

HADİSTE TARİHSELLİK TARTIŞMASININ OLUŞTURDUĞU PEYGAMBER İMAJI

Dr. Nevzat TARTI*
Van Y. Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
ntarti@hotmail.com

Tarihsellik, bütün insanî eylemlerin yapısından kaynaklanan bir olgudur. Onun keşfi, “insanı tanıma ve tanımlamada bir devrim” olarak nitelenebilir. Çünkü beşerî alandaki her şeyin tarihsel, her görüşün göreceli olduğu bilinci, çağdaş insanın bir ayrıcalığıdır. Bu, aklın engellenmesi mümkün olmayan kendine dönüşünü de ifade eder¹.

Tarihsellik, ademoğlunun oluşturduğu ve sonra da kendisini kuşatan, fakat içinde kendi iradesini kullanarak hareket ettiği kural, değer, norm vb. motiflerden oluşan kültürel bir atmosferdir². Nihayet o, insan kaynaklı bilgi, kavrayış, davranış vb. her şeyin sonlu/geçici ve değişken oluşudur³. Tarihsellik probleminin merkezinde insan vardır. İnsan bir de peygamberlik kurumunun merkezî kavramıdır. Bu durumda kurumun son bireyi Hz. Muhammed’in söz ve eylemlerindeki tarihsellik gündeme gelecektir⁴. İnsanın tarihselliği ile beşer olan peygamberi birlikte düşündüğümüzde, karşımıza tarihsel bir peygamber çıkacaktır. Şimdi bu tarihselliği bazı örneklerle açmaya çalışalım:

Hadislerdeki tarihsellik problemi, değişen, değişime açık olan bir peygamber imajı çizmektedir. Bunun örneğine geçmeden önce, değişim üzerine birkaç hatırlatma yapmak gerekir. Tarih içinde, bilgi, kültür ürünleri, kurumlar vb. pek çok alanda ortaya çıkan değişimin son birkaç yüzyılda çokça hissedilmesi, batıdaki tarihselciliğin gündeme gelmesinde etkili olmuştur. O aynı zamanda sosyolojik boyutlu bir olgudur.

* YYÜ İlahiyat Fakültesi.

¹ Hans Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev., Taha Parla, İstanbul, 1990, 83.

² Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, by Ramon J. Betanzos, Harvester-Wheatsheaf, London, 1988, 79.

³ Jean Francois Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev., Ahmet Çiğdem, 2. basım, Ankara 1997, 64; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, 1986, 25.

⁴ Bu konuda bilgi için *Hadislerin Tarihsel Boyutu* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2001) başlıklı doktora tezimize bakılabilir.

Burada Osmanlı Mecellesinde (1876) değişime yapılan vurgu da hatırlanmalıdır⁵. Fakat bu vurguya ve son zamanlarda önem kazanan İslâm-değişim ilişkisine rağmen İslâm dünyası, henüz bu alanda genel bir teori/felsefe geliştirebilmiş değildir. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) asırlarca önce başlattığı, değişimi vurgulayan ve onu varlığın fitratına Tanrı'nın yerleştirdiği bir yasa addeden görüşleri⁶ ise sahipsizliğe terkedilmiştir.

Hadîs-değişim ilişkisine gelirse, hadis ilmi içindeki bazı problemlerin değişim kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Bir değişim teorisi olma iddiasında bulunmasa da, örneğin *ihtilâful-hadîs* tartışmaları içinde zikredilen rivâyetler, Hz. Peygamber'in zaman içinde değiştiğini ve değişime açık olduğunu işaret eder niteliktedir. Diğer yandan İslâm âlimleri, -onun bu kapsamdaki her bir davranışının farklı bir durumla alakalı olabileceği ihtimalini dikkate almış olsalar da- ihtilâfın gerçekte olmadığına inanmaktadırlar. Buna bağlı olarak, Rasûlullâh'ın söz ve davranışlarında bir homojenlik, *çelişkisizlik ve uyum* olduğunu ispatlamaya çalışmakta⁷ ve sanki ondaki değişimi kabulde zorlanmaktadırlar. Belki de böyle bir tavra, söz ve davranışlarında çelişkiler, uyumsuzluklar gözlemlenen bir kişinin peygamberliğinin masumiyetine gölge düşmesi endişesi yol açmaktadır⁸. Bu kaygılar bir tarafa, insan hayatındaki değişim dikkate alındığında, Rasûl'ün bir ömür boyu sergilediği davranışları arasında, ihtilâflı durumların bulunması doğal olacaktır. Çünkü onun her bir söz ve davranışı için farklı tarihsel etkiler söz konusudur. Bu bir tutarsızlık olarak da algılanmamalıdır.

⁵ “*Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz.*”, Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye)*, İstanbul, 1985, 22 (no: 39)

⁶ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, (*Tarihu İbn Haldûn* I-VIII'in I. cildi), Beyrût, 1408/1988, I, 8, 42, 37-38.

⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrût, tz, 213-215; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Beyrût, 1409, 432-433; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1403, I, 359.

⁸ Böyle bir kaygı için bkz. Bağdâdî, 433. İhtilâfu'l-Hadîs'in Peygamberlik misyonunu riske sokacağı şeklindeki bu tereddüdün bir yönüyle haklılığı, yüzyıllar sonrasındaki şu açıklamayla tescillenmiş durumdadır: “*Ne yazık ki, Muhammed peygambere atfedilen söz ve davranışlar örnek bir kişilik sergilemekten çok uzaktır. Hadis kitaplarının ahlaki portresini çizdiği peygamber bir kaç kişiliğe sahip kompleks bir karakterdir. Bu karakter Yunan efsanelerindeki Hermes, Pan, Poseidon ve Aphrodite gibi tanrılar ve tanrıçalar kadar uydurmadır... Okuma yazma bilmeyen bir öğretmendir, zengin bir fakirdir, kabileci bir demokratik bir liderdir, adaletli bir kadın düşmanıdır, inanan bir inkarcıdır, hadisleri yasaklayan bir hadis taraftarıdır... Birbiriyle çelişen bir karakter çorbası örnek kişilik olarak sergilenir. Dilediğini seç. [!]*” Edip Yüksel, “*Müslüman” Din Adamlarına 19 Soru*, İstanbul, 1997. 27-28.

Sıklıkla kullanılan bir *ihtilâfu'l-hadîs* örneğine göre Rasûlullah (a.s.), kurban etlerinin üç günden fazla bekletilip saklanmasını yasaklamıştır⁹. Bir başka rivâyete göre ise, bunun tam aksi yönde bir beyanda bulunarak kurban etlerinin üç günden fazla bekletilmesi ve depolanmasına izin vermiştir¹⁰. Buradaki yasak ile izin arasında, bir ihtilâf olduğu varsayılmaktadır¹¹.

Rasûlullah (a.s.)'ın kurban etleri konusundaki yasağı diğerinden önce gerçekleşmiştir. Buradaki yasak, kurban sahiplerinin kendileri ile alakalı olmayıp, şartların getirdiği bir hareketi içermektedir. Bunu zorlayan tarihsel nedenin ne olduğunu yine bazı rivâyetlerden anlamaktayız. Bu rivâyetlere göre, toplum bir kıtlık sürecine girmiş, kurban kesenlerin sayısı azalmış ve o günlerde çölden bir takım muhtaç insanlar gelmiştir. Böyle bir durumda beslenme sıkıntısı yaşanacağından Rasûlullah (a.s.), herkesin kurban etinden yararlanabilmesini sağlamak gayesi ile, bu türden bir çözüm yoluna başvurmuştur¹². Rasûlullah (a.s.)'ın bu davranışı, bir tarihselliğin gereğini yerine getirmedeki başarısını göstermektedir. Ertesi yıl farklı bir durum yaşanmış, bazı rivâyetlerde açıkça ifadelendirildiği gibi, artık devir değişmiştir¹³. Değişim sonrası Rasûlullah (a.s.), geçen yılki yasağının aksine, kurban etlerinin üç günden fazla bekletilmesi ve depolanmasına izin vermiştir¹⁴. Bu defa da bir başka tarihsel durumun gereği olarak davranan peygamber, dînî bir görev olan kurban konusunda değişen şartları dikkate aldığını açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Beyrût, 1413, II, 34, IV, 89. Dârimî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 6/Edâhî, 6 (II, 403-404, no: 1963); Buhârî, *es-Sahîh*, İstanbul, 1992, 70/Eti'me, 27 (VI, 206); Muslim, *es-Sahîh*, İstanbul, 1992, 11/Cenâiz, 36 (I, 672, no: 106/977).

¹⁰ İbn Mâce, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 26/Edâhî, 16 (II, 1055, no: 3160); Nesaî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 43/Dahâyâ, 36 (VII, 233-235, no: 44223-4427).

¹¹ eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, Beyrût, 1413/1993, 208-210.

¹² Dârimî, 6/Edâhî, 6 (II, 404, no: 1964-1965); Buhârî, 70/Et'ime, 27 (VI, 206); 73/Edâhî, 16 (VI, 239); Tirmizî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 17/Edâhî, 14 (IV, 94-5, no: 1510-1511); İbn Mâce, 26/Edâhî, 16 (II, 1055, no: 3159); Nesaî, 43/Dahâyâ, 37 (VII, 235-236, no: 4428-4431).

¹³ Rivâyete göre Ebû Saîd el-Hudrî, bir yolculuk nedeniyle Medîne'den bir süre uzak kalmıştır. Döndüğünde, kendisine âilesi tarafından kurban eti sunulmuştur. Fakat o, üç günden fazla bekletilmemesi emrini bildiğinden yemek istememiştir. Konuyu kardeşi Ebû Katade'ye sormak için gider. Aldığı cevap ise tam da değişimi yansıtır niteliktedir: "*Senden sonra iş değişti.*" Buhârî, 73/Edâhî, 16 (VI, 239); Nesaî, 43/Dahâyâ, 36 (VII, 233, no: 4424).

¹⁴ Dârimî, 6/Edâhî, 6 (II, 403-404, no: 1963); Tirmizî, 17/Edâhî, 14 (IV, 94, no: 1510); Nesaî, 43/Dahâyâ, 36 (VII, 233-235, no: 4423-4427).

Hadislerdeki tarihsellik tartışmasının gündeme getirdiği peygamberin bir başka özelliği, dîn-dünya ayırımında bulunmasıdır. Pek çok İslâm bilgini, bundan ilhâm alarak, Rasûlullahın söz ve davranışlarını, dînî ve dünyevî şeklinde iki kategoride değerlendirmişlerdir¹⁵. Bu ayırma göre onun dünya işlerine ait söz ve davranışları dînî alanın dışındadır ve örnek alınması gerekmemektedir¹⁶. Bu dualitenin belirginleştiği şahıslardan birisi Şâh Veliyyullah ed-Dehlevî'dir (ö. 1176/1762). “*Ben sadece bir insanım, size dîninize ilgili bir şey emrettiğimde ona uyunuz...*”¹⁷ şeklindeki merfû rivâyeti ve Zeyd b. Sâbit'in birkaç paragraf sonra zikredeceğimiz sözlerini referans olarak kullanan Dehlevî, Rasûlullâh'ın (a.s.) yönetici sıfatından kaynaklanan; “*Kim savaştığı kişiyi öldürürse, onun üzerindeki eşyalar kendisinin olur*”¹⁸ gibi emirlerini ve tıbbaya yönelik tavsiye ve uygulamalarını bu kapsamda görmektedir.¹⁹ İbn Haldûn da benzeri bir kanaate sahiptir. Zira ona göre, Rasûlullâh'ın (a.s.) tıp öğretmek gibi bir görevi bulunmamaktadır²⁰. Bu yüzden Rasûlullâh (a.s.), hastaları çoğu zaman liyakatli tabîblere gönderiyordu. Rivâyete göre, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı, rahatsızlandığı bir sırada, Sakîf kabîlesinin meşhur tabîbi olan Hâris b. Kelede'ye göndermişti²¹. Rasûlullah'ın (a.s.) kendisi de hastalığının son zamanlarında, değişik bölgelerden gelen tabipler tarafından tedavi edilmişti²².

Dîn ve dünya ikilemi, sahabenin Peygamber'i tanıtırken kullandıkları bir argüman olmuştur. Örneğin Zeyd b. Sâbit'in kendisinden hadîs rivâyetinde bulunmasını isteyen bir gruba verdiği cevap, bu açıdan ilginçtir: “*Ben Rasûlullâh'ın (a.s.) komşusu idim. Vahiy geldiği zaman bana haber gönderir, ben de gidip onu yazardım. Biz dünya ile ilgili şeyler konuşunca o da konuşur, ahiret hakkında konuştuğumuzda yine o da*

¹⁵ Mesela bkz. Kâdî İyâd, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Kahire, tz, II, 870 vd.; Suleymân Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, Beyrût, 1408, I, 239-248; Talat Sakallı, “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, *SDÜİFD*, sayı: 2, 1995, 83-84.

¹⁶ Aşkâr, I, 244. Dünya işlerini Kâdî İyâd, dînin kendisine, inanç esaslarına ve öğretimine ilişkin olmayan ve tecrübe ile bilinen şeyler olarak belirlemektedir. Bkz.; *Şifâ*, II, 872-873.

¹⁷ Muslim, 43/Fedâil, 38 (II, 1835-1836, no: 140/2362).

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, I, 185.

¹⁹ Şah Veliyyullah Dehlevî, *Huccetu'l-Lâhi'l-Bâliğa*, Beyrût, 1415, I, 240-241.

²⁰ İbn Haldûn, 651 (Tıbb).

²¹ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 27/Tıbb, 12 (IV, 207); İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Beyrût, 1407, 96.

²² Ahmed b. Hanbel, VI, 341.

ahiretten bahsederdi. Yiyeceklerden bahsettiğimizde o da bize katılırdı. Bunların her birini size anlatayım mı!?”²³

Alimlerin ve sahabenin başvurduğu bu kategorizasyonun şüphesiz hadisleri anlamayı kolaylaştırmaya yönelik boyutundan sözetmek ve bunun değerini tartışma konusu yapmak mümkündür. Çünkü bu, mutlaklık iddiası taşımayan, itibârî ve öznel bir bakıştan kaynaklanmaktadır. Ancak söz ve davranışlarının bu türden bir taksimine bizzat Hz. Peygamber’in kendisinde de rastlanmaktadır. O, dîn-dünya ayırımına yönelik bu sınıflandırmayı üstü örtülü bir şekilde başlatmıştır. Nitekim, dînden bir şey emrederse uymalarını, ama dünya ile ilgili bazı konularda kendilerinin daha isabetli olabileceklerini çevresindeki insanlara ifade etmiştir²⁴. Çünkü onların kendi meslekleri, alışverişleri ve çeşitli dünya işlerindeki incelikleri Rasûlullah’tan daha iyi bilmeleri söz konusudur²⁵. Rasûlullâh’ın dünya işlerinde sık sık etrafındakilerin görüşlerine başvurmasının yani istişâlerenin da bu problemle doğrudan alakalı olduğu söylenebilir.

Tarihsel bazı özelliklerini ele aldığımız bu peygamber, kendi çağını/çağdaşlığını yaşayan bir insandı. O, çağının bilgi birikimi ve imkânlarını kullanmış, şartların gereğini yerine getirmiştir. Esasen çağdaşlık, tarihselliğin bir parçası, “şimdiki” zamanda yansımasıdır. Bir yerde, bir zamanda, bir toplum içinde, bir uygarlık etkinliği içinde olmak çağdaş olmaktır²⁶. Her insan gibi, içinde bulunduğu çağı ve tarihselliği yaşamak durumunda olan Peygamber için daha çok pratik sonuçlar önemliydi. Ru’yet-i hilâl rivâyetinde bu pratik tarihsel sonucun ve çağın etkili olduğu muhakkaktır²⁷. Rasûlullâh’ın (a.s.), kendilerinin ümmî ve hesap yapma tecrübesi bulunmayan bir millet

²³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, Beyrût, 1380-1960, I, 365; Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye ve’l-Hasâilu’l-Mustafaviyye*, Beyrût, 1412, 184.

²⁴ Muslim, 43/Fedâil, 38 (II, 1835-1836, no: 139-140/2361-2362, 141/2363); İbn Mâce, 16/Ruhûn, 15 (II, 825, no: 2470, 2471).

²⁵ Aşkâr, I, 243, 246.

²⁶ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1997, 22.

²⁷ Rivâyete göre Rasûlullah (a.s.), hilalin ay başında görülmesi ile oruca başlanmasını ve yine onun ay sonunda görülmesi ile oruca son verilmesini istemiştir. Bkz.; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, İstanbul, 1992, 18/Sıyam, 1 (I, 286-287, no: 1-3); Suleyman b. Dâvûd et-Tayalisî, *Musned*, Beyrût, tz. 118 (873), 249 (1810); 304 (2306); 325 (2481); 348 (2671); Abdurrazzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, Beyrût, 1970-1972, IV, 155 vd. (7301 vd.) 164 (7337).

olduklarını itiraf etmesini²⁸ de kendi çağdaşlığı olarak niteleyebiliriz. Yine Rasûlullâh'ın (a.s.) yaptığı savaşlar ve cihada yönelik teşviklerini²⁹ (savaşlar her ne kadar sevimsiz de olsa) bu şekilde değerlendirmek mümkündür. O dönemde Arap toplumunda, kabîleler arası çatışmalar ve uzun süreli savaşlar yaygındı. Savaş, şartların insanları kendisine zorladığı bir gelenektir. Hattâ mîrâs dağıtımında savaşçı olmak önemseniyordu³⁰. Rasûlullâh (a.s.) da çağın şartları gereği, aynı geleneği devam ettirmek zorunda kalmış, hem savaşlara katılmış ve hem de ashâbını teşvik etmiştir³¹. Bu aynı zamanda bir varolma mücadelesi idi. Bu durumda savaşlar, dînin veya bir peygamberin değil, şartların insanları zorladığı bir olgu olmaktadır.

İslâm, her ne kadar cihanşumûl olsa da onun hayata geçirilmesi tarihsel şartlar içinde gerçekleşmiştir. İnsanlığa açık bütün mesajların doğasında kaçınılmaz olarak bu tarihsellik vardır³². Bunun bir sonucu olarak Hz. Muhammed, dünyanın sınırlı bir bölgesinde ve tarihin belirli bir döneminde yaşamıştır. Peygamberlik süresi içinde de genellikle Mekke ve Medîne gibi iki şehirde bulunmuştur. Getirdiği dînin pratiğe geçişi de oralarda yaşayan insanlarla birlikte gerçekleşmiştir. Bu nedenle o, dînin tebliğinde içinde yaşadığı fizikî çevre, toplum ve kültürden kopmamış; yeme, içme, giyim ve çeşitli davranışlarında yaşadığı bölgenin şartları içinde hareket etmiştir. Konuşmalarında ilk muhâtaplarının durumlarını gözetmiş, her birinin akıl ve bilgi seviyelerine göre davranmıştır³³. Burada Heidegger'in (ö. 1976) tarihsel bireyi, yani "Dasein"ına³⁴ benzer bir var olma biçimi gerçekleşmiş olmaktadır. Çünkü "Dasein",

²⁸ Ahmed b. Hanbel, II, 122; Buhârî, 30/Savm, 13 (II, 230; Muslim, 13/Sıyâm, 2 (I, 761, no: 15/1080); Ebû Dâvûd, 14/Savm, 4 (II, 739-740, no: 2319).

²⁹ Rasûlullâh'ın katıldığı savaşların sayısı 18, bir komutan emrinde gönderdiği askeri birliklerin sayısı da 24 olarak rivâyet edilmektedir. Bkz., San'ânî, V, 294-295.

³⁰ *Eyyamu'l-'Arab* olarak nitelenen Araplar'ın savaşları ve savaş geleneği hakkında bkz.; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, *Kitâbu Eyyâmi'l-'Arab*, Beyrût, 1407/1987, II, 29 vd.

³¹ Bu konudaki rivâyetler için bkz., San'ânî, V, 171 vd. (9271 vd.)

³² Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, Çev., Doğan Özlem, İstanbul, 1990, 56.

³³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, 301-302.

³⁴ Gadamer, 96; Erol Göka ve arkadaşları, *Önce Söz Vardı (Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme)*, Ankara, 1996, 42.

etkileme, düşünme ve sorgulama yanında kendini belirleyen başkalarıyla da ortaklık içindedir³⁵.

Bu ortaklık neticesinde, muhataplarının yapısı, seviyesi ve ihtiyaçları Rasûlullâh'ın (a.s.) onlara verdiği cevapları etkilemiştir. Bu durumda o tarihsel bir “özne” olmuştur. Huzeyme b. Sâbit'in anlattığına göre Rasûlullah (a.s.), misafir için üç gün üç gece, mukim için de bir gün bir gece mestler üzerine meshetme izni vermişti. Rivâyetin devamında Huzeyme şöyle demektedir: “Eğer biz kendisinden istekte bulunsaydık bu sayıları artırırdu.”³⁶ Bu ifadeden, Hz. Peygamber'in muhataplarının arzu, istek ve ilgilerini önemseydiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, “En hayırlı amelin ne olduğu” sorusu, Rasûlullâh'a (a.s.) sık sık sorulurdu. Fakat o, değişik zamanlarda farklı kişilerce sorulan bu soruya her defasında farklı cevaplar veriyordu. Bir defasında “en faziletli amelin hangisi olduğu” sorulmuş, o da sırasıyla: “Allah'a iman”, sonra “Allah yolunda cihad”, sonra da “Kusursuz bir hac” şeklinde cevap vermiştir³⁷. Bir rivâyete göre de aynı soruyu soran başka birine verdiği cevapta üçüncü madde: “Kendini kötülükten koru, çünkü o bir sadakadır” şeklinde olmuştur³⁸. Abdullah b. Mes'ûd'un aldığı cevap “Vaktinde kılınan namaz”, ondan sonra “Ebeveyne iyi davranmak” sonra da “Allah yolunda cihaddır.”³⁹ Bir rivâyete göre de “Amellerin en iyisi, Allâh için sevmek, Allah için buğzetmektir.”⁴⁰

Kendi tarihselliğinden ve toplumsallığından soyutlanabilen hiç bir öznenin olmayışı, tarihselciliğin ulaştığı en önemli sonuç olarak kabul edilir⁴¹. Heidegger'in “Dasein”ı da ilgileri ve geleneği tarafından belirlenmektedir⁴². Gadamer ise tarihin bize değil, bizim ona ait olduğumuzu vurgulamaktadır. Yani kendimizi, içinde yaşadığımız

³⁵ Martin Heidegger, “Zaman Kavramı”, *Cogito*, Çev., Doğan Şahiner, sayı: 11, 1997, 32-34.

³⁶ Ebû Bekr el-Humeydî, *el-Musned*, Pakistan, 1392/1963, I, 207. Ayrıca bkz., Ebû Dâvûd, 1/Tahâret, 61 (I, 109, no: 157).

³⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 264, 287; Buhârî, 2/Îmân, 18 (I, 12), 25/Hacc, 4 (II, 141).

³⁸ Ahmed b. Hanbel, II, 388, 531.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, V, 368; Buhârî, 97/Tevhid, 48 (VIII, 212); Muslim, 1/Îmân, 36 (I, 89-90, no: 137-139/85); Tirmizî, 2/Salât, 13 (I, 325-326), 25/Birr, 2 (IV, 310, no: 1898).

⁴⁰ Ebû Dâvûd, 39/Sunnet, 3, (V, 6-7, no: 4599).

⁴¹ Doğan Özlem, “Kaygı ve Tarihsellik”, *Doğu Batı (Düşünce Dergisi)*, sayı: 6, yıl: 2, Şubat-Mart-Nisan 1999, 19, 27.

⁴² Heidegger, 32-34.

âile, toplum ve devletin içinde anlayabiliriz⁴³. Bu durumda âile, toplum ve devlet gibi kurumlar insanın eylemlerini yönlendirici birer rol oynamaktadır. Bunların her biri geleneğin yansımalarıdır. Geleneğin bir formu da kültürdür. Kültür, toplumun bir üyesi olarak insan tarafından kazanılan bilgiler, inançlar, sanatlar, ahlâkî değerler, yasalar ve alışkanlıklardan oluşan karmaşık bir yapıdır⁴⁴. Yerleşme, devlet, ekonomi, üretim araçları, gıda, giyim, korunma aletleri, teknoloji vb. kültürün kapsamı içindedir⁴⁵. İnsan bir taraftan kültürünü oluşturur ve onu değiştirirken, bir taraftan da mevcut bir kültürün içinde kendi isteğine bağlı olmaksızın doğup büyümektedir. Onu büyük oranda içinde bulunduğu kültür şekillendirir.

Rasûlullâh (a.s.), Arap toplumunun bir bireyi olarak o toplumun pek çok kültürü ve geleneğini yaşamıştı. Çünkü o, çevresine duyarlı; topluma katılan; toplumdaki diğer insanların günlük yaşantı ile ilgili davranışlarını aynen sergileyen; evlenip çocuk sahibi olan; geçim kaygısıyla alışveriş yapıp, kâr veya zarar edebilen; hediyeler alıp hediyeler veren; dâvetlere, düğünlere, savaşlara ve barışlara katılan... bir insandı. Onun devam ettirdiği Arap geleneklerinden biri çokeşlilikti. Rasûlullâh (a.s.) bu geleneği sürdürmüştür⁴⁶. O'nun bu tavrı, zaman zaman eleştirilmekte ve çokeşlilik bir peygambere yakıştırılamamaktadır⁴⁷. Bunun karşısında ise çokeşliliğin masumiyetini ve hikmetlerini dile getiren savunmacı yaklaşım vardır. Halbuki çokeşliliğe itiraz etmek de savunmacı tutum kadar subjektiftir. Problem tamamen toplumun tarihsel kültürü ile alakalıdır. Hz. Peygamber'in poligami konusundaki tavrını öğrenen çağdaş insanın bu problemlili yaklaşımı, farklı bir kültürel ortamda yaşamakta oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu kültürel ortamda, az sayıdaki istisnalar dışında, çokeşlilik yaygın değildir. Öyleyse iki kültürel ortamın farklılığına itibar edilmediğinde, çokeşlilik kültürüne ya olumsuz bakılacak, ya da yaşatılması gerekli bir kurum kabul edilecektir.

⁴³ Gadamer, *Truth*, 276.

⁴⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2. basım, Ankara, 1997, 433. Ayrıca bkz., Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri (Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik)*, İstanbul, 1994, 35-36.

⁴⁵ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 5. basım, İstanbul, 1991, 114 vd., 339-345; Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, İstanbul, 1996, 17.

⁴⁶ Muhammed Şukri el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, Mısır, 1343, II, 7; Rasûlullâh'ın (a.s.) evlilikleri için bkz., İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 52-221; Beyhaki, *Sunen*, VII, 70-73.

⁴⁷ Hz. Muhammed'in çokeşliliğini salt şehvete ve çirkin duygulara bağlayan bir yaklaşım için bkz.; İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul, 1990, 317 vd.

Halbuki günümüz insanının buna hakkı yoktur⁴⁸. Yine evlilikle ilgili olarak, lehte ve aleyhte pek çok değerlendirmeye konu olan Hz. Peygamber'in küçük yaştaki Hz. Aişe ile evlenmesi ile sünnet tartışmalarındaki giyinme, yeme ve içme gibi gündelik hayatla ilgili rivayetler konusunda da aynı yaklaşımımız geçerlidir⁴⁹. Burada ifade etmeye çalıştığımız görecelik, insanın mevcut konumuyla, kendisine uzak bir takım değerler sistemi hakkında doğruluk/yanlışlık tespitinde bulunma hakkını elinden almaktadır⁵⁰.

Burada hatırlatılması gereken bir mesele daha vardır. Hz. Peygamber bazı durumlarda toplumun geleneğine tabi olsa veya değişimin etkisinde bulunsa da, onun toplumu değiştirmek gibi bir yetkinliği da vardı. Yani Hz. Peygamber, geleneğe ve değişen şartlara ayak uydurmakla yetinmemiş, toplumdaki teolojik, sosyal, ekonomik, hukûkî vb. pek çok alanda mevcut saptmaları değiştirmiş ve tek tanrı inancını yerleştirmiş, iktisadi ve sosyal adalet ilke edinmiş, hukûkun üstünlüğünü sağlamıştı...⁵¹ Böylece onun seçmeci ve eleştirel kişiliği gündeme gelecektir⁵².

İfade etmeye çalıştığımız bu peygamber imajının bizi getirdiği noktayı sonuç olarak kabul edebiliriz: Dînin, -her ne kadar âlemşumûl olsa da- pratikte insanlara, bölgelere ve çağlara tanıdığı bir özgürlük boyutu vardır. Bu yüzdendir ki, aynı dînin değişik toplum, zaman ve mekânlardaki uygulamalarında bile bazı farklılıklar görülebilmektedir. En azından dînin emirlerinin yerine getirilmesinde kullanılan bazı araçlar ve tutumlar farklı bir dînî hayat oluşturmaktadır. Böylece kültürleri yabancı olan toplumların dînî anlayış ve pratikleri arasında şekli farklar ortaya çıkmaktadır⁵³. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarındaki değişime açık oluş ve esneklik, toplum

⁴⁸ Rivayetlerdeki kültür/gelenek ilişkisini yansıtan bu yöndeki örnekler ve yorumları için bkz., Mehmet Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, 316 vd.; Yavuz Ünal, *Gelenek-Sünnet İlişkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11, yıl: 1999, 90-96.

⁴⁹ Giyinim-kuşam ve yeme-içme konularına odaklanmış ve tarihselliği yok sayan bir sünnet anlayışının beraberinde getirdiği problemleri gündeme getiren ve yeni bir sünnet anlayışı geliştirme bağlamında bunu genişçe tartışan sayın hocamız M. Hayri Kırbaçoğlu'nun değerlendirmesi için bkz., *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, 41 vd.

⁵⁰ Burada ele almaya çalıştığımız problemin, rivayetlerin Hz. Peygambere ait olup olmadığını tespitle alakalı bir yönü de vardır. Bkz., Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu*, Etüt Yayınları, Samsun, 1999, 130-132.

⁵¹ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, tz, 252-254.

⁵² Hz. Peygamber'in bu yönü hakkında bkz., Ünal, *Gelenek-Sünnet İlişkisi*, 84-85.

⁵³ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1998, 16.

kültürüne duyarlılık, kendi çağını yaşama anlayışı ve dünyaya bakış, bu realiteyi beraberinde getirmektedir.