, A. Davudoğlu'nun *Muslim Şerhi* hakkında bilgi verilirken kullanılan şu cümleleri örnek olarak verebiliriz:

2 Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul, 2004, s. 118-119.

3 Kadiruddin Ahmed, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, çev. Ertuğrul Aytekin, İstanbul, 1992, s. 12.

4 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 57.

5 Bkz. G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara, 2002, s. 23.

6 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 176-177.

7 İlk asırdan gelen her şeyi "sünnet" ve daha sonra ortaya çıkan her şeyi de "bid'at" olarak değerlendirme anlayışının, İslam'ın evrenselliğini zedeleyeceği ifade edilmiştir. Bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 231.

8 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul, 2000, s. 15.

Şerhte verilen bilgilerle çağımızın problemleri arasında doğrudan bir ilişkinin kurulması zor görünmektedir. Belki de şârih, içtihat tartışmalarındaki tavrıyla, içtihat kapısının kapanmadığını, fakat içtihat şartlarını taşıyan müctehit bulunmadığını savunarak, günümüzün problemleriyle hadisler arasına bilinçli bir mesafe koymuştur. Yani bir yönüyle bu eserin yazılmasının diğer bir amacı, geleneğin savunulması suretiyle dinde islahat ve içtihat taraftarlığına karşı konulmasıdır.⁹ Davudoğlu modern İslam düşüncesi ve onun önemli simalarının içtihat konusundaki fikirlerine, şartlarını taşıyan ehil müctehitler bulunmadığını ileri sürerek şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu sebeple neredeyse her konuda yegâne merci, içtihat şartlarını bihakkın hâiz olduğu kabul edilen önceki âlimlerdir. (...) Şârihin, hadislerin güncel yorumlarına çok az yer vermesine ve zaman zaman çağımız insanına pek de fayda sağlamayan ayrıntı bilgileri uzunca zikretmesine rağmen eserden, geleneğin hadis hakkında söyledikleri konusunda detaylı bilgi sahibi olmak için önemli ölçüde istifade edilebilir.¹⁰

Sünneti bazı lafzî ve şekilsel uygulamaların taklidine indirgeyen düşünce, kimilerini bu çerçevede sünnet ve -daha ötesinde- İslam adı altında bir takım pratiklerin taklidini dayatmaya yönlendirmektedir. Zira bugün yaşamakta olanlar kendilerine “şimdi” içerisinde bir yer bulmak, bugünkü ve gelecekteki yaşam tarzını meşrûlaştırmak için bir evveliyâta, mâziye ve seleflere gerek duyarlar.¹¹ İnsanların kendi aralarında birleşmelerini ve farklılaşmalarını sağlayan geleneksel otoriteler olduğu¹² prensibinden hareketle, günümüzdeki lafızcı ve şekilci formalistlerin de seleflerini -bu anlamda- ehl-i hadis düşüncesinde bulabildiklerini söyleyebiliriz. Ekolün tarihsel süreç içerisindeki işlevselliğini belirlemek, ayrıca bu süreçteki çeşitli değişim ve etkileşimleri de bilmek, kısacası ekolün toplumdaki duruşunu tanımak, ehl-i hadisin geçmişte dini (ehl-i sünnetin din anlayışını) nasıl anla(mlandı)rmaya çalıştığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

4. En eski iki mezhep olan Hanefî ve Mâlikîlerin, kurumsallaşmalarını nispeten daha yeni olan Şâfiî ve Hanbelîlikten sonra tamamlamaları,

9 Bkz. Erdinç Ahatlı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmet Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 3, sayı: 1, İstanbul, 2005, s. 80.

10 Ahatlı, a.g.m., s. 87-88. Fakat buna mukâbil şârihin, mükemmel bir mantık örgüsüyle ve ikna edici delillerle, istediği zaman hadislerin güncel yorumlarını yapabilecek birikim ve yetkinlikte olduğu da ifade edilmiştir. Bkz. Ahatlı, a.g.m., s. 81. Bu birikim ve yetkinliğin her zaman güncellenerek aktif bir hale gelmemesi ise, geleneksel damarın daha ağır basuğu şeklinde yorumlanabilir.

11 Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, 1997, s. 30.

12 Bengül Güngörmez, “Muhafazakâr Paradigma: Dogma ve Önyargı”, *Muhafazakâr Düşünce*, Ankara, 2004, yıl: 1, sayı: 1, s. 19.

hadis taraftarlarıyla Şâfiî ve Hanbelîliğin erken dönemde uzlaşmış olmalarına bağlanmaktadır. Buna karşılık Hanefî ve Mâlikîler ise bu süreci daha geç tamamlamışlardır. III/IX. yüzyıl boyunca İslam düşüncesinde hadis taraftarlarının ağırlığının arttığına ve gelenekçi eğilimlerin rasyonalist eğilimleri bastırıldığına inanılmaktadır.¹³ Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin, hadis ekolünün de katkılarıyla daha önce kurumsallaşması, ehl-i hadis-Şâfiî düşünce yapısının/metodunun Mu'tezilî-Hanefî düşünce yapısına/metoduna göre daha baskın olduğu yönündeki tezleri de doğrular mahiyettedir.° Bu bağlamda az sonra gelecek olan "ehl-i hadisin, ehl-i sünnetin kurucuları/öncüleri olduğu" görüşü de bu tespitlerle, sünnetliğin temel prensiplerinin âdetâ bu çerçevede şekillendiğini göstermesi açısından daha da bir anlam kazanacaktır.

es-Serahsî'nin (490/1090) hanefîlerin hem hadise hem de re'ye tunduklarını belirtip, onların sünnete, kendilerini sâhibu'l-hadis (Şâfiîler kastediliyor) olarak tanıtanlardan daha çok saygı duyduklarını ifade etmesi¹⁴ ve el-Pezdevî'nin (482/1089) de bu noktadan olmak üzere hanefîleri *ashâbu'l-hadis ve'l-mâ'nî* diye adlandırması¹⁵, belki de hanefîlerin; şâfiîlerin kendilerini "ehl-i sünnet" olarak takdim etmelerine -deyim yerindeyse, "dayatmalarına"- bir tepki olarak ortaya çıkmış bir girişimdir. er-Râzî (606/1210) de hanefîlerin kendilerinin Şâfiîlere göre ehl-i hadis olmaya daha layık olduklarını ileri sürdüklerinden söz etmekle birlikte, "ashâbu'l-hadis" adının ancak eş-Şâfiî ashabına verilebileceğini ifade etmiştir. Hatta er-Râzî daha da ileri giderek, Şâfiî mezhebinin Hanefî mezhebine göre daha üstün olmasını, Şâfiîlerin hadis ekolünden olmalarına bağlamıştır.¹⁶

İbnu'r-Râvendî (301/913)'nin ümmeti şîa, hâricîler, murcîe, mu'tezile ve ashâbu'l-hadis şeklinde beş gruba ayırdığını¹⁷ ve el-Eş'arî (324/935)'nin

13 Bkz. Bedir, *Fıkıh*, s. 19 (C. Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C. E., Leiden, 1997'den naklen).

* Örneğin; klasik hadis usûlünün, ehl-i sünnetin değil, sadece ehl-i hadis-Şâfiî çizgisinin hadis usûlü olduğu yönündeki değerlendirme ve yorumlar için bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 1999, s. 35-38; Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002, s. 23-24. Bu konuda daha geniş bilgi için ise ayrıca bkz. Kırbaçoğlu, "İmam Şâfiî'nin Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), Ankara, 1997, c. X, s. 87-99.

14 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, I-II, Beyrut, t.y, II, 113. Krş. Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, tahk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, I-II, Kahire, 1986, s. 399-401.

15 Alâuddin Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahrî'l-İslam el-Bezdevî*, tahk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut, 1991, I, 56.

16 Bkz. er-Râzî, *a.g.e.*, s. 226, 392-394, 397, 399-401.

17 Ebu'l-Huseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî'l-Mulhid*, Beyrut, 1957, s. 98, 101.

de benzer bir sınıflandırma yaptığını¹⁸ da dikkate aldığımızda, ehl-i hadisin ehl-i sünnetin kurucuları/öncüleri olarak telakki edilmesi daha da somutlaşacaktır. Çünkü yapılan tasniflere göre ashâbu'l-hadîs dışında sayılan diğer gruplar, "bid'at fırkalar" olarak değerlendirilen gruplara işaret etmektedir. Bütün bunlarla birlikte ehlu's-sunne ve ashâbu'l-hadîs, ehlu's-sunne ve'l-cemâ'a ve'l-âsâr, ehlu's-sunne ve'l-hadîs, ehlu'l-hadîs ve's-sunen, ehlu'l-hadîs ve's-sunne, ehlu'l-hadîs ve ehlu's-sunne, ehlu's-sunne ve't-tenakkul¹⁹ gibi adlandırmalar da ehl-i hadis ile ehl-i sünnet arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir.

Yukarıda sıraladığımız hususlar, "ehlü's-sünne" tabirinin anlamı muhafaza edilmek suretiyle ve özellikle hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren belli bir serbestlik içerisinde değişik kalıplarla kullanılmış olduğunu göstermektedir. Hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına kadar, Eş'arîlik veya Mâturîdîlik tarafından temsil edilen bir "ehlü's-sünne"den bahsedilemeyeceğini belirten Kırbaoğlu, bu dönemde ehlü's-sünneyi kimlerin temsil ettiğini bilmek gerektiğini ve bunların da "ashâbu'l-hadîs" (ehlu'l-hadis) olduğunu söylemektedir. Yaygın olan yanlış bir kanaate göre sadece hadis rivâyeti ile meşgul olanlardan ibâret görülen ehl-i hadis, aslında *akâid, fıkıh ve benzeri alanlarda kendilerine has görüşleri olan bir grubun, daha doğrusu ehli's-sünnenin kurucularının adıdır*;²⁰ ehl-i hadisin eserlerinde bulunan akâide ilişkin görüşler de ehl-i sünnetin inanç sistemini oluşturmaktadır.²¹ Bu hususa bir örnek vermekle yetineceğiz:

"Bir adam bir şehre gitse ve orada kaderiyyeyi veya mürciye kendisine göstermelerini istese, küçük-büyük, kadın-erkek, avâm-havâs, sefihler ve sokak takımı, hepsi de şüphesiz bu isimde kim varsa onu gösterirler.

18 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tahk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 5.

19 Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, tahk. İsmail el-Ensârî, y.y., t.y. (*er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika* ile birlikte), s. 80; el-Eş'arî, a.g.e., s. 211, 290, 298; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, y.y., 1988, s. 247; İbn Teymiye, *Nakdu'l-Mantık*, Kahire, 1951, s. 8, 9, 10, 11, 24, 26, 42, 43, 47, 71, 86, 115; *Mecmûu Fetâvâ*, I-XXXVII, Riyad, ty., III, 347; VI, 55.

20 M. Hayri Kırbaoğlu, "Ehli's-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar", *İslâmî Araştırmalar*, c. 1, sayı: 1, Ankara, 1986, s. 73; Kırbaoğlu, "Ashâbu'l-Hadisın Akâid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 5, Ankara, 1987, s. 88. Krş. İsmâil b. Abdurrahmân es-Sâbûnî, *Akîdetu's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, tahk. Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedî', Riyad, 1994, s. 305; Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 66.

21 Bu konuda geniş çaplı bir araştırma için bkz. Kırbaoğlu, "Ashâbu'l-Hadisın Akâid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 5, Ankara, 1987.

Eğer ehlü's-sünneyi göstermelerini istese, ona *ashâbu'l-hadisi* gösterirler".²²

Buraya kadar sunduğumuz veriler bağlamında, ehl-i hadisin dini anlama ve anlamlandırma yöntemini belirleyen temel esasları ana başlıklar altında ve örneklendirmelerle tartışabiliriz.

1. Hadisleri Otoriteleştirmenin Bir Diğer Boyutu: Dinin Hadise İndirgenmesi

Ehl-i hadis, kendileri dışındaki grupların (bunları kapsayıcı bir kavram olarak "re'y ekolü" diye tanımlayabiliriz) tutumlarından, dinî değerlerin tahrife uğrayacağı önyargısından dolayı *din* adına bir takım endişeler duymaktaydı. Bu endişelerinden olsa gerek ki, hadisleri otoriteleştirmek amacıyla, âdeta dini hadise indirgemek için her türlü çabayı sarfetmişlerdir.

Bu bağlamda onlar, hadis ilminin din olduğunu apaçık bir şekilde dile getirmişlerdir: "Bu ilim dindir; dininizi kimden aldığınıza iyi bakınız!"²³ Ebû Hurayra (58/677), İbn Abbas (68/687), İbrahim en-Nahâfî (96/714), Dahhâk b. Muzâhim (105/723), el-Hasan el-Basrî (110/728), Muhammed b. Sîrîn (110/728) ve Zeyd b. Eslem (136/753) tarafından ifade edildiği nakledilen bu söz, hadislerin vahye dayandırılarak otoriteleştirilmeye çalışıldığının bir ifadesidir. Burada hadisin, dinî hayatın kurulmasında dayanan bir (kurucu) bilgi olduğu da söylenebilir.

Hassân b. Atıyye el-Muhâribî (120/737)'den nakledilen, "Cebrâil Kur'ân'ı Allah'tan getirdiği gibi sünneti de getirmiş; Kur'ân'ı peygambere öğrettiği gibi sünneti de öğretmiştir"²⁴ ifadesi de, hadisi otoriteleştirme

22 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut, 1973, s. 82. "İlk dönemlerde ehlü's-sünneyi ehlü'l-hadisin temsil ettiği" neticesine varılmasına sevkeden hususlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Bkz. Kırbaoğlu, "Ehlü's-Sünne", s. 73-79.

23 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, tahk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, I-XV, Bombay, 1981, IX, 104; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'feti'r-Ricâl*, tahk. Talat Toçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, I-II, İstanbul, 1987, II, 140; İbn Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddîsîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim Zâyed, I-II, Beyrut, 1992, I, 21-23; Hasan b. Abdurrahman er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, Beyrut, 1984, s. 414; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, tahk. İsmail el-Ensârî, I-II, Dimaşk, 1975 II, 96, 98, 178; el-Hatîb, *el-Kifâye fi'lmi'r-Rivâye*, tahk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1986, s. 149-151, 191; el-Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, I-II, Beyrut, 1994, I, 194-196, 210; İbn Abdîlberr en-Nemerî, *el-İntikâ fi Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâi Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hanife*, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1997, s. 46. (Bu sözün bir hâriciden nakledildiği de bildirilmiştir. Bkz. er-Râmehurmûzî, *a.g.e.*, s. 416).

24 Abdurrahman b. Amr el-Evzâî, *Sunenu'l-Evzâî*, tasnif: Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Beyrut, 1993, s. 56; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1988,

yönündeki çabalara işaret etmektedir. Ancak, Hassân b. Atıyye'nin bu sözü gerçekten söyleyip söylemediği, söylemişse onu hangi amaçla söylediği bir tarafa, bunun sadece kişisel bir iddia ve tartışmaya açık bir genelleme olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Halbuki geleneğimiz, on iki-on üç asırdır onun bu sözünü âdeta bir nass gibi kabullenmiş, hiç sorgulama gereği bile duymamıştır.²⁵ Yahya b. Ebî Kesîr (129/747)'in, "kitap, sünnet üzerine hüküm koyucu değildir; ama sünnet kitap üzerine hüküm koyar" ifadesini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Fakat bu aşırılık karşısında Ahmed b. Hanbel (241/855) dahi, "bunu söylemek cesaret ister; ancak şu bir gerçektir ki, sünnet kitabı açıklar" şeklinde uyarıcı mahiyette bir not düşmek durumunda kalmıştır.²⁶ Yine buna benzer bir biçimde, Mu'temir b. Suleymân (187/803)'ın babasının "bize göre peygamberin hadisleri tenzîl/Kur'ân gibidir" ifadesi karşısında Ebû Mûsâ da "sünnetin delil olarak kullanılmasında Allah'ın kelâmı gibi olacağı"²⁷ şeklinde bir açıklama yapmıştır. Gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse Ebû Mûsâ'nın açıklayıcı mahiyetteki bu sözleri, yanlış anlaşılma imkanı verecek türden olan ifadelerin (doğru olarak) nasıl anlaşılması gerektiği noktasında dikkat çekici bir özelliğe sahiptir.

Şerîk b. Abdullah (177/794) ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen, "hadisin zayıfının bile re'ydin daha sağlam olduğu" ve bu yüzden "re'y ehline soru sorulmaması"nın salık vermeleri de bu yönde değerlendirilebilir.²⁸ Zira "din" olarak telakki edilen bir bilgi türünün, zayıf da olsa, ilâhî bir boyuta sahip olduğu için beşerî olan re'ye önceleneceği, ekol açısından vazgeçilemez bir gerçektir.

Din hakkındaki bilgiyi/yorumu kişisel çabanın dışına çıkarma, farklı bir okumayla dini anlamayı belirli kalıplara dökme ve yöntemin ölçütlerini kişisel görüş içermeyecek kadar daraltmayı da gerekli kılmaktadır. Bu temellendirme, farklılaşan ve çeşitlenen kültürel unsurlara karşı dini anlamada, ilk kaynakların otoriteleştirme çabasını da içermekteydi. O

s. 361; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sunen*, I-II, İstanbul, 1992, el-Mukaddime, 49 (I,117); İbn Abdilber, *Câmi'u Beyân'l-İlm ve Fadlihi ve mâ Yenbağî fî Rivâyetihî ve Hamlihî*, tahk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, I-II, Riyad, 1994, II, 1193; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 91; *el-Kifâye*, s. 27, 30.

25 Bünyamin Erul, "Bir 'Alan Taraması' nın Panoraması -Vahy-i Gayr-i Metlûv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi", *İslâmîyât*, c. 3, sayı: 1, Ankara, 2000, s. 165.

26 el-Evzâî, *es-Sunen*, s. 56; ed-Dârimî, *es-Sunen*, el-Mukaddime 49 (I, 117); İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 1194; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 30.

27 el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 90.

28 Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, tahk. Semih Duğaym, Beyrut, 1994, s. 98; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnavût, I-XXV, Beyrut, 1993, VIII, 207; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'n an Rabbi'l-Âlemîn*, tahk. Muhammed Abdusselam, I-IV, Beyrut, 1991, I, 61.

halde, hadisi bilginin en temel kaynağı olarak görerek mutlaklaştırmak/dinselleştirmek, bir açıdan farklı kültürlerle karşı geleneğin direnişi, diğer açıdan da din hakkındaki bilgiyi değişene karşı koruma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Re'y ekolünün yaşanılan hayatı (ehl-i hadisin çekincelerini dikkate alacak olursak, belki de "din"i) rasyonelleştirme girişiminin, insanları geleneğin verilerinden koparmak sûretiyle, yabancılaşmış ve geleneğe karşı güvenini kaybetmiş bir kitleye dönüştürvermesi şeklinde değerlendirilmesi, hadis ekolünün taşıdığı endişelerden birisi olmalıdır. Yine onların endişesini, -deyim yerindeyse- "toplumsal organizasyonun geleneklere değil, soyut aklın prensiplerine dayandırılması"²⁹ biçimindeki kaygıyla da özdeşleştirebiliriz.

Metinlerin anlaşılması ve bu anlama çabası sürecinde ortaya çıkan içtihat, Hz. Peygamber sonrası dönemdeki sorunların çözüme kavuşturulmasındaki tek çıkış yolu idi. Meselelerin detaylı bir biçimde kavranılmaya başlandığı bu süreç, İslam'ın ilk dönemlerine göre bir takım farklılıklar sunmaktaydı. Hadis ekolünün oluşum merhalesi sırasında İslam toplumunda çok açık bir biçimde gözlemlenebilen gelişim de dikkate alındığında, içtihat sonucu gündeme gelen dini anlamada farklılık ve çoğulculuk, geleneksel anlam ve kültür kodları üzerinde önemli bir tehdit unsuru oluşturmuştur. Bu durumda geleneksel olarak sözün ya da naklin otoritesini güçlendirmek için, nakil ile bilgi arasında bir irtibatın kurulması da doğaldır. O halde bilgi, dinî bilgi olup, hadislerin araştırılması düzeyindeki bir çabadır. Erken dönemde, (hadis) bilgi(sı)nın re'y, içtihad ve kıyasa üstünlüğünü gösterircesine, ilmi esere/nakle indirgeyen bir anlayış oluşuvermiştir. Hadis, Kur'ân'ın ait olduğu kategoriye, yani Allah'ın ilminin kendisinden alındığı "söz" olarak formüle edilince, bu "ilmin" her türlü beşerî "bilgi" üretme yöntemlerinden önce geleceği açıktır.³⁰ Kısacası ilim kelimesine, hadislerin ve hadislere bağlı konuların öğrenilmesi anlamı yüklenilerek, din hakkındaki bilgi hadisle temelendirilmiş ve re'ye karşı hadisin otoritesi güçlendirilmiştir.

Vahiy mertebesinde bulunması ya da Allah'ın kastettiği anlamı açıklayıcı olması açısından, Kur'ân'ın olduğu gibi sünnetin kaynağı da vahiy olmaktaydı; böylece sünnet te Kur'ân'ın yanısıra Kur'ân ile eşit hukukî bir eşdeğere sahiptir.³¹ eş-Şâfi'ye göre, muhâlifi olmadığı sürece sahih bir hadisin hükmü kesinlik ifade etmekte ve bu nedenle deliller sıralamasında Kur'ân'dan sonra ikinci değil de, Kur'ân'la birlikte aynı sırada,

29 Güngörmez, a.g.m., s. 17-18.

30 Bedir, *Fıkıh*, s. 125.

31 Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y s. 87-89, 93, 103, 223.

yani birinci sırada yer almaktadır.³² Böylelikle vahiy ile hadis arasında bir bağlantı kuran ehl-i hadis, vahiy eksenli bir epistemoloji arayışını gündeme getirmiş ve sünnete, Kur'an'a denk epistemolojik bir değer yüklemiştir. Dolayısıyla böyle bir çaba içerisine girilmekle, vahyin otoritesine bağlanılarak sünnet daha da sağlam bir zemine oturtulmak istenmiş ve daha ötesinde "din" olarak değerlendirilen hadis (malzemesi) dominant güç durumuna getirilmiştir.

Hadisin vahye bağlanmasını, hadisin otoritesini daha da sağlamlaştırma yönünde bir çaba olarak değerlendirmek mümkündür. Buna ilişkin olarak, hadisin nass seviyesine çıkarılması sürecinde, sünni İslam yorumunun ağırlıkla hadis taraftarlarının etkisinde geliştiğini iddia etmek her ne kadar yanlış olmasa da, hadisin sistematik fıkıh ve diğer ilimler aracılığıyla yoruma tâbi olması ve bu şekilde kabul veya reddi ilkesinin benimsenmesi, sözkonusu gelişmeyi önemli ölçüde sınırlamıştır.³³

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sünnet ve hadislerin vahiy olarak değerlendirilmesi, kelâma ilişkin meselelerde Kur'an'ı temel alan ve kendi ilkelerine uygun görmedikleri rivâyetlere karşı çıkan Mutezile ile, fikhî düşüncelerinde re'y ve içtihada geniş yer veren ve kabul ettikleri usûl doğrultusunda -sahih isnadlarla da gelse- bazı hadislerle amel etmeyen, genelde ehl-i re'y özelde de Hanefilere karşı sünnet ve hadisi güçlendirmeye yönelik bir gayret olsa gerektir. Bu ise, ya tartışılan konulardaki bazı rivâyetleri vahye dayandırarak daha güçlü hale getirmeyi ve o iddiaları ileri sürmeyi amaçlamakta, yahut sünnet ve hadislerin tamamını vahiy zırhına büründürmek suretiyle, karşı tarafın kullandığı "Kur'an vahiy" karşısına, aynı nitelikte sayılan bir başka vahiy ile çıkmak şeklinde gerçekleşebilmektedir. Özellikle siyâsî, içtimâî ve itikadî tartışmalar sonucunda ortaya atılan ve etkili olabilmesi için hadisleşen bazı görüşlerin, daha da güçlü hale gelebilmesi için önce Cebrâil'e, daha sonra da doğrudan vahye dayandırılması, sözkonusu tarafların zaman zaman başvurdukları bir yoldur³⁴ ki, formel rivâyetler de böylelikle naslaştırılma sürecine dâhil edilmişlerdir.

Görüldüğü üzere habere, "öznenin müdahale edemeyeceği bir ayrıcalık" verilmiştir.³⁵ Dini anlama sürecinde öznenin müdahalesini kısıtlamayı hedefleyen bu yaklaşımın, dinde daha az yanlışın yapılması ve

32 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 63.

33 Bkz. Bedir, *Fıkıh*, s. 152.

34 Erul, "Bir Alan Taraması'nın Panoraması", s. 167.

35 Mehmet Paçacı, "İmam Şâfi'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehidin) Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri", (*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, haz. Hayri Kurbaşoğlu, Ankara, 2000 içinde, s. 163-179) s. 172.

daha güvenilir bir yolun izlenebilmesi kaygısının bir sonucu olarak doğduğunu söylemek de mümkündür.³⁶ Böyle bir kaygıdan dolayıdır ki hadis ile iştigal eden ulemâ, içinde yaşanan hayatın her alanına yönelik ilk dönemlere ait kullanılacak ne kadar örnek varsa, bunları -beşerî yorum gücüne başvurulmaksızın- bir araya getirerek nesilden nesile taşınmasına çaba göstermişler ve bu uğraş için de mümkün olduğunca çok sayıda rivâyet toplamak zorunda kalmışlardır.

2. Naklin ve Nakilciliğin Kutsanması

Nakilcilik hadis ekolünün en önemli özelliklerinden birisidir. Bir taraftan "ilim" kavramının hadis disiplini için -belli bir dönem de olsa- özel olarak kullanılması, bir taraftan hadis ve sünnetin vahiyle temellendirilmeye çalışılarak "tartışmasız dinî hüküm bildiren nass" olarak görülme girişimi, diğer taraftan da hadisin sünnetle aynileştirilmesi, bilgi arayışını nakil ekseninde yoğunlaştırma çabası gösteren bu hareketi körükleyerek daha da kemikleşmesini sağlamıştır.

Nakilcilik anlayışından kaynaklanmanın bir sonucudur ki, ehl-i hadisin önemli bir kısmı bütün çabalarını rivâyetler üzerine yoğunlaştırmış, hadislerin değişik varyantlarını toplamak onların tek amacı olmuş, hadis tahsiline, haberleri nakletmeye ve hükümleri naslara dayandırmaya önem vermiş ve bir haber ya da eser bulunduğu sürece mümkün mertebe kıyasa başvurmamışlardır.³⁷ Bunlardan başka ehl-i hadis, rivâyetlerin tetkikiyle meşgul olmuş, lafza bağlı kalmış, soyut aklın yeteneklerinden şüphe duymuş, Hz. Peygamber'in din hususunda ümmetine öğrettiklerinin tamamı demek olan *sünnete* sarılmış ve onu *din* edinmiş, öncekilerden devraldığı mirası muhafaza ve daha sonraki nesillere doğru bir şekilde naklinden başka hiç bir endişesi olmamış, hukuka ve inanca yönelik meseleleri hadislere dayandırmak istemiş, Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamaya sünnet gözüyle bakmış ve bilgi kaynaklarını rivâyetler üzerine yoğunlaştırmış kimseler³⁸ olarak nitelendirilmiştir.

36 Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 2, Ankara, 1995, s. 89.

37 Ebû Suleymân el-Hattâbî, *Maâlimu's-Sunen*, tahk. Abdusselam Abdussâfi Muhammed, I-IV, Beyrut, 1991, I, 4; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Fehmî Muhammed, I-III, Beyrut, 1992, I, 217; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Beyrut, 1994, s. 132-133.

38 Bkz. er-Râzî, *Menâkib*, s. 66; Ignast Goldziher, *Zâhiriler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç, Ankara, 1982, s. 3; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara, 1986, s. 72; Ali Hasan Abdulkadir, *Nazratun Âmmeh fi Târihi't-Teşri'i'l-İslâmî*, Kahire, 1965, s. 211, 221; Mustafa Abdurrâzık, *et-Temhîd li Târihi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, y.y., 1944, s. 206; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn*

Bu anlamda ehl-i hadis; Abbasilerin ilk dönemlerinden itibaren müs-lümanları içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek, birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün kitabın yanısıra Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinde olduğuna inanan, bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden, genelde görüşlerini hadislere dayandırıp onlara bağlanmayı teşvik eden; kitap ve hadisten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin; diğer bir deyişle, *İslam'ın genel olarak kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, bunların dışındaki şahsî re'y ve aklî istidlallerin mecbur kalınmadıkça kullanılmayacağını, ilke olarak benimseyenlerin ortak adı* olmuştur.³⁹ Nitekim bunlara "hadis ekolü" adlandırılması yapılmasının nedenlerinden birisi de, nakle sıkıca tutunmaları ve sadece hadis nakliyle uğraşmış olmalarıdır.⁴⁰ Kısaca hadis ekolünün, daha çok Hz. Peygamber'in hadislerinin rivâyeti, tasnifi ve uygulamaya konulmasına olan düşkünlükleriyle tanındıklarını ifade etmek mümkündür.

Bu anlatılanlar açısından bakıldığında, ehl-i hadise yöneltilen eleştirilerin çoğunluğu, onların nakilci olmaktan öteye geçemedikleri, dini anlamayı salt rivâyete ya da söze bağladıkları, çabalarını hadis toplama programlayıp hadislerin anlamları üzerinde gereği kadarıyla düşünmedikleri, uydurma, çelişik ve teşbih ifade eden hadisleri rivâyet ettikleri noktasında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca hadis ekolü mensuplarının, taklitçi ve istidlâlî kabul etmeyen kimseler oldukları da ileri sürülmüştür. Zaten ehl-i hadise, sadece rivâyet ile uğraşmaları ve rivâyet ettiklerini anlama dirâyetine sahip olmadıklarından ötürü bilgi hamalları (*zevâmilu'l-esfâr*⁴¹) nitelemesi de yapılmıştır.⁴²

Dinin nakilden (rivâyet, âsâr) ibaret olduğunu ileri süren bu düşünceye göre hadisler, tevhid, vaad, vaîd, Allah'ın sıfatları, cennet, cehennem, Allah'ın zâtının delilleri, meleklerin görevleri gibi daha çok kelâmî

Rüşd'ün Ölümüne Kadar-, çev. Hüseyin Hâtemi, İstanbul, 1994, s. 219, 225, 232, 254; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1988, s. 112; Nadim Mâcit, "Eş'arî'nin İlm-i Kelâmî Müdafaası", *YYÜİFD*, c.1, sayı:1, Van, 1994, s. 91; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 57.

39 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Yaratıcılarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000, s. 5, 50.

40 Hibetullah b. Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, tahk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmid, I-IX, Riyad, 1997, I, 23; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 217.

41 "Zevâmilu'l-Esfâr" nitelemesinin, kelamcılar ve fakihlerin yaptığı bir adlandırma olduğuna ilişkin olarak bkz. el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 72; er-Râzî, *Menâkib*, s. 399.

42 Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 59-61, 68; İbn Teymiye, *Nakdu'l-Mantık*, s. 47; er-Râzî, a.g.e., s. 66, 389.

alanı ilgilendiren konuları; peygamberlerin kısılları, zâhidler ve evliyânın haberleri, Arap ve Arap olmayan kralların hayatları, geçmiş ümmetlerin hikayeleri, Rasûlullah'ın konuşmaları, mucizeleri, eşleri, çocukları, akrabaları, ashâbı ve savaşlarıyla ilgili tarihe yönelik verileri; sahâbenin ve müçtehit imamların benimsediği görüşler gibi hukuka ilişkin kimi bilgileri, Kur'ân'ın tefsiri yönündeki mâlumâtı, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbihât vb. hususları içermektedir.⁴³ Dolayısıyla bu hareket, İslam kültürünün devamlılığını sağlayarak sonraki nesillere aktarılması, hadisin gelişmesi ve karşılaşılan problemleri çözmek için hadisin sürekliliğini öngörmüştür. Fazlurrahman'ın deyişiyle;

eş-Şâfiî'nin fıkhta ve fikhî hadislerdeki faaliyetiyle başlayan ve bir disiplin olarak İslam'ın dinî yapısındaki yeni değişikliği temsil eden Hadis hareketi, tabiatı gereği Hadis'in gelişmesini yeni durumlarda karşılaşılan ahlâkî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için, yani Hadis'in sürekli olarak var olmaya devam etmesini gerekli kılmıştır.⁴⁴

el-Buhârî (256/870) de bu bağlamda, insanların ihtiyaç duydukları her türlü bilginin Kur'ân ve sünnette bulunduğunu kabul ederek,⁴⁵ hadis ehlinin nakilcilik anlayışını yansıtmaktadır. Dâvud b. Ali ez-Zâhirî'nin (270/883) "hiçbir mesele yoktur ki, kitap ve sünnette o mesele hakkında bir hüküm bulunmasın"⁴⁶ ifadeleri de bu yaklaşımla tamamen örtüşmektedir. "Hadis rivâyeti onlar için o kadar kıymetli idi ki, bütün bir hayatı hadise adamaya degeceğini düşünüyordlardı. Çünkü onlar hadiste hukûkî, felsefî, kelâmî, târihî, rûhî ve ahlâkî sorunlarına cevaplar buluyorlardı".⁴⁷ "Hadisle meşgul olmayı şöret ya da sosyal statü kazanmak için bir araç olarak değil, Allah'a yakın olmak için bir yöntem olarak görmüşlerdir".⁴⁸ İşte belki de bütün bunlardan dolayıdır ki, âlim olmak için hadis rivâyet etmek yeterli görülmüştür.⁴⁹ Nakli ve nakilciliği önceleyen ekol, bütün çabalarını nakil üzerinde yoğunlaştırarak inanç, hukuk ve diğer alanları hep bu materyal üzerine kurmaya çalışmıştır.

43 Bkz. er-Râmehurmuşî, *el-Muhaddis*, s. 159-162; el-Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, tahk. Mehmed Said Hatıboğlu, Ankara, 1991, s. 6, 8, 66, 75; İbn Abdilber, *Câmi'*, I, 782-783; II, 1049; el-Herevî, *Zemm*, s. 98; Yûsuf b. Zeki el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXV, Beyrut, 1992, XIV, 463.

44 Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 57.

45 ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 412.

46 Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fikh*, tahk. Abdussettar Ebû Gudde, I-VI, y.y., t.y, V, 17-18.

47 Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı (610-1505)*, çev. Mehmet Fatih Serenli, İstanbul, 2004, s. 203.

48 Şentürk, *a.g.e.*, s. 220.

49 Bkz. er-Râmehurmuşî, *el-Muhaddis*, s. 180.

Ekol üyelerinden kimileri de sadece nakilci olduklarını yine bizzat kendileri itiraf etmişlerdir:

Rivâyet edildiğine göre Matarr el-Verrâk (129/746)'a bir hadis sorulmuş, o da hadisle ilgili bir cevap vermiş; hadisin açıklanmasına yönelik bir soru sorulunca da, Matarr: "Bilmiyorum, ben ancak nakilciyim/zâmile" diye karşılık vermiştir.⁵⁰ Abdurrahman b. Mehdî'nin (198/814) "ilim hakkında konuşanların en erdemlileri ehl-i hadistir; Rasûlullah'ın hadisine, Ebû Bekr ve Ömer gibi sahâbîlerden nakledilenlere -ki bunlar da sünnettir- uymak gerekir"⁵¹ ifadesi de ekolün nakilci olduğunu göstermektedir. "Biz eczacıyız siz doktor"⁵² sözü de, hadis ekolünün nakilcilik anlayışını yansıtmaktadır. eş-Şa'bî (103/721) de bu durumu, "biz fakih değiliz; bizim yaptığımız, bir hadis duyduğumuzda onu rivâyet etmektir"⁵³ şeklinde dile getirmiştir. Görüldüğü üzere ehl-i hadis, din anlayışlarının köklerinin geçmişte olduğu yaklaşımında ısrarcı olmuş ve selefe (daha da özelleştirecek olursak Hz. Peygamber'e) dayanmayan ya da dayandırılmayan hiçbir bilgiyi kabul etmemiştir.

Mâlik b. Enes'e (179/795) göre, naklin azaldığı yerde hevâ ve arzular artacaktır.⁵⁴ Nakle sıkıca tutunarak onun dışındakileri ciddiye almayan ve ehl-i hadisten daha hayırlı bir topluluk olmadığını belirten Ahmed b. Hanbel de,⁵⁵ nakillerle gereği kadar ilgilenir, vaktini de Kur'ân tefsiri ve hadis toplamakla geçirirdi; fakat fıkha ilişkin bir şey yazmazdı. Onun fıkha yönelik görüşleri daha sonraları kitaplaştırılmıştır.⁵⁶ Yine onların düşüncesine göre, başta sahâbe olmak üzere bütün İslam dünyası kitap ve sünnetten başka bir şeyle hüküm vermenin haram olduğuna inanmaktaydılar; bu anlamda re'y ve türevleri de kitap ve sünnette olmayan iki şeydiler.⁵⁷ Böyle bir tavır takınmalarının nedeni ise, dinî değerlerin gereği ile amel etmek ve hevâ ve arzulara göre hüküm koymadan sakındırmaktır.

50 Bkz. el-Hatîb, *el-Câmi'*, II, 153; İbn Abdilberî, *Câmi'*, II, 1020.

51 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVII, 437.

52 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Muhtasarü Nasîhati Ehli'l-Hadis*, (*Mecmûatu Resâil fi Ulûmi'l-Hadis* içinde, s. 110-126), tahk. Mustafa Ebû Suleymân en-Nedvî, Riyad, 1994, s. 123-124; *el-Fakîh*, II, 84; İbn Abdilberî, *a.g.e.*, II, 1029-1030; ez-Zehabî, *Siyer*, X, 23; Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk li İbni Asâkir*, tahk. Sekinetu's-Şihâbî, I-XXVIII. Dimaşk, 1990, XXI, 380.

53 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Beyrut, t.y., IV, 311; ez-Zehabî, *a.g.e.*, IV, 303.

54 el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 147.

55 el-Hatîb, *Şeref*, s. 48.

56 İbn Bedrân ed-Dimaşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, 1981, s. 124.

57 İbn Hazm, *en-Nubez fi Usûli'l-Fikh*, tahk. Ahmed Hicazî es-Sekâ, Kahire, 1981, s. 69; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Beyrut, t.y., s. 446.

Nakilcilik anlayışına sahip olan kimilerinin, hadis ya da daha geniş ifadesiyle naklin dışında hiçbir şeyle ilgilenmedikleri ve ilgilenenleri de sevmedikleri belirtilmiştir. Rivâyete göre, Mus'ab ez-Zubeyrî'nin babası ve eş-Şâfiî karşılıklı şiir okurlarken, eş-Şâfiî, Huzeyl'in şiirini ezberden okuyunca, Mus'ab'ın babası: "Bunu hadis ehlinden kimseye söyleme! Çünkü onlar buna asla katlanamazlar" demiştir.⁵⁸ Bu haberden anlaşılacağına göre, zihniyeti gereği ekol, hadis ilmi ile meşguliyetin dışındaki uğraşları, hadise aykırı bir hareket gibi değerlendirmiştir. Nakle olan bu tutkunluğun bir sonucudur ki, sorunlar onların bilgi ve anlayışlarını aşacak boyutlara ulaştığı zaman, yaptıkları savunmalar sonuçsuz kalmış ve daha ötesinde ise çözüm arayanlar re'y ekolü etrafında odaklanmışlardır.

Bu tür nakil yollarına başvurmakla ehl-i hadisin, hukuku doğrudan vahye ya da Hz. Peygamber'e ve hiç olmazsa bu kaynağa en yakın olan sahâbe ile tâbiûnun görüşlerine dayandırma gibi bir idealizmi temsil etmekte olduklarını söyleyebiliriz.⁵⁹ Fakat böyle bir idealizm, daha açık bir ifadeyle, ilk dönemlerde var olan din anlayışına dayanma ve bununla yetinme, (örneğin)

Kur'an'ın delâletinin, ilk müslüman neslin dönemine ait aklî düzey ve kültürel çerçeveye sınırlandırılmasına yol açar. Bu ise, kültürde yerleşmiş bulunan, Kur'an'ın delâletinin zaman ve mekanın ötesine geçtiği şeklindeki yaygın anlayışla kökten çelişmektedir. İlk nesillerin Kur'an yorumu ile ve çağdaş müfessirin rolünü eskilerden rivâyette bulunmayla sınırlamak, toplum hayatında bundan daha tehlikeli bir sonuca yol açar. Şöyle ki; ya insanlar bu tefsirlere harfi harfine bağlanırlar ve onları bir akideye dönüştürürler ve bunun sonucunda da nihâî gerçekler olarak algılanan bu "ezelî hakikatler"le yetinme ve tabii ve beşerî olguların incelenmesinde "tecrübe" metodundan vazgeçme durumu hâsıl olur; ya da ilim din şeklini alır; dolayısıyla da din, hurâfelere, masallara mâzinin kalıntılarına dönüşür.⁶⁰

Böylelikle, daha sonra ortaya çıkan durumların erken dönem İslam anlayışıyla onaylanması sûretiyle, geleneğin bir şekilde muhafaza altına alınacağı da düşünülmüş olmaktadır.

58 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Beyrut, 1993, VI, 2402-2403. eş-Şâfiî'nin şiirle ilgilenmesi için ayrıca bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zemân*, tahk. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut, 1977, IV, 166-169.

59 Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, İstanbul, 1995, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 233.

60 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2000, s. 269-270.

Ehl-i hadisin bu nakilcilik tutkunluğu, farklı bir bağlamda söylenmiş olsa da bizde, modern döneme ait şu cümleleri çağrıştırmaktadır:

Biz gündelik hayatımızda nasıl davranacağımıza ilişkin yeni kurallar icat etmeyiz. Alışıldık kurallara, teâmüle uyarız. Alışıldık olan bizi geçmişimize bağlar. Bununla birlikte, alışıldık olana yönelme, zamandan tasarruf sağlar. İstedığımız sonucu elde etmek için yeni bir şeyi denemenin getirebileceği riski, bocalamayı, hayal kırıklığını ve üzüntüyü ortadan kaldırır. Kendimizi güvende hissetmemizi garantiye alır. Bu yüzden gündelik hayatımızın büyük bir çoğunluğu, bildik olanı tercih etmekle ve denenmiş olanı denemekle geçer.⁶¹

Ehl-i hadisin de yeni çözüm arayışlarına sıcak bakmamak, geçmişten kopmamak için nakle sıkıca tutunmak, re'y ekolünün tutum ve davranışlarından din adına endişe duymak ve kendilerini genellikle ellerinde mevcut olan malzemeye göre konuşlandırmış olduklarını da göz önünde bulundurursak, yukarıdaki tespitle ne kadar da örtüştiklerini çok rahat bir biçimde görebiliriz. Nitekim hadis ekolü bu şekilde nakle tutunarak, kişisel ayrılıkların ifade edilmesini din için zararlı ve reddedilmesi gereken bir şey olarak değerlendirmiştir.

3. Re'y Karşıtlığının Ekol İçinde Beslenerek Büyümesi

Ehl-i hadisin oluştuğu tarihsel kesit, en genel adlandırma ile "re'y" olarak bilinen yoğun bir akli aktivite çabalarına tanıklık etmiş ve ilerleyen süreçte hadislerin rolünü vurgulayan ehl-i hadis hareketinin trendi yükselişe geçmişti. Daha sonra eş-Şâfiî ile başlayan dönemden itibaren de re'y hareketi şu ya da bu şekilde, belli bir zaman diliminde de olsa gerileme emâreleri göstermiştir.

Topladıkları malzemeyi anlama düzeyinde iyi değerlendiremeyen, fakihlerle bir arada bulunmaktan uzak duran, re'yi ve kıyası kullananları kınayan, re'yden sakındırma hususundaki nakilleri rivâyet eden, övülen ve yerilen re'yin arasında fark görmeyerek re'yin tümünü sakıncalı gören hadis ekolü mensupları, bütün bunlardan sonra karşılaştıkları sorunları çözüme kavuşturabilmek için re'yi kullananları taklit etmişler, başkalarının kullanmasını hoş görmedikleri re'yi -son noktada az da olsa- bizzat kullanarak kendi kendileriyle çelişkiye düşmüşlerdir. İşte bu durumda onlar re'yciler tarafından kötü sözlerle nitelenerek eleştirilere uğramışlardır.⁶²

61 Güngörmez, *a.g.m.*, s. 13.
62 el-Hatîb, *el-Fakih*, II, 72-73.

Ehl-i hadisin re'y karşıtlığı noktasına gelecek olursak:

"Seni re'ye muhtaç etmeyecek çözümler hadiste mevcut iken, re'yi ne yapacaksın ki?"⁶³ şeklinde Abdurrahman b. Mehdî'den nakledilen rivâyet, ekolün re'y karşıtlığını belirten en belirgin ifadelerden birisini teşkil etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Yûsuf'tan (182/798) ilim tahsil ettiği belirtilen Muallâ b. Mansûr (211/826)⁶⁴ re'ye başvurduğu için ondan hadis rivâyet etmediği,⁶⁵ yine Ahmed b. Hanbel'in, Şuayb b. İshak'ın re'y ekolü ve de Ebû Hanife ile beraber olmasından başka hiç bir eksiği bulunmadığını belirttiği nakledilmiş⁶⁶ ve ayrıca Ebû Hanife'nin arkadaşlarından herhangi bir şey rivâyet edilmemesi hususunda da⁶⁷ ifadeler kullandığı söylenmiştir. Yine bu bağlamda, Kûfe kadısı olarak tanınan Şerik b. Abdullah⁶⁸ ve Abdurrahman b. Mehdî'nin,⁶⁹ Ebû Hanife'nin fıkha yönelik çalışmaları hakkında ağır sözler kullandığı; Abdurrahman'ın re'y içerikli kitaplar yazan kimselerden hadis alınmayacağı yönünde bir fikir ileri sürdüğü;⁷⁰ Zufer b. Huzeyl'in (158/775) bid'atçı olarak itham edildiği;⁷¹ Yezîd b. Hârûn'un (206/821) da Ebû Hanife'nin talebelerinden olan Hasan b. Ziyad el-Lu'luî'nin (204/819) müslümanlığı hakkında şüphe duyduğu gelen bilgiler arasındadır.⁷² Re'yi fazla kullanması, yeni meseleler türetmesi ve yargıyı eline geçirmiş olmasından dolayı Ebû Yûsuf'un rivâyet ettiği hadislerden kaçınıldığı ve Ebû Hanife ile arkadaşlarının düşman gibi gösterildiği de nakledilmiştir.⁷³

Ehl-i hadisin dini anlamada re'y karşısında bilgiyi nasıl temellendirdiği meselesi, hem dini bilginin referanslarına biçilen konumu ve yüklenen değeri, hem de ehl-i hadisin anlam arayışında neleri önceliklelerini

63 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVII, 437.

64 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tahk. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 253; el-Mizzî, *a.g.e.*, XXVIII, 296.

65 Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul, 1992, et-Tahâre, 118 (I, 216).

66 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 31.

67 el-Hatîb, *Târîhu Bağdât ev Medinetu's-Selâm*, I-XIV, Beyrut, t.y, XIV, 259-260. Diğer örnekler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 272; II, 258; Ali b. Ahmed b. İbn Hazm el-Endelûsî, *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'îl*, tahk. Saîd el-Afgânî, Dîmeşk, 1960, s. 67; İbn el-Cevzî, *Menâkib*, s. 263-264.

68 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 69. Şerik'in Kûfe kadılığı yaptığına ilişkin olarak bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, IX, 287; el-Mizzî, *a.g.e.*, XII, 463; ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 206.

69 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 259; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 10.

70 el-Mizzî, *a.g.e.*, XVII, 437.

71 el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*, tahk. Seyyid Muazzam Huseyin, Kahire, t.y., s. 139; Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Beyrut, 1984, II, 98.

72 el-Hâkim, *a.g.e.*, s. 138; el-Ukaylî, *a.g.e.*, I, 227.

73 İbn Abdilber, *el-İnkâh*, s. 331.

göstermek açısından oldukça önemlidir. Hadis ekolü bir bilgi kaynağı olarak rivâyetlere, ilmi hadisle aynileştirecek ve her ikisini de eşdeğer kabul edecek kadar değer vermiştir. “İlim” kavramı, ehl-i hadisin literatüründe re’yin karşısında yer almıştır. Akli bir çabayı içermesi gereken bilgi elde etme süreci re’y karşısına yerleştirilmiş, bilgi böylelikle ezberleme/hıfz ve aktarma/nakil işlevinin nesnesi olarak görülmüştür.

Re’y taraftarları beşerî akla güven duyup, İslâmî kuralların değişik bölge ve halklara uygulanabilmesi için insanın uyarılma yetisinin (kıyas, re’y ve istihsan) kullanılmasını kaçınılmaz görürken;⁷⁴ hadis ekolü dini ilgilendiren alanlarda akli yöntemlere başvurmamak için, ya bir âyete, ya bir hadise, ya da bir sahâbe kavline, eğer bunlardan hiç birisi de bulunmazsa meşhur imamların görüşlerine müracaat edilmesini ileri sürerlerdi. Bu akım, dine yönelik alanlarda aklın kullanılmasına ya tamamen karşı çıkmakta ya da bunu en az düzeye indirmek çabasıdır.⁷⁵ Bu bağlamda, re’yî sahih ve bâtlı olmak üzere iki kategoride ele alanların da hadis ekolünün mutedil kesimi olduğu ileri sürülmüştür.⁷⁶ Nassa aykırı olan, dinde zanla konuşmak, Allah’ın isimlerini ve sıfatlarını bâtlı kıyaslarla inkar etmek, bid’atlar türetilip sünneti değiştiren, içtihat ehli olmayan kimselerin yaptığı ve dinin herhangi bir temelinde dayanmayıp tartışmanın kaynağı olan, şer’î delillerin kabul etmediği, nefsi arzuların ürünü olan görüşler anlamlarına da gelen bâtlı ya da yerilmiş re’y, bazı sakıncalardan dolayı kabul edilmemiştir.⁷⁷ Bâtlı ya da yerilen re’yden kastın, Kur’ân ve sünnetteki esaslar göz önünde bulundurulmaksızın verilen göreceli ve keyfi hükümler olduğu da söylenebilir.

Nass bulunsun ya da bulunmasın, bir konuda içtihat ile sonuca varmak anlamına gelen re’y, hatayı da isâbetli olmayı da içerdiği için⁷⁸ değişken bir yapıya sahiptir. Belki bundan ötürü kişisel re’lerde kesinlik bulunmamakta ve bu özellik de ona zannîlik vasfı yüklemektedir. Zan ise

74 Bedir, *Fıkıh*, s. 76.

75 Bkz. M. Hayri Kıraçoğlu, “İslâmî İlimlerde Şâfi’înin Rolü Üzerine”, *İslâmîyât*, C. 2, sayı: 1, Ankara, 1999, s. 15-34 s. 27.

76 Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazra Âmmе*, s. 217.

77 Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâm*, I, 53-55; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, tahk. Muhibbuddin el-Hatîb, I-XIII, Kahire, 1988, XIII, 304; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehl-i Irak ve Hadîsuhum*, tahk. Abdulfettâh Ebû Guddе, Kahire, 1970, s. 18; el-Kevserî, *Te’nîbu’l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine’l-Ekâzib*, Beyrut, 1981, s. 154; Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, I-III, Beyrut, ty., II, 154; Abdulkâdir, *a.g.e.*, s. 217.

78 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I-VI, İstanbul, 1992, IV, 320; Ebu’l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-III, İstanbul, 1992, 50. Sıfatu’l-Munâfıkân, 10 (III, 2143-2144); es-Serahsî, *Usûl*, II, 107; İbn Abdilberr, *Câmi’*, I, 758; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtu’l-Fukahâ*, Beyrut, t.y., s. 70; İbn Kayyim, *İ’lâm*, I, 60; Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, III, 387; ez-Zehabî, *Siyer*, XXV, 227.

sübjektif düşünceden oluştuğu için güvenilemeyen bir bilgi konumundadır. Re'yin değişkenlik özelliğinin bulunması, dinin doğru bir biçimde anlaşılmasını da zora sokacaktır. Bu özelliklerinden dolayı re'yin ve re'yi kullanmanın kesin bir sonuca ulaşacağı ileri sürülmemiştir; bu, problemler karşısında çözüm arama yollarından sadece bir tanesidir. Bu anlamda re'yi kullananlar, kendi görüşlerinin karşısında gerçeğe daha uygun ya da daha yakın olduğunu farkettileri bir düşünceyle karşılaştıklarında, kendi re'lerini bırakarak diğer görüşü benimseyebilmişlerdir. Sahâbîlerin, "re'yimle içtihat ediyorum, bu hususta kendi kişisel görüşümü söylüyorum" demeleri de,⁷⁹ bu durumun bir özeti mahiyetindedir.

Re'y karşıtlığına neden olarak, re'yin nass varken kullanılması, naslara aykırı düşme endişesi, hiçbir temeli olmaması, saptırmalara araç teşkil etmesi, bilgisizce ileri sürülmüş olması ya da insanlar tarafından din haline getirilmesi gibi bir takım gerekçeler ileri sürülmüştür.⁸⁰ Re'ye karşı çıkılmasının nedenlerinden biri ise, dinî kaynaklar olarak telakki edilen hadis, sünnet ve selefın görüşlerine her türlü akıl yürütmenin üzerinde bir değer verilmesiydi. Zira din, re'ye ilişkin görüşlerin yer alacağı bir alan değildir; çünkü din, kitap ve sünnet yoluyla da olsa sonuç açısından Allah'tandır ve böyle olması hasebiyle de yanlış olmaktan uzaktır. Re'y ise hatayı ve isâbetli olmayı içermesinden ya da değişkenliğe sahip olmasından ötürü, bir takım yanlışlıkları bünyesinde taşıyabilmektedir. Böylelikle onlar, dinî değerleri anlama ya da anlamlandırma aklın yeterli olamayacağına işaret etmişlerdir.

Re'y karşıtlığı bağlamında düşünüldüğünde aslında olması gereken, İbrahim en-Nahâf'nin "rivâyetsiz re'y, re'ysiz de rivâyet müstakîm olmaz"⁸¹ ifadesinde de belirttiği üzere, hadisin ancak re'y kullanılarak doğru anlaşılacağı ve re'yin de ancak hadis ile birlikte değerlendirildiği zaman isâbetli olabileceğidir. Zira "kitap sünnete ve sünnet te re'ye bir yer/alan bırakmıştır"⁸²

Ehl-i hadis içindeki bir kesimin re'y karşıtı olması, onların rasyonel eğilimlere karşı bir tepki duyduklarını da göstermektedir. Burada gerekçe olarak ileri sürülebilecek olan, aklın şer'î hükümleri anlama noktasında yetersiz kalması ve aklı önceleyenlerin de hataya düşecekleri hususu, eko-

79 Ahmed b. Ali el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, tahk. Acil Câsim en-Neşmî, I-IV, y.y., 1994, IV, 23, 52. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, tahk. Muhammed Hamidullah, I-II, Dimaşk, 1964, II, 726, 737; İbn Hacer, *Feth*, XIII, 304; Bedruddin b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut, t.y., XXV, 46.

80 Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 134.

81 Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 222, 225; es-Serahsî, *Usûl*, II, 113; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, I, 60. 82 İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 779.

lün alışılmış pratik bilgiye bağlı olduğuna da vurgu yapmaktadır. “Pratik bilgi”/mevcut nakil malzemesi, “teknik bilgi”ye, yani re’y çerçevesindeki yorumsama çabasına öncelik taşımakla beraber, gelenek içinde köklenmiştir ve gelenekle kuşaklar boyunca aktarılmıştır. Pratik bilgi, muhafazakâr paradigmayı oluşturan “önyargı”lar ve “dogma”lardır. Burada sözü edilen dogmalar ve önyargılar, insanlığın yüzlerce yıllık tecrübesinin ürünüdür. İnsânî eylemin temeli teorik akıl değil, dogmalar, alışkanlıklar ve gelenektir. Pratiğin bilgisi, onun pratik oluşuna vurguda bulunur ve tecrübeyle ilişkilidir. Bir şey hakkında teorik bilgi ise, genel prensiplerle, soyut ve mantıksal kurallarla ilgilidir.⁸³ Pratik bilgiyi teorik bilgi lehine reddedenler ise, gerçek bilginin tek unsurunun teknik bilgi olduğunu ve geri kalanların da önyargılar ve dogmalar olduğunu iddia ederler:

Dogmalar aynı zamanda cemaatin sürekliliğinin de teminatıdır. Cemaat yalnızca fonksiyonel değildir; aynı zamanda fonksiyonelliğini dogmaya, yani inanca da dönüştürür. İnanç sayesinde birey rahat hareket eder. (...) Dogmalar cemaat üyelerinin ortak hakikatleridir. Dogmalar kuşaktan kuşağa aktarılışı ve insanları bir arada tutma yeteneği ile cemaatin istikrarlı bütünlüğünü sağlarlar. Onlar aslında aracılıklarıyla yolumuzu bulduğumuz zihinsel haritalarımızdır.⁸⁴

Ehl-i hadis, nass kavramının anlam alanını kitap, sünnet ve geçmiş ulemânın naklini de içerecek şekilde genişletirken, ehl-i re’y nassın alanını daraltıp içtihadın alanını geniş tutmaktadır. Bu alan ayırımını dik-kate aldığımızda, re’ye nass bağlamında karşı çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla asıl sorun, re’yin kullanılması ya da kullanılmaması değil, din hakkındaki önermelerimizi nasıl temellendirdiğimizdir.

4. Re’yin Bid’at⁸ Olarak Nitelendirilmesi

Şîa, Kaderiyye, Mu’tezile... v.b fırkalar tarafından ileri sürülen görüşler, re’y ya da bid’at olarak değerlendirilmiş, bu görüşlere mensup olanlar *ehlu’l-bid’a*, *sâhibu’l-bid’a/sâhib-u re’y* olarak tanımlanmıştır. Bu grupların dışında kalan kimseler ise, *cemâat*, *es-sevâdu’l-a’zam*, *sâhibu sunne*, *ehlu’s-sunne* ya da *ehlu’s-sunne ve’l-cemâa* gibi kavramlarla isimlendirilmişlerdir. İlk dönemlerde bu bid’at fırkalarına ve onların fikirlerine karşı ilk mücadeleyi başlatan ve bu hareketin öncülüğünü yapan

83 Bu cümleleri oluştururken, Bengül Güngörmez’in ifadelerinden esinlendik. Bkz. Güngörmez, *a.g.m.*, s. 14, 19.

84 Güngörmez, *a.g.m.*, s. 21.

* Bid’at kavramı hakkında bkz. Kadir Gürler, “Bid’at Kavramı Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sayı: 1, Samsun, 2003, s. 57-78..

pek çok şahıs, *hadis taraftarları* olarak da bilinen grubun oluşumunda en önemli rolü oynayanlar olarak nitelendirilmiştir.⁸⁵ Zaten bütün bu çeşit fırkalarla mücadelede ehl-i sünnetin bayraktarlığını üzerlerine alanlar da hadisçiler olmuşlardır.⁸⁶ Ebû Zeyd de bu gerçeğe; “Mutezilenin entelektüel hasımları, bütün âyetlerin lafzî/literal yorumlanması gerektiği görüşünü savunan hadisçilerdir (gelenekçiler)” diyerek dikkat çekmiştir.⁸⁷

Kimi fırka mensuplarının “bid’at” olarak değerlendirilmelerini bir tarih başlangıcı olarak alırsak, bu tarihlerden itibaren ehl-i sünnet, mevcut bid’at fırkalarına karşı tepki gösteren mutedil pek çok kimsede arasında müşterek kabul gören şemsiye bir kavram olmuş ve ona herkes kendi rengini vermişti. Bununla birlikte adını ne korsak koyalım, bazı konularda farklı eğilimlere sahip, ancak pek çok noktada ortak kanaatlerde birleşmiş insanları içinde barındıran ve dinî düşüncede daha sonra meydana gelen gelişmelerde önemli rol oynayan, her asırda yeni boyutlar kazanan ve renklenmiş bir grupta karşı karşıyayız. İşte hadis taraftarları, bu bünyeden beslenen ve gelişen fikrî oluşumlardan birisidir.⁸⁸

Re’yin bid’at şeklinde nitelenerek kötülenmesine paralel olarak, “re’y sahipleri sünnetin düşmanları” olarak telakki edilmişlerdir. Zira “onlar hadisleri hıfzedemedikleri için re’yle hükmetmişler, sonuçta hem kendileri sapıtmuşlar hem de başkalarını saptırmışlardır”.⁸⁹ Re’yin, ehl-i sünnet dışı olarak kabul edilen bid’at fırkaları tarafından yoğun bir şekilde kullanılması, hadis ekolü zihniyetinin yayılmasının en önemli sebebi olurken, bu mezheplerin yanısıra re’y de mahkum edilmiştir. Bu mahkûmiyet sürecinde, aşağıdaki tespit de açıklıkla belirtildiği üzere re’y hareketinin başını çeken Ebû Hanife de -deyim yerindeyse- nasibini almıştır:

Hanefî ekolünün kurucusu Ebû Hanife, ehl-i hadis ve diğer bazı sünni çevrelerce heretik fikirlere sahip olduğu suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştı. Sünniğin hukûkî alandaki parametrelerinden biri olan hadislere gereken değeri vermediği ve aklını sınırsızca kullandığı suçlamasına çok sık mâruz kalmıştı. Bundan sonraki dönemlerde Hanefî ekolüne mensup bir

85 Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 44-45. Bu konudaki tarihi arkaplan hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Kutlu, a.g.e., s. 32-38.

86 Hatiboğlu, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, “Mukaddime”, s. 9.

87 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Kur’an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı”, *İslâmîyât*, c. 7, sayı: 1, Ankara, 2004, s. 41.

88 Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 49.

89 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, s. 85, 87; İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 58; İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 1009, 1041, 1042, 1052; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 180-182; Şeref, s. 7; es-Serahsi, *Usûl*, II, 121, 132; el-Lâlekâî, *İtikâdu Ehli's-Sunne*, I, 139; el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 61.

çok âlimin heretik kabul edilen mezheplerle aynı görüşleri zaman zaman paylaştıkları gerçeği de eklenince, Hanefiler ister istemez daha gelenekçi bir tutuma sahip olan anti-Mutezili kampın kuşkularını celp etmişti.⁹⁰

Kişisel görüşlerine yer verdiği için İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ına, hadislerdeki garib kelimeleri açıkladığı için Ebû Ubeyd'in (224/838) *Garîbu'l-Hadîs*'ine (önceleri bu esere bakmaya izin verilir) karşı çıkan⁹¹ ve eş-Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri için de *muhdes* ifadesini kullanan Ahmed b. Hanbel'in⁹² bu tavrından da anlaşılacağı üzere, yorum ve re'y mücadelesi gereken bid'at olarak görülmektedir. Yine İbn Hanbel fıkhında bid'attan uzaklaşmak amacıyla, meydana gelmiş meseleler hakkında fetvâ verirdi.⁹³ Farazî meselelerle ilgilenmeyip vukû' bulmuş olaylar çerçevesindeki bu hareketlilik, ehl-i hadisin soyut olanla değil de somut olanla ilgilendiğinin bir göstergesidir.

"Bid'at" olarak nitelendirildiğinden "nasıl" ve "niçin" diye sorgulama/irdeleme yoluna başvurulmayıp,⁹⁴ nassın olduğu gibi benimsemesi de onların nakle ve nakilciliğe ne derece tutkun olduklarının bir göstergesidir. Dinî bilginin beşerî ürünlerle ifadelendirilmesine karşı nebevî materyalin otoritesini kutsayan ehl-i hadîse göre, ilim sadece nakledilen bilgilerdir; akli aktivitelerle bilgilerin sorgulanması bid'attir. "Bedir ehlinin bilmediği şey, dinden değildir"⁹⁵ ifadesi de, ilk dönemlere ait olmayan bilginin herhangi bir değeri olamayacağını vurgulamaktadır. Din dilinde, aklın kabul ettiği, fakat ihâta edemediği, yorumbilimcilerin ifadesi ile anlayıp açıklayamadığımız şeylerin varlığı bilinmektedir. Ancak bu, herkesin böyle açıklamadan ve i'mâl-i fikirden men edilmesini gerektirmez. Ne var ki, bilhassa akıl-nakil ilişkisi bakımından bu yaklaşım, ilk asırdan itibaren yaygınlaşarak gelmiştir.⁹⁶ eş-Şârânî (973/1563)'nin naklettiğine göre eş-Şâfiî de bir sö-

90 Bedir, *Fıkh*, s. 32.

91 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İlelî't-Tirmizî*, tahk. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut, 1985, s. 56.

92 İbn Abdilber, *İntikâ*, s. 129 (dn.).

93 Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 1984, s. 231-232, 358.

94 Bkz. el-Eş'arî, *Maklât*, s. 290, 294; *er-Risâle*, s. 88; ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 101; IX, 165; X, 20. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika*, tahk. İsmail el-Ensârî, y.y., t.y. (*Kitâbu's-Sunne* ile birlikte), s. 54; es-Sâbüni, *Akîde*, s. 179-185; Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, tahk. İmâmuddin Ahmed Haydar, I-II, Beyrut, 1994, II, 150-151, 198; el-Lâlekâî, *a.g.e.*, I, 186; Huseyin b. Mes'ûd el-Bağavî, *Şerhu's-Sunne*, tahk. Zuheyr eş-Şâviş-Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1983, I, 171; *Tefsîru'l-Bağavî*, I-VIII, Riyad, 1993, III, 235-236; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrut, 1990, II, 205; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV, 4; V, 39-41, 50, 61, 90.

95 İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 945.

96 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 80-81.

zünde şöyle demiştir: “Usûl üzerinde fazla durmamak ve ‘niçin’, ‘nasıl’ sorularını sormamak, kulun imanının kemâлиндendir”.⁹⁷ Sorgulama yoluna gitmemekten kasıt ta, sorgulamayla ilintili olan amaç ve maksat sorusunu bir yana bırakmaktır. Böylelikle nassın var oluş nedeni ya da nassa esin kaynağı olmuş olan ilke ve uygulama, ikincil konuma düşürülmüş olmaktadır. “Nasıl” ve “niçin” soruları “şöyledir ya da böyledir” türünden bir açıklamayı gerekli kılar; her açıklamada ise şu ya da bu şekilde aklı bir çıkarıma dayandırılmak durumu sözkonusudur. Dolayısıyla ekol bu tür bir soru tipini olumsuzlamakla, nassın kapalı lafızları üzerinde aklı bir yorumlama yapılamayacağını benimsemektedir.

Bid’at fırkaları da göz önünde bulundurulursa, re’y kelimesine küfür ile doğrudan bir ilişki⁹⁸ verilmiştir. Sünnî kelâm okulu da bu kelime ile ehl-i sünnetten ayrılanları kasetmiştir.⁹⁹ Nitekim ehl-i hadisin re’ye karşı olumsuz bir tavır takınmasının muhtemel nedenlerinden birisi de, re’yin bid’at fırkaları bağlamında “sünnî ekolün karşıtı” olarak nitelendirilmesidir. Bundan ötürü kavramın anlam alanındaki genişleme sonucu re’y, “politik ve dogmatik eğilimli inanç” şeklinde ifade edilebilmektedir. Bu anlamlandırmaya paralel olarak, yeri geldiği zaman re’y taraftarlığının mutezîli kelamcılarla ve hadis taraftarlığının da mutezile karşıtı kimi ulemâ ile özdeşleştirilmesi, kavramın polemik amaçlı olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu noktadan olsa gerek ki, Kur’an ve sünnet dışında ilim kaynağı tanımayan İbn Hazm’a (456/1064) göre re’y ile fetva veren kimse de ilimsiz fetva vermiş olur.¹⁰⁰

Yalan, aldatma, hile ve hatta şirk, küfür gibi bir çok kötülüklerle aynı kategoriye konulan¹⁰¹ re’y, yeni bir din edinmek ya da bid’at türetmekle aynı anlamda değerlendirilmiştir.¹⁰² İşte re’y ile hüküm vermenin kişiyi bid’ata düşüreceği endişesinden dolayı, usûl gibi tamamen beşerî bir birikim ve yorum olması gereken metodolojik bir alanda bile, hemen

97 Görmez, a.g.e., s. 81 (Abdulvehhâb eş-Şa’rânî, *el-Mizân*, Kahire, 1945, I, 61’den naklen).

98 Böyle bir ilişkilendirme, Bilâl b. Sa’d’dan nakledilen şu rivayette çok belirgin bir şekilde görülmektedir: “Şu üç şeyle birlikte hiçbir amel kabul edilmez: Şirk, küfür, re’y”. Bkz. el-Herevî, *Zemm*, s. 97.

99 Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, t.y., s. 59. Bid’at kavramının fikhî anlamı yanında, akîdeyle ilgili anlamı da bulunduğu hususu için bkz. Kırbasoğlu, “Ehlü’s-Sünne Kavramı Üzerine”, s. 78-79.

100 İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 56.

101 el-Hatîb, *Şeref*, s. 75; İbn Abdilberr, a.g.e., I, 783; el-Herevî, a.g.e., s. 97.

102 Dârimî, *es-Sunen*, el-Mukaddime, 17 (I, 45); ez-Zehabî, *Siyer*, V, 86; IX, 144; el-Mizzî, *Tehzîb*, XX, 82. Re’yin bid’at kapsamında olduğunu ifade eden bir şîr için ayrıca bkz. İbn Abdilberr, a.g.e., II, 950.

hemen neredeyse “nassa/nakle dayandırma çabası”nın bütün öğelerinin kullanıldığını görmek mümkündür.¹⁰³ Hadis usûlüne ilişkin ilk kaynak olan er-Râmehurmûzî'nin (360/917) *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î* adlı eserinden başlamak üzere, el-Hâkim'in (405/1014) *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs* ve el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye* adlı eserlerinde böyle bir çaba çok açık bir biçimde gözler önüne serilmiştir. Özellikle “mütakaddimûn” diye nitelendirilen döneme ait çalışmalarda çok belirgin olan bu gayret, sonraki çalışmalarda yavaş yavaş kaybolmakta; her ne kadar eserler nakle ait bir çok veriyi içermekle birlikte, yer yer müelliflerinin tasarruflarını da ihtiva edecek bir yapıya dönüşebilmektedir.

Re'yin inanç ile olan bağlantısını da dikkate alacak olursak, re'y karşıtlığını körükleyen bazı rivâyet malzemesi, bir takım muhalefet anlayışlarını ifade eden fikir hareketlerine karşı başlatılmış bir karalama operasyonu ve eleştiri sınırını çok fazla aşmış ideolojik bir tepki girişimi olarak değerlendirilebilir. Re'y ve türevlerine ilişkin olarak kullanılmış karşıtlık ifade eden rivâyetler, *re'y karşıtlarının kendi duygu ve düşüncelerini Hz. Peygamber'e, sahâbeye ve kimi ulemaya söyllettirerek meşrû bir zemin kazanma teşebbüsü* olarak da yorumlanabilir. Nassa odaklanmak sûretiyle akli çıkarsamaları bid'at olarak nitelendirerek, “re'y” üst başlığı altında toplanabilecek olan bütün akli muhâkeme yöntemlerine pejoratif/kötüleyici bir anlam yükleme, “yeni” olarak değerlendirilebilecek çabaların bir “sapkınlık” olarak görülmesine yol açacaktır.

5. Hadise İsnad Merkezli Yaklaşım

Re'yi kişisel görüşle ve re'ye dayalı içtihadı da temelsiz, sübjektif bir akıl yürütmeyle eşleştiren ehl-i hadis, dine ilişkin herhangi bir “bilgi”yi nesnel ve kesin ölçütlere bağlıyordu. Böylece re'yin eleştirilmesinden bilginin mutlaklaştırılmasına ya da dine ilişkin yorumu kesin ve nesnel ölçütlere bağlama çabasına doğru bir geçiş söz konusudur.

Ehl-i hadis, sadece uydurma rivâyetlere engel olmak maksadıyla hadis senetlerini kontrol etmek için değil, fakat aynı zamanda, rivâyetin yorumlama biçimini tayin etmek için de çaba göstermiştir. Sahâbîler ve tâbiûn gibi önceki kuşaklardan farklı bir şekilde hadisin yorumlanmasına müsaade etmek, onların maksadını zedelerdi. Onlar, metnin hem lafız hem de mânâ olduğuna ve sadece şayet bu ikisi korunur-

103 Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Hüseyin Kahraman, “Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, c. 10, sayı: 2, Bursa, 2001, s. 169-195.

sa otantik olarak kabul edilebileceğine inanmışlardı.¹⁰⁴ Dinden bir parça olmakla kalmayan isnad, aynı zamanda onlar için silah konumundaydı da.¹⁰⁵ Zira isnadla rivâyet etmek, dinin korunması olarak telakki edilmiş¹⁰⁶ ve bu durum Hz. Peygamber'e bile söylettirilmiştir: “*Hadis yazdığınız zaman, onu isnadıyla birlikte yazınız. Eğer gerçek bir hadis ise sevabına siz de ortak olursunuz; eğer uydurmaysa günahı o seneddeki kişininindir*”.¹⁰⁷ Her ne kadar ilgili yerde bu rivâyetin zayıf olduğundan söz edilse de, böyle bir şeyi Hz. Peygamber'in ifade etmesi imkansızdır. Çünkü, hadislerin senedleriyle birlikte yazılması metodu, O'nun vefatından sonra ortaya koyulmuş teknik bir uygulamadır. Yine bu hususta Yahya b. Saîd el-Kattân (198/813)'ın da, “hadisin metnine bakmayınız, aksine senedine bakınız; sened sağlam ise problem yoktur, eğer sened sağlam değilse hadisin metni sizi aldatabilir” ifadesini kullandığı nakledilmiştir.¹⁰⁸ Böyle bir metodu benimsemekle ehl-i hadis, sahihliği kabul edilen hadisin yorumsuz otoritesine sığınmıştır.¹⁰⁹ Otorite ise ilmî ve mânevî açıdan Hz. Peygamber'e güvenilir bilginler silsilesi aracılığıyla bağlı olmakta aranmış¹¹⁰ ve isnad da böylece bir hadisin otantik kabul edilmesinin tek kontrol aracı oluvermiştir.

Asıl ilgileri sened üzerine toplandığı için, metin tenkidi hususları ikincil mesele durumuna düşmüştür. Bu anlayıştan da kaynaklanıyor olabilir ki, sahih hadisin tanımında da sened öncelenmiştir. Dolayısıyla hadisleri belirlemede isnadın ölçüt alınması, hadislerin metninin de sağlamlığını gerektireceği yönünde görüş beyan edenleri ortaya çıkarmıştır. Hadisin metninin inceleme konusu olarak pek az ele alındığını belirten et-Tîbî (743/1343) de, hadisin kuvvetli ya da zayıf olmasının râvilerin veya senedin durumuna bağlanarak belirlendiğini ifade etmiştir.¹¹¹ Diğer taraftan; râviler ve isnadların araştırılması üzerinde ilk asırlarda yapılan çalışmaların yoğunluğunun, sonraki dönemlerin bazı hadisçilerinde büyük takdir, hayranlık ve erişilemezlik duygusu

104 Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 201.

105 Muslim, *es-Sahîh*, I, 15; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul, 1992 V, 740; er-Râmehrûmûzî, *el-Muhaddis*, s. 209; el-Hâkim, *Ma'rif*e, s. 6; el-Hatîb, *Şeref*, s. 41-42; ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 273.

106 el-Hatîb, *Şeref*, s. 41-42.

107 Celâleddin es-Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdîs: el-Câmiu's-Sağîr ve Zevâiduhu ve'l-Câmiu'l-Kebîr*, Beyrut, 1994, I, 264; Abdurraûf el-Munâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, I-VI, Beyrut, t.y., I, 433.

108 el-Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, II, 140.

109 Bedir, *Fıkıh*, s. 88.

110 Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 200.

111 Huseyin b. Abdullah et-Tîbî, *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis*, tahk. Subhî es-Sâmerâî, Bağdat, 1971, s. 34.

uyandırmış olduğu da düşünülebilir. Önceki çalışmaların aşılamayacağı ve hatta bunların derecesine ulaşmanın bile mümkün olamayacağı duygusunun taklit ruhuna kapı açması doğal bir sonuçtur. Bu tarz bir düşünce ile hadisler hakkında yeni ve orijinal çalışmalar yapmanın ve metodolojik içtihatlar üretmenin mümkün olmadığı tarihen sâbit olmuştur.¹¹² O halde, isnaddaki odaklanmayı, naklin geçerliliğinin muhtevada değil de, nakleden kişinin güvenilirliğinde aranması gerektiği biçiminde anlamlandırabiliriz.

Metin tenkiti bağlamında bazı problemler vardır. Problem olan bu noktalardan birisi, hadis ile sünnetin aynılaştırılması meselesidir. Hadis ile sünnet kavramları eş-Şâfiî öncesi dönemde iki ayrı terim iken, sünnetin sağlamlığının sadece hadis aracılığıyla sağlanabileceği düşüncesinden dolayı eş-Şâfiî sünnet ve hadis arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış,¹¹³ hadis ve sünnet kavramlarını eşanamlı bir duruma getirmiştir. Her ne kadar eş-Şâfiî bazı endişelerinden dolayı böyle bir girişimde bulunmuş olsa da; bu, kavramlar farklı anlamlar taşıyan iki ayrı terim olduğu için aslında doğru bir şey değildir. Ehl-i hadisin ekolleşmesinden önce, sünnet ve hadis kavramları -kimi bireysel çıkışlar olsa da farklı anlamlara gelirken, ekolleşme sürecine girildiğinde kavramların anlam alanında bir değişim yaşanmış; sünnet kavramı Hz. Peygamber'in davranışlarına özgü bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Sünnet teriminin hadisle özdeşleştirilmesi sonucu, metin tenkiti çerçevesinde Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle bir takım hadisleri reddedenler, haksız olarak sünneti inkar etmekle suçlanmışlardır. Halbuki burada reddedilen sünnet değil, bazı hadislerdir. Hadislerin ise, bize sünnet hakkında bilgi veren kaynak olmakla birlikte, sahih olanları yanında zayıf ve

112 Hâbil Nazlıgöl, "Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İchtihat Tartışmaları -Tarihsel Bir Perspektif-", *Marîfe*, yıl: 5, sayı: 1, Konya, 2005, s. 16.

113 Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul, 1999, s. 113, 138, 248. Örneğin şu ifadeler, eş-Şâfiî'nin hadis-sünnet özdeşliğini kabul ettiğini göstermektedir: Saîd b. el-Museyyeb Medine'de şöyle demiştir: "Bana Ebû Saîd el-Hudrî sarf konusunda peygamberden şunu haber vermiştir". O, böyle demiş ve hadisini de sünnet olarak tespit etmiştir. Yine Saîd: "Bana Ebû Hurayra Peygamberden şunu nakletti" demiş ve onun *hadisini de sünnet* olarak tespit etmiştir. Bunların dışında yine Saîd, herhangi birinden rivâyette bulunmuş ve *hadisini sünnet* olarak tespit etmiştir. ... Urve b. Zübeyr Aîşe'den pek çok şey nakletmiş ve bunları, kendisiyle helal ve haramın bilindiği birer *sünnet* olarak telakki etmiştir. ...Yine Urve, Usâme ve Abdullah b. Ömer'den naklediyor ve bunların haberlerini *desünnet* olarak tespit ediyor. Kâsım b. Muhammed, Aîşe ve Abdullah b. Ömer'den rivâyet ediyor ve onlardan her birisinin *hadislerini sünnet* olarak tespit ediyor. Muhammed b. Ali b. Huseyin, Câbir ve Ebû Hurayra aracılığıyla peygamberden bildiriyor ve haberlerin hepsini *desünnet* olarak telakki ediyordu. Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 453-455.

uydurma olanları da mevcuttur. Dolayısıyla Kur'ân'a ve bir takım metin tenkiti ilkelerine aykırı olduğu için reddedilen hadisler, uydurma kategorisine girebilecek hadisler olabilir. Bu yüzden bir hadis Kur'ân'a arz edilerek reddedildiğinde, sünnetin reddedilmiş olduğu anlamı çıkarılamaz.¹¹⁴

Ehl-i hadisin yorum anlayışını olumsuz yönde etkileyen bir diğer faktör de, sadece nakle dayalı bir anlam arayışının, değişen ve gelişen toplumsal yaşantıya ayak uyduramamasıdır. Çünkü bir tür sorgulama olan yorum faaliyetinden, ehl-i hadisin durağan yapısı çerçevesinde ne kadar söz edilebilir ki? Bu durum, *metni anlama* ve *eleştirme* faaliyetinin alanını da oldukça daraltmaktadır. Bu daraltma da, bir bakımdan nasların gerisindeki anlama ulaşmak ve böylece nasların anlatmak istediği arkaplana vâkıf olabilmek demek olan metin tenkidi üzerinde gereği gibi yoğunlaşmayı sağlayamayacaktır.

Hadis ekolüne verilen ashâbu'l-esânîd, ehlu'n-nakl, nakaletu'l-hadîs, ehlu'l-eser ve'n-nakl, ashâbu'l-hadîs ve'r-rivâye, ehlu's-sunne ve't-tenakkul, talebetu'l-ahbâr, hameletu'l-ilm, erbâbu'r-rivâyât¹¹⁵ gibi adlandırmaları iyi değerlendirmek gerekir. Zira hiçbir ismi, o ismin doğmasına yol açan özgün tecrübeye ulaşmamız her zaman mümkün olmasa da, bütünüyle keyfi, yüzeysel ve sübjektif bir tasarruf olarak görmek doğru değildir.¹¹⁶ İşte bunun için, sözkonusu bu adlandırmalar da dikkate alınacak olursa, ekol mensuplarının hadisin metninden daha çok senediyle ilgilenen ve metin tenkidine -gerçek anlamda metin tenkidi yapan ulemâya göre- daha az yer verdikleri sonucuna ulaşılabilir. Bir başka açıdan; onlara göre kaynakları itibarıyla hadis/sünnet vahiy olduğu için gücünü Allah'tan almakta ve beşerî denetime de tâbi tutulamamaktadır. Bu yüzden, peygamberin sözlerine sadece uyma yükümlülüğü vardır; muhâlefet etme, denetleme ve vahyedilmiş metinlerin anlam dünyasının dışına çıkma gibi bir lüksleri yoktur. Nakille gelen bu dinselleştirilmiş bilgilerin ya da naslarla biçimlendirilmiş müslümanlık anlayışının ekleme ve çıkarma yapılmaksızın din açısından âdetâ "eleştirilemez" sayılması da, metin tenkidine niçin sıcak bakılmadığının gerekçelerinden birisidir.

114 M. Hayri Kırbasoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, 2000 içinde, s. 217-268) s. 237-238.

115 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, s. 80; el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 2; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 57, 196; Şeref, s. 43-44; *Târîh*, XIII, 370; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 11; el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 101; Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 621; es-Sâbûnî, *Akide*, s. 306; İbn el-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 247; ez-Zehabî, *Siyer*, VIII, 298; er-Râzî, *Menâkib*, s. 400.

116 Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, 1995, s. 33.

“Eleştirilemez” olarak telakki edilen hadislerin eleştirilmesi sonucunda neler olabileceğine ilişkin bir örneklendirme yapacak olursa; Mâlik b. Enes “*el-beyyânî bi'l-hyâr mâ lem yeteferrakâ*”¹¹⁷ hadisiyle amel etmemiş, bu yüzden eleştirilmiş ve hatta tevbe etmeye davet edilmiştir.¹¹⁸

Metin tenkidine sıcak bakılmamasının diğer bir nedeni de, metin tenkidi yönteminin re'y ekolü ve Mutezile tarafından bazı hadisleri reddetmek için kullanılmış olmasıdır. Nasların hâkimiyet alanını genişletmek isteyen birilerinin, bir takım hadislerin devre dışı bırakılmasına neden olabilecek böyle bir metodu benimsemeleri elbette düşünülemez.¹¹⁹ Nakli ya da rivâyeti anlamak için bile olsa, re'y kullanmayı rivâyeti çığnemekle eşdeğer görmüş olan¹²⁰ ehl-i hadis, nassın anlaşılma ve yorumlanmasına gerek duymaksızın veya bunları hiç hesaba katmaksızın, sadece nassın kendisine bağlanmakla zaten metin tenkidiyle arasına belli bir mesafe koymuştur. Bu bağlamda onların düşüncesine göre anlam, öznenin kendisinin yapılandırıldığı bir zihinsel aktivite olmayıp, mevcut olan malzemenin aktarılması olmaktadır. Hadis malzemesini alışılanın dışında bir değerlendirmeye tâbi tutmak, onlara oldukça rahatsızlık veren uğraşlardır. Halbuki metin tenkidi, re'y olmadan yapılacak bir şey değildir; fakat re'y zan içerdiği için tenkit de gündem dışı kalacaktır.

Değişken bir yapıya sahip olan re'y ile tenkitte bulunulacak olursa, ehl-i hadisin “din” telakkisine müdahale edilmiş ve anlamını kaybetmiş (deyim yerindeyse “büyü bozulmuş”) olacaktır; halbuki din tamamlanmıştır. Bu nedenle, dinin temel öğretilerinin ötesinde bir anlam yürütmenin hiçbir geçerli açıklaması olamaz. İlâhî koruma altındaki nakdin (beşer müdahalesi olmaksızın) literal okuması ile yetinmek, literal yak-

117 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1992, 34.el-Buyû', 19, 22, 42-44, 46-47 (III, 10-11, 17-18); Muslim, 21.el-Buyû', 43, 46, 47 (II, 1163-1164); Ebû Dâvud, 22.el-Buyû', 51 (III, 732-735); et-Tirmizî, 12.el-Buyû', 26 (III, 547); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul, 1992, 44.el-Buyû', 4, 8, 9, 10, 82 (VII, 244-245, 247-248-250, 302-303); İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II, İstanbul, 1992, 12.et-Ticârât, 17 (II, 736); ed-Dârimî, 18.el-Buyû', 15 (II, 563-564); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, İstanbul, 1992, 31.el-Buyû', 79 (II, 671); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 4, 9, 52, 54, 73, 135, 311; III, 402-403, 425, 434; V, 12, 17, 21-23.

118 ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 142-143.

119 Kırbaçoğlu, “er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, s. 247-248. Hadisçilerin metin tenkidine ihtiyatla yaklaşmalarının nedenleri için ayrıca bkz. Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, çev. Mehmet Görmez-Mehmet Emin Özafşar, I-II, Ankara, 1990, I, 100-104.

120 Bkz. Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *er-Raf'u ve't-Tekmül fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep, 1987, s. 83-84, 87.

laşımın kesin bir bilgi içereceğinden ötürü, “din” anlayışlarının da yürüngesinden çıkmamasını temin etmiş olacaktır. “Geldiği üzere bırakma” ifadesi de literal anlamı olduğu gibi kabul etmeye işaret etmektedir. Re’yin değişken bir yapıya sahip oluşu ve bu değişkenliğin de göreceliliği gündeme getirmesi, “ilim” olarak telakki edilen hadisi sözkonusu bu görecelilikten uzaklaştırmak için metin tenkidini öncelememesinin diğer bir nedeni olarak da ileri sürülebilir. Aksi halde, “ilim” olarak nitelendirilen bir takım materyalin gözden çıkarılması muhtemeldir.

İmam Mâlik hadis ilminden yararlanmanın yolunun, rivâyet edilen materyali anlamaktan geçtiğini ve rivâyet ettiklerinin anlam dünyasına erişemeyenlerden nakilde bulunulamayacağını ifade etmiştir.¹²¹ el-Hasan el-Basrî bu hususta, “bir kimse yaratılıştan anlama yeteneğine sahip değilse, çok hadis rivâyet etmesinin ona bir yararı olmaz” ve Abdullah b. Şubume (144/761) de “rivâyeti azalt ki, rivâyet ettiklerini anlayabilesin” diyerek aynı gerçeğe vurgu yapmışlardır.¹²² Hatta bu bağlamda, literatürümüz içerisinde “anlamaksızın çok hadis rivâyet etmenin yerilmesi” şeklinde bölüm başlıkları bile mevcuttur.¹²³ Genellikle rivâyetlerin nakliyle ya da metinden çok sened kısmıyla ilgilenilmesinden şikayetçi olan el-Hafîb de bu yönde bazı çalışmalar yapmıştır. *Muhtasarü Nasîhati Ehli'l-Hadis* adlı eserinde, sadece nakilci olarak kalınmayacağı, salt hadis yazmayla ve rivâyetle fakih olunamayacağı, bunların yanı sıra hadisi anlamaya çalışmak ve üzerinde iyice düşünmekle anlayışın geliştirilebileceği konularını ele almış; *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh* adlı çalışmasında da rivâyetlerin içerik kritiğinde metot kazandırmak hususunu irdelemiştir. Ayrıca eserin yaklaşık beşte birinin fikhın fazileti ve önemine ayrılmış olması da, hadisçilere bu disiplini sevdirmeye ve onların gayretini teşvik etme amacına yönelik olsa gerektir.¹²⁴ Bu arada şunu da hemen belirtmek gerekir ki, ehl-i hadisin tamamının rivâyetle uğraşmadığına, hadisleri anlayıp onlardan yararlanmaya çalışanların da var olduğuna, hatta bunların takdir edildiğine yönelik hadis usûlüne ilişkin olarak kaleme alınmış klasik kaynaklarımızda oldukça yeterli bilgi var-

121 er-Râmehurmuşî, *el-Muhaddis*, s. 242, 559; el-Hafîb, *Nasîhatu Ehli'l-Hadis*, s. 118; *el-Fakîh*, II, 81-82; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 47.

122 Bkz. er-Râmehurmuşî, *a.g.e.*, s. 558.

123 İbn Abdilber, *Câmi'*, I, 758; II, 998-1036.

* Hadisçilerin sadece senedle ilgilenip metin tenkidine yönelmedikleri hususundaki iddialara cevap olarak bkz. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn Neş'etuhû ve Târîhuhû*, Riyad, 1990, s. 127-142; Musfir Garamullah ed-Dumeynî, *Makâyîsu Nakdi Mutûni's-Sunne*, Medine, 1992, s. 238-261; Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, I, 99-100; Subhi es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhû*, Beyrut, 1981, s. 277-278.

124 Bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 191.

dir¹²⁵ ki, bu durum ileride sözü edilecek olan “ehl-i hadisin homojen bir yapıda olmadığı” gerçeğine de işaret etmektedir.

Re'y ve hadis ekollerinin temel ölçüt olarak aldığı kaynaklar aynı olmakla birlikte, bu kaynaklardan yorum gücüyle yararlanma noktasında farklılıklar vardır. Dolayısıyla asıl ayrılık noktası *yöntem farklılığı*ndan kaynaklanmaktadır. Hadis ekolünün nasları anlama sürecinde başvurduğu yöntem, genellikle metnin dilsel anlamıyla yetinmek ve anlamı kapalı lafızlar hakkında açıklama getiren bir nass yoksa olduğu gibi bırakmaktır. Zihinsel bir aktiviteyi gerektiren yorum, metinden bir takım çıkarsamalarda bulunma anlamına gelmektedir. Yorumu, yorumlayanın kişisel görüş ya da eğilimlerinden bağımsız olarak, metne veya otoriteye döndürmek olarak anlayan bu anlayışa göre, lafızlar ne ise o olarak anlaşılmalıdır; metin dışı bir kriter referans olarak alınmamalıdır. Bu da içe dönük bir yorumla işaret etmekte ve belirleyici unsur da literal okuma olarak biçimlenmektedir ki, literal okuma da ancak sözlü aktarımı gerçekleştirebilecektir. Yorumlamadaki kişisel görüşün, -re'yin inanç ile olan ilişkisinden ötürü- ideolojik bir yaklaşım olarak görüleceğinden, teorik çerçevede bir yorum faaliyetinden bahsetmek, özellikle de ehl-i hadis geleneği içinde ne kadar doğru olabilecekti.

Sonuç

İslam'ı anlama yöntemleri arasında ehl-i hadisin konumunu, dinde daha az yanlışın yapılması ve daha güvenilir bir yol izlenmesi endişesinden ötürü, haberleri ya da nakilleri din olarak değerlendirmeleri, hadisleri dinselikleştirme çabası içine girmekle yapmaya çalıştıkları şeyin de, sahip oldukları malzemeler üzerinde herhangi bir yorumlama yapılmasına imkan vermeme gayreti olarak belirlenebilir. Yine onların, hadisleri dinselikleştirme süreci içinde akâitten fıkhâ, tarihten ahlâka hemen hemen her konu hakkındaki bilginin nakil içinde (özellikle hadiste) bulunabileceği bağlamında hadise ya da nakle süreklilik vasfı vermeleri, kendilerine göre bir metodoloji tutturmaya çalışmalarının bir gerekçesi olsa da, böyle bir yöntem insanın aklı etkinliğini sınırlandırdığı için, tarihî değişim ile din dili arasında sürekli olarak kopuş yaşamayı gerekli kılan bir yöntem olarak da tanımlayabiliriz.

Ehl-i sünnetin öncüleri olarak telakki edilen ehl-i hadisin, dini anlamak ya da anlamlandırmak sürecinde, kişisel yaklaşım da diyebileceğimiz re'y ve re'yden türemiş diğer akıl yürütme yollarına, kişisel tercihle-

125 Bkz. er-Râmehermûzi, *el-Muhaddis*, s. 238-265; el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 63-85.

rin öncelenmesine ve rasyonelitenin naklin verilerine tercih edilmesine karşı sergilemiş olduğu tavra bakacak olursak, sanki kendilerine ait olan pratik bilgiyi/nakli âdetâ kültürel bir koruma altına almaya çaba sarfettiklerini gözlemleriz. Çünkü ekol, entelektüel bir dayatma olarak varlığını topluma ve tarihe kabul ettirme sürecinde, denetimin kendileri dışında karizmatik bir grubun eline geçmemesi için ne yapılması gerekiyorsa, onları yapmaktan geri kalmamaktadır. Deyim yerindeyse onlar, “rasyonel” bir akla karşı, -nakle ve nakilciliğe vermiş oldukları kutsanmış değer de hesaba katılacak olursa- “ilâhî” bir akıl oluşturmaya çalışıyorlar ve “ilim” olarak vasıflandırdıkları nakil malzemesi üzerinde herhangi bir beşerî tasarrufu uygun bulmuyorlardı. Metot olarak isnâd öncelenmekle de, naklin ve özellikle hadislerin yorumdan soyutlanmış otoritesine sığınılıyor; hadisin sahih olmasının ölçütü de isnada indirgenerek, râviler hakkındaki bilgi tercih sebebini oluşturuyordu. Bir anlamda buna, geleneğe saygı noktasında önceki ulemânın -belki aşırı bir ifade olacak ama- kutsanması da denilebilir ki, bir bilginin otantikliği için geçmiş âlimlerin kabûlü yeterliydi. Durum böyle olunca da, anlamsız muhafazakârlık ve daha önce söylenmiş olanlara körü körüne bağlılık, düşünce yeteneklerini ortadan kaldırmakta ve insanları hazırcı yapmaktadır.

Çıkardığımız sonuçlara ek olarak bir tashihle birlikte şu hususu da ilave etmemiz gerekmektedir ki, her ne kadar Fazlurrahman hadis ekolü için “hür düşüncüyü şiddetle reddediyorlardı”¹²⁶ diyerek toptancı bir yaklaşım sergilese de, hadis ekolünün homojen bir yapıya sahip olduğunu söylemenin, pek sıhhatli ve hesabı verilebilir türden bir yaklaşım olamayacağını düşünmekteyiz. Nitekim hadis ekolüyle ilgili olarak yaptığımız anlatımlarda ve değerlendirmelerdeki, re’ye yaklaşım, metin tenkidi vb. hususlardaki değişik örneklendirmelerde görüntülenen monoton olmayan durum da bu düşüncemize işaret etmektedir. Aklın/re’yin kullanımına ya da aklî çabalara karşı çıkanlar olduğu gibi, bu karşı çıkışı en az düzeye çekenler de var olabilmiştir. Yani, re’yin tamamen reddi değil, aşırı derecede serbest kullanımına bir karşı çıkış sözkonusudur. “Ashâbu’l-hadisın bir bütün olarak akli kıt, düşünceden mahrum ve kuru taklitçi olduğunu ileri sürmek yanlıştır”¹²⁷ tespiti de, hadis ekolü içeri-

126 Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, 1993, s. 115.

127 M. Hayri Kırbaoğlu, *Ashâbu’l-Hadis’e Göre Allah’ın Sıfatları Problemi*, Ankara, 1983 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 113. Bu homojen olmama durumu; birisi, hiçbir metodik temeli olmayan, sadece haberleri nakletmekle ve bu haberlerin literal anlamlarını dikkate almakla yetinenler ki, bunların tek işi isnad noktasında yoğunlaşmak ve rivâyetele

sinde tek tip bir yapının olmadığı, sistematik anlamda re'ye ekolü seviyesinde olmamakla birlikte, akli muhâkemeye şu ya da bu şekilde ılımlı yaklaşanların bulunduğunu anlatırcasına özetlemektedir. Sözünü ettiğimiz bu düşünceye varmamızın bir diğer nedeni de, aklın aktivitesine karşı olumsuz tablo çizenlerin, az da olsa akli aktiviteye değer veren bazı nakillerinin kaynaklarımızda yer bulabilmiş olmasıdır.

Ehl-i hadisin kendi bünyesinde barındırdığı homojen olmayan bu yapıyı da göz ardı etmeyecek olursak, akli aktiviteler karşısındaki karşı tutumlarını en az düzeye indirgeyip, re'ye karşı çok olumsuz bir cepheleşme içine girmeyenleri, sahip oldukları toplumsal ya da tarihsel materyali, "sadece geleneklerinde var olduğu için benimsenmesinin zorunlu olduğu" biçiminde yorumlamayanlar diye değerlendirmek te mümkündür.

ilgilenmektir; diğeri de az da olsa metodik bir temele sahip olanlardır, şeklinde de ifade edilmektedir. Bkz. Mehmet Emin Özağar, "Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hadis Yönü", (Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı-Eserleri-Tesirleri, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul, 1996 içinde), s. 87-88.