



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI / 324

İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri

Kutlu Doğum Sempozyumu - 2001

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	97581
Tas. No:	297-92 KUT.D

ANKARA
2003

HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA METNİ YENİDEN İNŞA SORUNU

Yard. Doç. Dr. Yavuz Ünal*

Kur'an'ı anlaşılır ve uygulanabilir kılmakla görevli olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, söylediği sözler, fiilen yaptığı şeyler, ya da insanların davranışlarına yönelik tutumu, kendisine ittiba eden ve O'nu örnek alan müslümanlar açısından çok özel bir anlam ifade etmektedir. Söz konusu olan değerler, sahip olduğu bu özel konumunu, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı mübelliğ ve mübeyyin oluşuna borçludur. Zira Kur'an'da'ki emir ve nehiyleri tebliğ eden Hz. Peygamber (s.a.v.), onların nasıl yerine getirilebileceğini, Kur'an'da yer alan müphem bir çok ifadenin nasıl anlaşılması gerektiğini kendi şahsında örneklendirmek suretiyle göstermektedir. Bu durumda, O'nun söz ve davranışlarının anlamlandırılması ile, Kur'an'ın anlaşılması arasında doğrudan bir ilişki kurulması kaçınılmaz olmaktadır.

İşte bu nedenle başlangıçtan itibaren müslümanlar bu noktada oldukça hassas davranmışlardır. Buna rağmen, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in içerisinde yaşadığı toplumdaki fiili rehberliğinin devam ettiği dönemlerde bile, zaman zaman, hadislerin anlaşılmasında, dolayısıyla, ifade edilmesinde bazı farklılıkların ortaya çıktığı görülebilmektedir. Örneklendirmek gerekirse, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, anlaşmayı bozarak kendilerine ihanet eden Benü Kurayza'ya karşı müslümanları sevk etmek amacıyla sarf ettiği '*Benü Kurayza'ya varmadan hiç kimse öğlen namazını/ikinci namazını kılmasın*' ifadesini zikredebiliriz. Bu ifadeyle hedef gösteren ve süratle intikali amaçlayan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözü, ashab tarafından farklı şekillerde algılanmıştır. Durumu Abdullah İbn Ömer şu şekilde anlatmaktadır:

"Rasulullah Ahzab harbinden döndüğünde, 'Benü Kurayza'ya varmadan hiç kimse öğlen namazını kılmasın' buyurdu. Ashabın bir kısmı vaktin geçmesinden endişe ederek Benü Kurayza'ya varmadan namazı kıldılar; diğerleri de 'vakit geçse de biz namazı ancak Rasulullah'ın bize kılmamızı emrettiği yerde kılarız' dediler ve kılmadılar. Rasulullah bu iki fırkadan hiçbirini kınamadı."¹

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Ebu'l-Huseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Cihad, 32/69 (c.2, s.1391); Muhammed İbn Hibban İbn Ahmed el-Bustî, *es-Sahih*, thk. Şuayb Arnavud, Beyrut, 1993, c.11, ss.19-21; Süleyman İbn Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebir*, thk. Hamdi İbn Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983, c.19, s.79.

Söz konusu rivayette ifadenin farklı anlaşılması nedeniyle değişik uygulamaların ortaya çıktığı görülmektedir. Buradaki ihtilafın temel nedeni, sözdeki vurgunun farklı yerlere oturtulmasıdır. Muhatabın ilgi, zeka ve kültürel altyapısına bağlı olmakla birlikte, 'söz' için bu ihtimalin her zaman mevcut olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bununla birlikte söz ile amaçlanan şey, pratik hayattır. Dolayısıyla söz/hadis olarak doğan bu olgunun gerçek hedefi ve ikinci adımı, hayatın bir parçası haline gelmektir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in başlattığı uygulamalar, yani uygulama olarak doğan olgular da, daha önce bilinsin ya da bilinmesin, kısa bir süre sonra hayatın bir parçası haline dönüşmekte, ve yaşayan her canlının nefes alması gibi, kendisi olmadan yaşanmayan gerçeklikler haline gelmektedir. Ancak pratiğin geliştiği bu süreç içerisinde, eksik, yanlış ya da istenmeyen davranışların ortaya çıkması durumunda, buna sözle müdahale edilmektedir. İşte bu noktada ortaya çıkan söz, cerrahi müdahaleyi andıran radikal bir tavrıdır. Bu durumda ister yönlendirmeye, isterse düzeltmeye matuf olarak ortaya çıkmış olsun, sözün hedefi de pratiktir; dolayısıyla onun anlaşılması da pratiğe bağlı olacaktır. İlk dönemde, ezberlenmesi, muhafaza edilmesi ve öğretilmesi gündeme geldiğinde de, sözden ziyade pratiğin öne çıktığı görülmektedir. İşte bu nedenle sözün bizzat kendisini önceleyen bir takım insanlara karşı, Hz. Ömer gibi şahsiyetler tavır almışlardır. Bunun tek istisnası, taabbudî olarak telakki ettiğimiz ve formal yapısı ile, tekrar edilmesi ve korunması arzu edilen ifadelerdir. Tahiyat, kunut duaları, ezan, kelime-i şehadet vb. sözlü formlar buna örnek olarak zikredilebilir. Bu tip örneklerde ortaya çıkan farklı ifade biçimlerine, yani sözün değiştirilmesine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in müdahale ettiğini görmekteyiz.

Bera b. Azib'in yatariken okunacak dua ile ilgili rivayeti bu konu için güzel bir örnek teşkil etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.), Bera'ya yatariken ne okuduğunu sorunca, o: 'Allah ve Rasulü daha iyi bilir' der. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), yatağına temiz olarak girip, sağ tarafı üzerine yatması gerektiğini söyler; sonra da şu duayı öğretir:

"Allah'ım sana teslim oldum. Her işimi sana havale ettim, arkamı sana dayadım. Sana rağbet eder, senden korkarım. Senden başka iltica edecek bir merci yoktur. İndirdiğin Kitab'a ve gönderdiğin Nebi'ye iman ettim."

Bera, olayı anlatmaya şu şekilde devam eder: 'Rasulullah'ın bana öğrettiği şekilde söyledim, ancak بنبيك yerine برسولك dedim. Bunun üzerine Rasulullah eli ile göğsüme vurarak بنبيك buyurdu.² Burada öğretilen duanın, form olarak olduğu gibi korunması ve her yatariken tekrar edilmesi arzu edilmekte; bu nedenle en ufak bir değişikliğe bile müsamaha gösterilmediği düşünülmektedir. Ancak hadislerin mana ile rivayet edilmesinin uygun olmayacağını beyan sadedinde zikredilen bu haberin bazı varyantlarında, düzeltmenin olmaması³ dikkat çekicidir. Öte yandan taabbudî

² Ebu Davud Süleyman İbnü's-Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992, Edeb, 40/98 (c.5, s.298-299).

³ Bkz. Müslim, *ez-Zikr ve'd-Dua*, 48/57 (c.3, s.2082).

diye düşündüğümüz ezan konusunda da, bazı değişikliklerden bahsedilmektedir. Rivayete göre müezzin Hz. Ömer'e gelmiş ve onu sabah namazına çağırmıştır. Ancak onun uyduğunu görünce "namaz uykudan hayırlıdır" demiş; bunun üzerine Ömer de, onu sabah namazının ezanına ilave etmesini istemiştir.⁴ Söz konusu örneklerden metnin formal yapısının öncelendiği bu tip hadislerin bile, kısmî de olsa, değişime açık olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ya da ashabının, nihai hedef olarak takdim edilen 'uygulama'daki aksaklıklara da doğrudan müdahale ettiklerini görmekteyiz. Örneğin ayaklarından tırnak bölgelerini yıkamadan bırakan birini gördüğünde Hz. Peygamber (s.a.v.), "*dön ve abdestini güzel al*"⁵ demek suretiyle, müdahalede bulunmuş ve böylece abdest alırken, nelere dikkat edilmesi gerektiğini öğretmiştir. Burada fiili sünnetin eksik/yanlış tezahürünü gören Hz. Peygamber (s.a.v.)'in 'sözlü' müdahalesi dikkat çekmektedir. Kendisinden sonra ashabi da, gerektiği zaman, benzer müdahalelerde bulunmuştur. Mesela Ebu Hureyre abdest alan insanların yanlarına uğrayınca, "Abdest almayı tam ve kamil yapınız. Zira ben Ebu'l-Kasım'ın, 'Vay o topukların ateşten haline' dediğini işittim" demiştir.⁶

Benü Kureyza örneğinde, eyleme sevk eden sözün farklı algılanması; abdest örneğinde ise bizzat fiilin gereği gibi algılanamaması dikkat çekmektedir. Çünkü abdestin nasıl alınacağını gösteren Hz. Peygamber (s.a.v.)'in başlangıçta, topuklara ilişkin özel bir ifadesi olmamasına rağmen, bu noktadaki yanlışlığı gördüğünde, dikkat edilmesini sağlamak amacıyla, özel vurgu yapmaktadır. Bütün fiili sünnetlerde bu tarz hataların ortaya çıkması durumunda, sözle müdahale edildiğini görmek mümkündür. Aslında bu, yeni tesis edilen bir gelenek için zorunluluktur. Dua formunda olan ve özel olarak öğretilen söz için de bu geçerlidir. Dikkat edilirse, Hz. Peygamber, ne insanları 'nasıl yaparlarsa yapsınlar' deyip kendi başına bırakmakta; ne de 'ben doğrusunu yapıyorum, onlar da baksınlar doğrusunu öğrensinler' deyip pasif bir düzeltme yolu takip etmektedir.

Sözle fiil arasındaki diyalog nedeniyle ilk ortaya çıkışında, sözle neyin kastedildiğini anlamak için, ardından gelen uygulamaya bakmak gerekmektedir. Düzeltme amaçlı olan ikinci tarz sözleri anlamak için ise, sözün ortaya çıkmasına neden olan önceki uygulamaya bakılmalıdır. Hadislerin yanında, Kur'an'ın anlaşılması da bu sıra düzeni içinde mümkün olacaktır. Aksi takdirde abdesti, ayakların, ya da azaların üç kez yıkanmasından ibaret görmeye başlayabiliriz. Bu durum, bir çok ayet için de geçerlidir. Örneğin "Kadınlar sizin tarlanızdır"⁷ ayetini ele alalım. Bununla kastedilen, sınırsız ve keyfi bir istimal midir? Eğer sadece ifadeye bakarsak erkekler böyle

⁴ Malik b. Enes, *Muvatta*, Çağrı Yay., İst., 1992, Salat, 3/8 (c.1, s.72).

⁵ Müslim, *Tahare* 2/31 (c.1, s.215); Ebu Davud, *Tahare*, 1/66 (c.1, s.120-121).

⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahih*, Çağrı Yay., İst., 1992, *Vudû*, 3/29 (c.1, s.49); Müslim, *Tahare*2/28 (c.1, s.214)

⁷ *Bakara*, 2/223.

bir hakka sahiptir. Ancak sözü, ortaya çıkışına neden olan bağlamıyla birlikte değerlendirildiğimizde, hiç de böyle düşünmüyoruz. Zira yahudiler tarafından ileri sürülen, cinsel ilişki şekline bağlı olarak çocuğun şaşı olacağı iddiası karşısında, “kadınlarınız sizin tarlalarınızdır” şeklindeki bir açıklama müslümanları rahatlatmayı amaçlamıştır. Bu bağlamla birlikte düşünüldüğünde ayete yüklenecek anlam açıklık kazanmaktadır. Yani ‘çocuğun şaşı olmasıyla cinsel ilişki şeklinin hiçbir ilgisi yoktur’ denilmektedir. Bu nedenle cinsel ilişkiye sınırlama ve düzenleme getiren ifadelerin hiçbiri, bu metinle çelişkili görülmemektedir. Burada, yahudilerin söylemlerinin dinle ve gerçekle bir ilişkisi olmamasına rağmen, nassın, bununla özel bir anlam kazandığına dikkat çekmek istiyorum.

Hadislerin anlaşılma ve pratiğe aktarılmasında, başlangıçta problemin odak noktasını, Peygamber’in “neyi kastettiği” sorusu, oluşturmaktadır. Bu probleme çözüm olarak da, hayatta olduğu zaman diliminde, anlama ya da uygulamada bir farklılık ortaya çıkarsa, bizzat kendisine müracaat edilip, tashih etmesi beklenmektedir. Mesela Furkan suresinin tilavetiyle ilgili bilgi farklılığının neden olduğu değişik uygulamaya şahit olan Hz. Ömer, bunu Peygamber’e götürmektedir. Hz. Ömer, başından geçen olayı şu şekilde anlatmaktadır:

“Hişam b. Hakîm’in Furkan suresini Rasulullah’ın bana öğrettiği ve benim okuduğum gibi okumadığını gördüm. Neredeyse ona müdahale edecektim. Namazdan çıkıncaya kadar bekledim, sonra yakasından tutarak Onu Hz. Peygamber’e kadar götürdüm. Rasulullah’a, ‘Ya Rasulullah, bu, Furkan suresini senin bize okuduğun gibi okumuyor’ dedim. Rasulullah: ‘Onu bırak’ dedi ve Hişam’a okumasını söyledi. Hişam işittiğim gibi okudu. Bunun üzerine Rasulullah ‘*Böyle nazil oldu*’ buyurdu. Sonra da bana: ‘*Oku*’ dedi, okudum, ‘*işte böyle nazil oldu*’ dedi ve ekledi ‘*Bu Kur’an yedi harf üzerine nazil oldu. Onun için kolayınıza geldiği şekilde okuyunuz*’.⁸

Kısacası kendisinin Hz. Peygamber (s.a.v.)’den işittiğinden farklı bir şekilde Furkan suresinin okunmasına şahit olan Hz. Ömer, buna tepki göstermiş ve bu durumu Rasulullah’a iletmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatından sonra müslümanlar, kendi aralarında ortaya çıkan anlayış ve uygulama farklılıklarından hangisinin doğru olduğunu, gidip bizzat Rasulullah’a sorma şansını yitirdiler. Bununla birlikte ilk kuşak, O’nun yaklaşım tarzını, söylemini ve nihai olarak gerçekleştirmek istediği şeyi çok iyi bilen ashabının rehberliğinde, karşılaştıkları problemleri çözmede çok fazla sıkıntı yaşamadılar. Bu aşamada, başlangıçtan beri, sözün fiille; fiilin ise gelenekle teyit edilmesi çözümlü kolaylaştırdı. Daha açık bir ifade ile Peygamberin sözü, Müslümanların fiiline; bireysel uygulama da toplumsal bir geleneğe dönüşmek suretiyle, birbirinin hem sıhhat, hem de hakikati ifade etme noktasında güven kaynağını oluşturdu.

⁸ Muvatta, Kur’an,15/4 (c.1, s.201-202).

Hız. Peygamber'in hayatta olduğu, hatta ashab dönemindeki tartışmalarda, Peygamberin neyi kastettiği birinci derecede problem olarak görülmekteydi. Ancak daha sonra 'Peygamber'in bunu deyiş demediği' yani hadisin sahih olup olmadığı öncelikli problem olarak görülmeye; ikinci aşamada ise Peygamberin neyi kastettiği sorgulanmaya başlandı. Bu gelişmeyi sadece uydurma rivayetlerle, hadis/sünnet havzasının kirlenmiş olmasına bağlamak doğru olmayacaktır. Zira başlangıçta Peygamber'in ağzından çıkan her söz, yaptığı her şey, ya da takriri, sosyal hayatın bir parçası olan olgular haline dönüşmekte idi. Yani sözün kendisi değil, toplumsal hayatta ortaya çıkışı, daha açıkçası pratik değeri öncelendi. Bu da zorunlu olarak bir transformasyonu gerektirdi.

Hayatın parçası olarak ifade ettiğimiz pratiğe sevk eden sözler: a) *temel kurallar*, b) *göstergeler* olmak üzere iki farklı kategoride ele alınmalıdır. Sosyal hayatımızdan örneklendirmek gerekirse, temel kriterleri, trafik kurallarına benzetebiliriz. Mesala "Ameller niyetlere göredir" hadisini ele alalım. Bu ifade, farklı düzeydeki insanlar tarafından değişik şekillerde anlamaya açık olsa bile, sonsuza değin müslümanlar için temel bir kriter olarak kalacaktır. Tıpkı, araba süren kişinin, gece farlarını yakma zorunluluğu gibi; zira yakmadığı takdirde kaçınılmaz sonla karşılaşacaktır.

Gösterge olarak nitelendirdiğimiz ikinci tip sözlerle gelince, buna örnek olarak "bakın, benim kıldığım gibi siz de namazınızı kılın" hadisini ele alalım. Bu tip sözler, davranış tarzımızı ayarlamamız için bizi uyaran yol levhaları gibidir. Hiçbir zaman o levhanın kendisi asıl değildir, sadece yolu, yönü, ya da benim nasıl davranmam gerektiği konusunda beni uyaran işaretlerdir. İlk defa gördüğümde benim için çok önemli olmasına rağmen, yolu öğrendikten sonra, onlar dikkatimi bile çekmez. Ancak hadisin türü ne olursa olsun, sonuçta sosyal hayatı tanzim etmeyi amaçlamaktadır. Söz ya da fiil, başlangıçtan itibaren üstlendiği bu misyonu, işaret ettiği olgu ile birlikte varolduğu sürece, kıyamete kadar da sürdürecektir.

Böylece varlık kazandığı andan itibaren hadisler, pratiğin esas olduğu yeni bir sürece girmişlerdir. Oluşum ve evrenselliğini sağlayan bu süreci değerlendirmek suretiyle ravi, sadece çözüm bekleyen problemle ilgili bir metin (söz) ortaya koyabilmektedir. Bu aşama, pratiğin, tekrar söze dönüşümünü ifade etmektedir. Burada şu hususa dikkat edilmelidir: Ravi, söz konusu olan uygulamanın tamamını anlatmak yerine, sadece çözüm bekleyen probleme göre bir metin ortaya koymaktadır. İlk ravinin çıkarımına dayanan ve çoğu zaman bizzat ravinin ifadesiyle vücut bulan bu metnin, meselenin hakikatini ne kadar yansıttığı tartışılmaktadır. Sahabenin sahabeyi tenkidi de bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Burada, söz konusu olan ifadenin uydurulduğunu söylemek istemiyorum. Ancak metnin, olayı değerlendiren ravinin ilgi, algılama ve anlama kapasitesine bağlı olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu tarz hatalar hiçbir zaman yalan söyleme, ya

da hadis uydurma olarak da algılanmamıştır. Bununla birlikte sürekli yapılan ibadetlerde bile, birbirini nakzeden farklı değerlendirmeler ortaya çıkabilmektedir. Namaz ve abdest örneklerini esas alırsak, sonraki dönemlerde, örneğin namazda besmele okunacak mıdır? Okunacaksa nasıl okunacaktır? Ateşte pişen bir şey yendiğinde abdest almak gerekir mi? Abdest azaları kaç kez yıkanacaktır? vb. sorular ortaya çıktığında, Peygamber'in uygulamasını dikkate alan ravi, bu sorulara cevap vermektedir. Bu ibadetler sürekli yapılmasına rağmen, farklı nedenleri olmakla birlikte, bütün raviler, aynı soruya aynı cevabı vermemektedir. İşte bu durum sonraki müslümanlar arasında ciddi tartışmalara neden olmuştur. Mesela, namazda besmelenin okunuş şekli, ya da okunup okunmayacağı konusunda yaşanan tartışmanın, temelde ravinin yorumundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buradaki yorum kargaşasına neden olan, ravi tarafından vurgunun farklı bir noktaya yapılmasıdır. Konuyla alakalı bilgi veren Enes İbn Malik, önceki fiili durumu şu şekilde özetlemektedir:

“Ben Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın arkasında namaz kıldım, hepsi de namaza الحمد لله رب العالمين ile başlar, besmeleyi kıraatin evvelinde de sonunda da okumazlardı.”⁹ Bir başka rivayette de Rasulullah'ın namaza fatiha ile başladığı vurgulanmıştır.¹⁰

Bu rivayetlerden, iki farklı sonuç çıkarılmıştır: a) Namazda besmelenin hiç okunmadığı, yani namaz kılan kişinin doğrudan Fatiha suresini okumaya başladığı; b) Namazda besmelenin gizli olarak okunduğu. Aslında buradaki problem, başka bir haberde yer alan “*besmeleyi cehren okuduklarını duymadım*”¹¹ ifadesi ile çözülmektedir. Buna rağmen, hadisin teknik olarak sahih olması nedeniyle, bu guruplardan sadece birini dikkate alan insanların farklı görüş beyan etmeleri kaçınılmazdır. Nitekim metindeki vurgunun ya da ravinin dikkat derecesinden kaynaklanan ifade farklılığının neden olduğu anlaşılan tartışmaları Mehmed Sofuoğlu şu şekilde özetlemektedir:

“Cehri namazlarda imamın besmeleyi okuyup okumaması meselesi alimler arasında pek meşhur bir hilafiyeye meselesidir. Bu ihtilaf besmele Kur'an'dan bir ayet midir? Fatihanın ilk ayeti midir? Her surenin başında o surenin ilk ayeti midir? gibi sorularla dallanır...

Bu görüş ayrılıklarından dolayı İmam Şâfiî cehr, Ebu Hanife ile Ahmed, Sevrî ve İshak gizleme taraftarlarıdır. Mâlik ise besmeleyi terkedip hemen el-hamdu lillahi rabbi'l-alemin ile namaza başlamayı müstehab görür. Evzai ile Taberî de bu reydedirler. Malik'ten olan rivayete göre farzda sirran da, cehren de okunmaz. Nafile kılan ise fiil ve terkinde muhayyerdir. İbn Ebi Leyla'ya göre Fatiha ile beraber okunur.

⁹ Müslim, *Salat*, 4/52 (c.1, s.299); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İst., 1992, c.3, s.223-224, 278,

¹⁰ Ebu Abdurrahman Ahmed İbn Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992, İftitah, 11/20 (c.2, s.133); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.3, s.203, 255.

¹¹ Müslim, *Salat*, 4/50 (c.1, s.299); Nesâî, *İftitah*, 11/22 (c.2, s.135).

Fakat musallî cehr etmek veya gizli okumakta muhayyerdır. İbrahim Nahaî, besmeleyi cehren okumak bid'atdır, demişlerdir.

Bu hadis Fatihadan evvel besmeleyi terkeden mezhep sahipleri tarafından hüccet olarak ileri sürülüyorsa da İmam Şafiî gibi terkini caiz görmeyenler "el-hamdu lillahî rabbi'l-alemin" ile murad Fatiha suresidir. Binaenaleyh bunda besmelenin Fatihadan olup olmadığına delalet eder bir şey yoktur, derler. Hadisin sonundaki "bismillahirrahmanirrahim lafzını söylemezlerdi" fıkrası da onlarca terke delalet etmez, yalnız işitilmeyi nefye hamlolunur. Besmele gizlice okunmuş olduğu halde Enes işitmemiş olabilir, nitekim Nesai ile İbn Hıbban'daki "bismillahirrahmanirrahim lafzını cehren söylemezlerdi" rivayeti de bu manayı te'yîd edicidir."¹²

'Bağlamı' dolayısıyla 'söylemi' tespit edilemeyen; bu nedenle yanlış anlamalara yol açan örnekleri artırmak mümkündür. Ancak biz, konuyu örneğe boğmamak için, bu noktada bir örneğe daha atıfta bulunup, onunla iktifa edeceğiz. Ebu Hureyre'den nakledilmektedir: "Abdest almak ancak ses veya kokudan gerekir."¹³ İbn Huzeyme, özel bir bağlamda söylenen bu ifadenin, gerçekte meseleyi ortaya koymak için vaz' edilmediğini vurgulamaktadır. Aksî takdirde bu rivayetin, ne sesi ne de kokusu olmayan şeylerin abdesti gerektirdiğini belirten naslara aykırı düşeceğine işaret eder.¹⁴

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiili sünnetini dikkate alan ravi, ortaya çıkan probleme çözüm üretmeye çalışmaktadır. Muhtevanın esas alındığı bu tarz rivayetlerde ravi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in lafızlarını kullanmamakta, aksine sadece hükme vurgu yapmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in lafzının kullanılmaması, ravinin ihtisarı, hataya düşmekten korkması vb. bir nedenle olabileceği gibi, bu noktada Rasulullah'ın formal yapıya sahip bir sözünün bulunmaması da etkili olabilir. İşte bu tarz rivayetlerde, bizzat ravinin değerlendirmesine bağlı olarak, bazı farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Zira ravi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in açık ifadesinden ziyade, kendi gözlemlediği olgulardan çıkardığı hükmü beyan etmektedir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nasıl abdest aldığı anlatan Ebu Umame şu ifadeyi kullanmaktadır: "Elini üç kez yıkardı, üç kez mazmaza ve üç kez istinşak yapardı, yüzünü üç kez yıkar ve kollarını da üçer kez yıkardı."¹⁵ Aynı konudan bahseden Hammad İbn Seleme ise: "elini üç kez yıkadı, üç kez ağzına ve üç kez de burnuna su verdi" demektedir.¹⁶ Ebu'n-Nadr'ın Übey'den yaptığı rivayet de şu şekildedir: "O, yanında Ali ve Talha var iken, Osman'ın abdest suyu istediğini görmüş; üçer kez yıkamak suretiy-

¹² Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, İrfan Yay., İst., 1978, c.2, s.33-34 (18 nolu dipnot).

¹³ Ebu İsa Muhammed İbn İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992, Tahare, 1/56 (c.1, s.109); Ebu Abdurrahman Muhammed İbn Yezid İbn Mace, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992, Tahare, 1/74 (c.1, s.171-172).

¹⁴ Muhammed İbn İshak İbn Huzeyme, *Sahih-i İbn Huzeyme*, thk. M. Mustafa el-A'zami, el-Mektebe el-İslami, Beyrut, 1970, c.1, s.16, 17; Ayrıca bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İslami İlimler Araştırma Vak. Neş., İst., 1982, s.135.

¹⁵ Ahmed İbn Ali İbn Hacer el-Askalanî, *el-Metalibü'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânîd es-Semâniye*, thk. Habiburrahman el-A'zami, et-Turas el-İslami, Kuveyt, 1983, c.1, s.19.

¹⁶ İbn Hacer, *Metalibü'l-Âliye*, c.1, s.20.

le abdest almış sonra da şöyle demiştir: 'Allah adına söyleyin, Resulullah'ın benim şimdi abdest aldığım gibi abdest aldığını biliyorsunuz değil mi?' Bunun üzerine onlar da 'evet' diye cevap vermişlerdir.¹⁷

Buhari de aynı kitap içerisinde peş peşe gelen bablar halinde, İbn Abbas'tan birer kez yıkayarak abdest aldığını; ardından Abdullah İbn Zeyd'den ikişer kez yıkayarak abdest aldığını; son olarak da Osman İbn Affan'dan üçer kez yıkanacağını belirten merfu haberleri vermektedir. Bu haberlerden ilk ikisi sadece rakama vurgu yapmakta; son rivayette ise genel olarak abdest anlatılmaktadır.¹⁸

Dikkat edilirse, ravilerin vurgusu, abdestin nasıl alındığına ya da hangi azaların yıkanması gerektiğine değil, abdest azaların kaç kez yıkandığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada yıkanacak olan azalar konusunda toplumsal bir konsensus bulunmakta; dolayısıyla zikrine ihtiyaç bile duyulmamaktadır. Bu, muhtemelen ravinin kendi döneminde abdest azalarının kaç kez (1, 2, 3) yıkanması gerektiği noktasındaki tartışmaya cevap olarak formüle edilmiştir. Bu tarz rivayetlerde ravi, ihtiyaç hissedilene ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu nedenle söz konusu metindeki vurgunun, rakama yöneltilmiş olması son derece normaldir.

Muhtevanın dikkate alındığı bu tarz rivayetlerde, sorunu dikkate alan birinci ravi, algılama, anlama ve yorumlamada bulunup; bir hüküm çıkarmak zorundadır. Ancak ifade esnasında, herkesin bildiği ve kabul ettiği; daha açıkçası sözlü kültürün doldurduğu noktalara kesinlikle vurgu yapılmamaktadır. Aslında bu durum, her kültür için geçerlidir. Örneğin biz, bir insana bir yerden bir yere nasıl gideceğini tarif ederken "falan duraktan dolmuşa bin" deriz. Bu noktada dolmuşun neresine (üstüne çıkma, arkasına asılma vb.) bineceğini, hatta dolmuşa nasıl bineceğini bile söylemeyiz. Çünkü hem söyleyen, hem de dinleyen bunu bilmektedir. Dolmuşu hiç bilmeyen birine bunu anlatacak olsak, önce ona dolmuş olgusunu ve fonksiyonunu anlatır, sonra nasıl binmesi gerektiğini öğretir, ondan sonra dolmuşa binmesi gerektiğini söyleriz. Hadisleri düşündüğümüzde, bu gibi noktalarda ortaya çıkan sözlü form, yazıya aktarılabilir şekli oluşturmakta; ancak sözlü kültürle desteklenmediği sürece de eksik ve yanlış anlamalara açık bir alanı oluşturmaktadır.

Bu durum, söz konusu ifadenin/hükmün, nihai hakikati yansıtıp yansıtmadığı konusunda bir takım endişeleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim sonraki dönemin bazı usulcülere bu noktaya açık bir şekilde dikkat çekmişlerdir. Mesela Amidî, ashabın kullandığı 'Rasulullah nehyetti'; 'Rasulullah hükmetti' şeklindeki sözlerin umum ifade edip etmediği konusunda ihtilafın olduğundan bahsetmektedir.¹⁹

¹⁷ İbn Hacer, *Metelibü'l-Âliye*, c.1, s.20.

¹⁸ Buhârî, *Vudû*, 4/22-24 (c.1, s.47-48).

¹⁹ Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Ali el-Amidî, *el-İhkam fî Usûl'l-Ahkam*, trs., c.2, s.225. Ayrıca bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 194-195.

Ravi, anlamanın ötesinde, ifade ederken de bazı yanlış anlamalara yol açabilmektedir. Burada söz konusu olan birinci ravi değildir. Ondandır hadisi bir şekilde alan, ikinci ya da daha sonraki ravidir. Bu noktada formu oluşturan değil, ondan dinleyen kimse, anlatılanı tam olarak kavrayamamakta, ya da anlaşılabile ifade edememektedir. Buna örnek olarak, Mut'a nikahı ile ilgili rivayetleri verebiliriz. Zira mut'a nikahı konusunda farklı anlayışların ortaya çıkmasının temel nedeni olarak, ravinin vurguda hedef saptırması görülmektedir. Biz bu konuda Ali b. Ebu Talib'den rivayet olunan şu haberi örnek olarak zikretmek istiyoruz:

"Rasulullah (s.a.v.) Hayber günü kadınlarla mut'a yapılmasını ve evcil eşeklerin etinin yenilmesini yasakladı."²⁰

"Hz. Ali, İbn Abbas'ın mut'a nikahı konusunda yumuşak davrandığını işitti. Ona: "Yavaş ol Ey İbn Abbas! Muhakkak ki Hayber günü Allah Rasulü (s.a.v.) ondan ve evcil eşeklerin etinin yenilmesini yasakladı."²¹

Söz konusu rivayetlerin sıhhati konusunda ciddi bir endişenin olmadığı görülmektedir. Nitekim, Hz. Ali'den nakledilen bu hadisin hasen-sahih olduğunu belirten Tirmizî, Nebî'nin ashabından ilim sahibi olanların bununla amel ettiklerini vurgulamaktadır.²²

Mut'a nikahının mensuh olduğu Hz. Ali'den rivayet olunmakla birlikte²³ bu yasaklamanın ne zaman gerçekleştiği konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziye'nin yaptığı incelemeye göre, mut'a nikahını yasaklama Hayber günü gerçekleşmemiş, hatta Hayber vak'asında, sahabiler yahudi kadınlarla mut'a yapmamış ve bu konuda Rasulullah'dan izin dahi istememişlerdir. Hayber olayında, mut'a nikahının ne fiilen işlenişinden ne de yasaklanmasından söz edilmiştir.²⁴ Süheylî de siyer ve tarih alimlerinden, mut'anın Hayber'de yasaklandığı yolunda bir şeyin nakledilmediğini belirtmektedir.²⁵ Üstelik Vâkıdî gibi tarihçiler de mut'anın haram kılındığı tarih olarak fetih yılını vermektedir.²⁶

Zikretmiş olduğumuz rivayetlerde Hz. Ali'ye atfen ravi, mut'a nikahının haram kılınışı ile evcil eşeklerin etlerinin yenilmesini bir arada zikretmiş; zaman ve mekan olarak da Hayber'i tahsis etmiştir. Zira bu açıklamanın muhatabı olan İbn Abbas, her ikisini de mübah görmekte idi. Hz. Ali, onun görüşlerini reddetmek için Hz. Pey-

²⁰ Buhârî, *Megâzi*, 64/38 (c.5, s.78), *Nikah*, 67/31 (c.6, s.129), *Zebâih*, 72/28 (c.6, ss229-230); Müslim, *Nikah*, 16/29 (c.2, s.1027); Tirmizî, *Et'ime*, 23/6 (c.4, s.254); Nesâî, *Nikah*, 26/71 (c.6, s.126); İbn Mâce, *Nikah*, 9/44 (c.1, s.630-631); Muvatta, *Nikah*, 28/41 (c.2, s.542); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.1, s.79,103.

²¹ Müslim, *Nikah*, 16/31 (c.2, s.1028); Tirmizî, *Nikah*, 9/29 (c.3, s.429-430).

²² Tirmizî, *Nikah*, 16/29 (c.3, s.430).

²³ Buhârî, *Nikah*, 67/31 (C.6, S.129).

²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, Beyrut, 1987, c.3, s. 343-345.

²⁵ Süheylî, *Ravdu'l-Unûf*, Kahire, 1970, c.6, s.557; Ahmed İbn Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, trs. c.9, s.145.

²⁶ Vâkıdî, *Megâzi*, Beyrut, 1984, c.2, s.865.

gamber'in bunları yasakladığını söylemektedir.

Hiç kuşkusuz evcil eşek etlerinin haram kılınması Hayber günü gerçekleşmiş,²⁷ bu nedenle Hz. Ali, Hayber'i zikretmiş, ancak mut'a nikahının haram kılınışını bir zamanla kayıtlamamıştır.²⁸ Nitekim bu şekliyle haber, Ahmed İbn Hanbel'in Müsned'inde sahih bir isnadla gelmektedir.

"Allah Rasulü (s.a.v.) evcil eşek etlerinin yenilmesini Hayber günü haram kıldı, kadınlarla mut'a yapılımasını da yasakladı."²⁹

Söz konusu açıklamayı Hz. Ali'den dinleyen ravilerin bir kısmı, Hayber gününü, her iki haramın da yasaklanma zamanı olduğunu zannederek iki haramı da bununla kayıtlamışlardır.³⁰ Yani Hz. Ali'nin hadisinde takdim te'hir yapılmıştır. Zaten hadis rivayetinde, takdim ve te'hir prensip olarak caiz görülmektedir.³¹

Bu noktaya, bir çok İslam alimi dikkat çekmektedir. Mesela Süfyan İbn Uyeyne, Hayber gününün evcil eşek etinin yenilme yasağına taalluk ettiğini, ancak mut'a nikahıyla alakasının bulunmadığını belirtmekte; Beyhâkî de bunun muhtemel olduğunu zikretmektedir.³² Rivayetin bu şekliyle kabulü, aynı konudaki neshin birden çok kez gerçekleşmesi gibi, yeni bir problem ve tartışmayı da beraberinde getirmiştir.³³

Bu durumda hadisin takdiri:" Rasulullah evcil eşek etinin yenilmesini Hayber günü yasakladı ve mut'a nikahından da nehyetti." şeklindedir. Yani Hz. Ali mut'a nikahının yasaklanma zamanını belirtmemiştir.³⁴ Zira evcil eşek etlerinin Hayber'de haram kılındığını³⁵ gösteren rivayetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimizde, sadece Hz. Ali'den gelen varyantında mut'a nikahının zikredildiğini, diğerlerinde ise müstakil olarak evcil eşek etinin vurgulandığını görmekteyiz. Bu durumda Hz. Ali'nin evcil eşek etinin yasaklanma tarihini zikretmiş olma ihtimali bulunmakla birlikte, iki yasak için de zaman belirtmemiş olması; ancak Ali'yi dinleyen râvînin evcil eşek etinin yasaklanma tarihini bildiği için aynı anda zikredilen iki yasağı da bu tarihe hamletmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Hadislerde ister metnin, isterse anlamın inşası konuşulsun, bu noktanın yumuşak karın olduğu bilinmelidir. Zira, anlam kaymasına, dolayısıyla bir takım ihtilafların çıkmasına neden olan bu husus, zaman zaman ilk kuşak raviler için de geçerli

²⁷ Müslim, *Sayd ve'z-Zebâ*, 24/22-23 (c.2, s.1537-1538); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.3, s. 115, 121, 164.

²⁸ İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, c.3, s. 34ih4.

²⁹ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, I, 79.

³⁰ İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, c.3, s. 344.

³¹ Celaleddin Abdurrahman İbn Ebu Bekir es-Suyûti, *Tedribü'r-Râvî*, Beyrut, 1985, c.2, s.94.

³² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c.9, s.145.

³³ Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'an Nikahı", O.M.U.İ.F.D., Samsun, 1999, s.155-170

³⁴ İbn Kudame, *el-Muğnî*, Beyrut, 1972, c.7, s.572; Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Sahihi Müslim bi Şerhi Nevevî*, Beyrut, trs., c.9, s.180.

³⁵ Müslim, *Sayd ve'z-Zebâih*, 24/22-35 (c.2, s.1537-1538); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.3, s.115,121, 164; c.4, s.48.

olabilmektedir. Mesela Ebu Hureyre “Cünüp olarak sabahlayan oruç tutmasını” şeklinde bir hadis rivayet etmektedir. Abdülmelik’in, babası Ebu Bekir’den rivayet ettiğine göre, bir konuşma esnasında Ebu Hureyre zikri geçen hadisi söylemiştir. Bu durum Abdurrahman b. Haris’e anlatılınca o, buna itiraz eder ve olay Ümmü Seleme ile Hz. Aişe’ye intikal ettirilir. Onlar “Peygamber, ihtilamın dışında, başka bir sebepten dolayı cünüp olarak sabahlar ve orucunu tutardı” dediler. Bu bilgi Ebu Hureyre’ye anlatılınca o: “Gerçekten her ikisi de böyle söyledi mi?” diye sorar. Abdurrahman ‘evet’ deyince, Ebu Hureyre, “onlar bunu daha iyi bilirler” diye cevap verir. Daha sonra da bu konudaki bilgisinin Fadl İbn Abbas’a dayandığına işaret eder.³⁶ Tahâvî’nin rivayet ettiği haberde ise ‘böyle olduğunu bilmiyordum. Bana da söyleyen söyledi’ ifadesini kullanmıştır.³⁷ Hz. Aişe, Peygamber’in cünüp olarak sabahlayıp sonra guslettiğini, yani özel durumunu beyan ettikten sonra, insanların da dikkatini çekebilecek bir noktaya atıfta bulunmaktadır: “Başından su damlarken mesci de giderdi”³⁸

Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Ebu Hureyre ister, Fadl’dan işitmiş olsun, isterse kendi çıkarımını aktarmış olsun, her halükarda ravi gördüğü bir olayı değerlendirmekte ve ondan hüküm çıkarmaktadır. Onun zihni söz konusu çıkarımı yapmaya müsait olduğu gibi, bu fetvayı hayata geçirmeye hazır zihinlerin de olduğuna dikkat edilmelidir. Ömer İbn Abdurrahman, kardeşi Ebu Bekir İbn Abdurrahman’dan rivayet etmektedir. O, oruç tutmadığı bir gün, kardeşinin yanına girip, neden oruç tutmadığını sordu. Kardeşi: “Cünüp oldum, sabaha kadar da gusletmedim; Ebu Hureyre de bana oruç tutmamamı söyledi” dedi. Sonra bu olay Hz. Aişe’ye intikal ettirilmiştir.³⁹

Kastedilen şeye yani anlamaya bağlı olarak, örneklerde görüldüğü gibi, metnin yapısında bazı farklılıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunda, ravinin olaya vukufyeti, ilgi, dikkat ve kültür düzeyi, çoğu zaman etkileyici olabilmektedir. Aynı noktalar, haberin nakli söz konusu olduğunda da gündeme gelmektedir. Zira bu sefer anlatanın yanında, dinleyen de ravidir. Burada sözlü bir form haline getirilen metnin, yazıya geçinceye kadar yaşadığı tarihi süreç içinde, işlevselliğini sürdüren durumuna da atıfta bulunmak gerekmektedir.

Metnin İşlevselliğini Sürdürmesi

Hangi kuşakta ve nasıl oluşursa oluşsun, normatif bir değer atfedilen metnin, özellikle sözlü kültür içerisinde yaşadığı sürece, bazı değişikliklere uğraması yadrganmamaktadır. Bu noktadaki değişiklik, öncelikle lafzın müradifi ile değiştirilmesi

³⁶ Müslim, *Sıyam*, 13/75 (c.1, s.680); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.1, ss 211, 213; Ebu Cafer Ahmed İbn Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asar*, Daru’l-Kütüb’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c.2, s.103.

³⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asar*, c.2, s.103.

³⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asar*, c.2, s.103.

³⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Asar*, c.2, s.104.

şeklinde kendini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ilgili olguların değişmesi durumunda, meramı anlatabilecek tarzda ifadelerin seçildiği de dikkatten kaçmamaktadır. Zira hem kelimeler, hem de olgular, belli bir süre sonra işlevini tamamlamakta; dolayısıyla yerine bir başkası geçmektedir. Bu duruma hayatın kendi içindeki değişiklikleri de eklediğimizde, meselenin boyutunu daha iyi tasavvur edebilmekteyiz. Öte yandan belli bir söylem içinde kullanılan sözcüklerin anlamları açıkladıkları şeye göre de değişebilir.⁴⁰

Bu teamül çerçevesinde, hadislerde geçen lafızlar da, kastedilen anlam açısından, fonksiyonlarını ifa edebilecek lafızlarla değiştirilebilmektedir. Mesela: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة" hadisindeki⁴¹ بيتي kelimesinin yerine حجرتي⁴² ve قبري⁴³ kelimeleri konularak rivayet edilmiştir. Bu kelimelerden iki tanesi yani beyt ile hucre, Arapça'da aynı anlamda kullanılabilir. Ancak kabir kelimesinin, sonradan gelen bir ravi tarafından muktezayı hale göre bu iki kelimenin manevi müradifi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.)'in evi, daha sonra onun kabri olmuştur. Bu durumu gören ravi, aynı anlamda olmamasına rağmen hadisteki kelimeyi değiştirmekte sakınca görmemiş; bu konudaki rivayetlerin büyük bir kısmında da bu şekil kullanılmıştır.⁴⁴ Hadislerdeki şekilsel değişikliği ele alan Kadı İyaz, şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Bir hadisin rivayetinde, farklı sahabeler farklı lafızlar kullanabilirler. Zira onlar bu lafızların karinelerini gördüler, hadislerin sebebi vürudunu biliyorlardı. Dolayısıyla onların gerçek anlamını idrak ettiler. Sonuç olarak da kendilerine uygun gelen ifadelerle onları ortaya koydular. Zira onlar hadisleri, anlamı itibarıyla korumuşlar; ortaya konulan lafız ise onun tercümesidir."⁴⁵

Bununla birlikte ortaya çıkan olguda, bir takım değişikliklerin olması da mümkündür. Zira insanın algılayabildiği şartlar bağlamında izah edilebilen her şey, en azından bu şartlardaki farklılaşma oranında şekilsel değişime açıktır.⁴⁶ Bu değişim sözün yapısında olabileceği gibi, uygulamanın şeklinde de görülebilmektedir. Söz konusu değişimde belirleyici olan, ortaya çıkan yeni problemlerdir. Bu değişime yol açan ise, rivayette mefhumun esas alınmasıdır. İki olay arasında ilişki kuran ravi, anlam çerçevesini bozmaksızın, hadisin işlevselliğini sürdürebileceği bir tarzda değişikliğe gitmektedir. İşte bu nedenle, eş anlamlısı olmamasına rağmen 'beyt'in yerine 'kabir' kelimesi zikredilebilmektedir.

Söz konusu değişimin boyutunu ortaya koyabilmek için biz, altmıştan fazla sa-

⁴⁰ Edibe Sözen, *Söylem, Paradigma*, İst., 1999, s.24.

⁴¹ Buhârî, *Fazlu's-Salat fi Mescidi Mekke ve'l-Medine*, 20/5 (c.2, s.57); Müslim, *Hac*, 15/500 (c.1, s.1010); Nesâî, *Mesacid*, 8/7 (c.2, s.35).

⁴² *Müsned*, c.2, s.412; c.3, s.389.

⁴³ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.3, s.64; Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, thk. Said Muhammed el-Lehâm, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1989, c.6, s.305.

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Ebu Cafer et-Tahavî, *Müşkilü'l-Asâr*, Beyrut, 1333, c.4, s.68-72.

⁴⁵ Kadı İyaz b. Musa el—Yahsubi, *el-İlmâ' ila Ma'rifeti Usulî'r-Rivaye ve Takyîdi's-Semaâ*, Kahire, 1990, s.180.

⁴⁶ Ali Dere, "Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", İslamiyat, c.1, sy. 2, Ank. 1998, s.11-12.

habiden merfu olarak nakledilen, hatta aşere-i mübeşşirenin rivayetinde ittifak ettiği tek hadis olarak görülen ve mütevatir hadislerin içersinde onun bir benzeri daha bilinmediği⁴⁷ hatta lafzi mütevatir olduğu⁴⁸ belirtilen من كذب hadisinin farklı varyantlarını ele almak istiyoruz. Ancak bu noktada hadisin, sıhhat derecesi üzerinde çok fazla durmaksızın, literatüre girmiş olmasını dikkate alacağız:

I-All İbn Ebi Talib'den gelen bir rivayet edilmiştir:

"Benim adıma yalan söylemeyin. Kim yalan söylerse ateşe girsin."⁴⁹ Bir başka varyantında "Benim adıma yalan söylemeyiniz. Benim adıma yalan söylemek kişiyi Cehenneme sokar"⁵⁰ buyurmaktadır.

ii-Ebu Katade (Haris b. Rebî ö.54)'den rivayet edilmiştir:

"سمعت رسول الله يقول علي هذا المنبر: اياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فلا يقول الا حقا او صدقا ومن فليتبوأ مقعده من النار"

"Resulüllah'ı bu minberin üzerinde şöyle söylerken işittim: 'Benden, çok hadis rivayet etmekten sakınınız. Kim benim adıma bir şey söylerse, doğruyu ve gerçeği söylesin. Kim de söylemediğim bir şeyi söylerse ateşteki yerine hazırlansın.'⁵¹

iii-Ebu Bekir'den rivayet edilmiştir:

"من كذب علي متعمدا او رد شيئا امرت به فليتبوأ بيتا في جهنم"

"Kim benim adıma kasten yalan söylerse, ya da emrettiğim bir şeyi reddederse, Cehennemdeki eve hazırlansın."⁵²

iv-Amr İbn Nufeyl'den rivayet edilmiştir:

"ان كذبا علي ليس ككذب علي احد، من كذب علي متعمدا فليتبوأ بيتا في جهنم"

"Benim adıma söylenen yalan başkası adına söylenen yalan gibi değildir. Kim kasten benim adıma yalan söylerse Cehennemdeki eve hazırlansın."⁵³

v-Abdullah İbn Ömer'den rivayet edilmiştir:

"ان الذي يكذب علي بيتي له بيت في النار"

47 Muhammed Cemaleddin el-Kasimî, *Kavâidü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut, 1993, s.180.

48 İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr, Beyrut, 1986, s.269.

49 Buhârî, *İlim*, 3/38 (c.1, s.35); Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, thk. Said Muhammed el-Lehâm, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1989, c.6, s.204; Kasimî, a.g.e., s.182.

50 İbn Mace, *Mukaddime*, 4 (c.1, s.13).

51 Darimi, *Mukaddime*, 25 (c.1, s.67); İbn Mace, *Mukaddime*, 4, (c.1, s.14); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.5, s.297; İbn Ebi Şeybe, a.g.e., c.6, s.203; Suyutî, *Tahzîru'l-Havas*, s.81.

52 Nureddin Ali b. Ebu Bekir el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut, 1986, c.1, s.142; Suyutî, *Tahzîru'l-Havas*, s.82-83; Ebu Ya'la, *Müsned*, thk. Huseyn Selim Esed, Beyrut, 1966, c.1, s.75. Hadisin senesinde yer alan bütün şahıslar tenkit edilmiştir. Ayrıntı için bkz. A.y. 3 nolu dipnot.

53 Heysemî, a.g.e., c.1, s.150; Suyutî, *Tahzîru'l-Havas*, s.84-85.

"Benim adıma yalan söyleyen için Cehennemde bir ev inşa edilir."⁵⁴

vi-Ebu Kirtâs'tan rivayet edilmiştir:

"حدثوا عني بما تسمعون، ولا تقولوا الا حقا، ومن كذب علي بني له بيت في جهنم يرفع فيه"

"Benden işittiklerinizi rivayet ediniz. Ancak doğruyu söyleyiniz. Kim benim adıma yalan söylerse onun için Cehennemde bir ev inşa edilir."⁵⁵

vii-Ebu Musa'dan gelen rivayet ise şu şekildedir:

"عليكم بكتاب الله، وسترجعون الي قوم يحبون الحديث عني، فمن قال علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار"

"Siz Allah'ın kitabına yapışınız. Siz, benden hadis rivayet etmekten hoşlanan bir kavme rastlayacaksınız. Kim demediğim bir şeyi, benim adıma söylerse, ateşteki yerine hazırlansın."⁵⁶

Bu rivayetin bir başka varyantı ise şöyledir:

"قوم يحبون الحديث عني فمن قال علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار ومن حفظ شيئا فليحدث به"

"Allah'ın kitabına yapışınız. Siz, benden hadis rivayet etmekten hoşlanan bir kavme rastlayacaksınız. Kim demediğim bir şeyi, benim adıma söylerse, ateşteki yerine hazırlansın. Ancak kim de bir şey ezberlediyse onu rivayet etsin."⁵⁷

viii-Sa'd b. Midhas'dan gelen rivayet ise şu şekildedir:

"من علم شيئا فلا يكتمه، ومن كذب علي فليتبوأ بيتا في جهنم"

"Kim bir şey biliyorsa onu gizlemesin. Kim benim adıma yalan söylerse Cehennemdeki eve hazırlansın."⁵⁸

ix-Vasile İbnü'l-Eska'dan rivayet edilmiştir:

"ان من الكباير ان يقول الرجل علي ما لم اقل"

"Bir kişinin, benim söylemediğim bir şeyi benim adıma söylemesi kebairdendir."⁵⁹

x-Behz İbn Hakim babasından, o da dedesinden nakletmektedir:

"من كذب علي متعمدا فعليه لعنت الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل"

⁵⁴ Heysemî, *a.g.e.*, c.1,s.150; Suyutî, *Tahzîru'l-Havas*, s.85.

⁵⁵ Kasimî, *a.g.e.*, s.49;

⁵⁶ Heysemî, *a.g.e.*, c.1,s.149; Celaleddin es-Suyutî, *Tahzîru'l-Havas min Ekâzib'l-Kussâs*, thk. Muhammed İbn Lufi es-Sabbağ el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1984, s.87.

⁵⁷ Heysemî, *a.g.e.*, s.144.

⁵⁸ Suyutî, *Tahzîru'l-Havas*, s.98. el-Heysemî, *a.g.e.*, c.1, s.168. Kays İbn Sa'd'dan gelen bir başka rivayette بيتا او مضجعا ifadesi yer almaktadır. İbn Hacer, *Metelibü'l-Aliye*, c.3, s.136.

⁵⁹ Suyutî, *Tahzîru'l-Havas*, s.105.

"Kim benim adıma kasten yalan söylerse, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Ondandır sarf (tevbe), ne de adl (fidye) kabul edilir."⁶⁰

xi-Abdullah İbn Zübeyr'den rivayet edilmiştir:

"من حدث عني كذبا فليتبوأ مقعده من النار"

"Kim uydurulan bir haberi benden rivayet ederse, ateşteki yerine hazırlansın."⁶¹

xii- Enes İbn Malik'ten rivayet edilmiştir:

"من كذب علي في رواية حديث فليتبوأ مقعده من النار"

"Kim bir hadisin rivayetinde benim adıma yalan söylerse ateşteki yerine hazırlansın."⁶²

xiii- Enes İbn Malik'ten gelen başka bir varyantta göre hadis şu şekildedir:

"حدثوا عني كما سمعتم ولا حرج الا من افتري علي كذبا متعمدا بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"

"Benden hadis rivayet ediniz, bunda bir sakınca yoktur. Kim kasten benim adıma, herhangi bir ilme dayanmaksızın, yalan söyleyerek iftira atarsa ateşteki yerine hazırlansın."⁶³

xv- Hz. Aişe'den gelen rivayet ise şu şekildedir:

"من قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار"

"Kim demediğim bir şeyi bana isnad ederse, ateşteki yerine hazırlansın."⁶⁴

xvi- İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir:

"اتقوا الحديث عني الا ما علمتم، فإنه من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"

"Tanıdıklarınızın dışında hadisten uzak durun. Kim benim adıma yalan söylerse ateşteki yerine hazırlansın."⁶⁵

xvii- Seleme İbnü'l-Ekvâ'dan rivayet edilmiştir:

"من يقل علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار"

"Kim demediğim bir şeyi benim adıma söylerse, ateşteki yerine hazırlansın."⁶⁶

⁶⁰ Suyuti, *Tahzîru'l-Havas*, s.106.

⁶¹ Suyuti, *Tahzîru'l-Havas*, s.108.

⁶² Suyuti, *Tahzîru'l-Havas*, s.128; el-Heysemî, *a.g.e.*, c.1, s.150. Heysemi, bu hadisin senesinde bulunan Aiz b. Şureyh'in zaif olduğunu belirtmiştir. Bkz. a.y.

⁶³ Kadı İyaz, *a.g.e.*, s.12;

⁶⁴ Suyuti, *Tahzîru'l-Havas*, s.116.

⁶⁵ Suyuti, *Tahzîru'l-Havas*, s.128.

⁶⁶ Buhârî İlim, 3/38 (c.1, s.35).

xviii- Ebu Hureyre'den rivayet edilmiştir:

"من يقل علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار"

"Kim demediğim bir şeyi benim adıma söylese, ateşteki yerine hazırlansın." ⁶⁷

xix- Amr İbnü'l-As'dan rivayet edilmiştir:

"قمن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار"

"Kim benim adıma yalan söylese ateşteki yerine hazırlansın." ⁶⁸

xx- Ömer'den rivayet edilmiştir:

"من كذب علي فهو فالنار"

"Kim benim adıma yalan söylese ateşe girer." ⁶⁹

xxi-Abdullah İbn Amr İbnü'l-As'dan rivayet edilmiştir:

"بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"

"Bir ayet bile olsa benden tebliğde bulunun. Benu İsrailden nakilde bulunabilirsiniz, bunda bir sakınca yoktur. Kim benim adıma yalan söylese ateşteki yerine hazırlansın." ⁷⁰

Bu haberin Ebu Hureyre'den gelen bir başka varyantı ise şu şekildedir:

"حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج وحدثوا عني ولا تكذبوا علي" "Benu İsrailden nakilde bulununuz; bunda bir sakınca yoktur. Benden hadis rivayet edin, ancak benim adıma yalan söylemeyin." ⁷¹

xxii- Abdullah'tan rivayet edilmiştir:

"من كذب علي متعمدا ليضل به الناس فليتبوأ مقعده من النار"

"Kim, insanları sapıtmak için benim adıma yalan söylese, ateşteki yerine hazırlansın." ⁷²

⁶⁷ İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, c.6, s.204.

⁶⁸ Ebu Bekir Abdürrezzak İbnü'l-Hemman, *el-Musannef*, thk. Habibü'r-Rahman el-A'zami, el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1983, c.10, s.312.

⁶⁹ Suyuti, *Tahziru'l-Havas*, s.83.

⁷⁰ Buhârî, *Enbiya*, 60/50 (c.4, s.145); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.2, s.202; Abdurrahman b. Amr Ebu Amr el-Evzâi, *es-Sünen*, tasnif: Mervan Muhammed eş-Şîâr, Beyrut, 1993, s.48; Ebu Bekir Ahmed İbn Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Asâr*, thk. Seyyid Kurdi Hasan, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, c.1, s.78; Kasimî, *a.g.e.*, s.49; Kadî İyaz, *a.g.e.*, s.11; Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, c.1, s.40.

⁷¹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, c.1, s.79.

⁷² Heysemî, *a.g.e.*, c.1, s.149; Ebu Bekir Ahmed b. Amr İbn Abdulhalik el-Bezzâr (210-292); *Müsned*, thk. Maḥfu'r-Rahman Zeynullah, Beyrut, 1409, c.5, s.262. Heysemî, "İnsanları sapıtmak için..." ifadesiyle diğerlerinden ayrılan bu hadis senesinde yer alan ricalin sahih olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Heysemî, a.y; İbn Hacer, *Metelibü'l-Aliye*, c.3, s.135.

xxiii- Mürre Resulüllah'ın bir ashabından rivayet etmiştir:

"قد رأيتموني وسمعت مني وستسألون عني، فمن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار"

"Siz beni gördünüz, benden hadis işittiniz ve size benden soracaklar, kim benim adıma yalan söylerse ateşteki yerine hazırlansın."⁷³ Bu haberin bir başka varyantında, "benim kötülüğümü ve İslam'ın çirkinliğini" kaydı konulmuştur.⁷⁴

Ravinin, mefhumu esas alarak yaptığı rivayet, ister istemez aynı raviden gelse bile, farklı ifadelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu duruma, bağlam değişikliğinin yönlendiriciliğini de ekleyerek, meseleyi tasavvur etmeliyiz. Ancak bunun herkes tarafından doğal karşılandığı da düşünülmemelidir. Nitekim değişik ifadelerle hadisin tekrar edilmesinden rahatsız olan Asım el-Ahvel, Ebu Osman en-Nehdî'yi şu ifadeleriyle uyarmaktadır:

"Sen bize bir hadis rivayet ediyorsun, ikinci kez rivayet ettiğinde, öncekinden farklı bir şekilde rivayet ediyorsun."⁷⁵

Farklı ifadelerle hadisin rivayetine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bu değerlendirmede, fiili durumu görmek mümkündür. Söz konusu olan من كذب hadisinin farklı varyantları dikkate alındığında, aynı anlamı vurgulayan, ancak ifade formu olarak oldukça farklı olan metinlere yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan bir çok sorunun cevabı, ya da tartışmanın bizzat kendisi de metnin oluşumunda etkili olmuştur. Mesela:

-Rivayet esnasında yapılan bazı hatalar, hadis uydurmacılığı tehdidinin kapsamına girer mi? İşte bu sorunun cevabı, 'kasten' ya da 'insanları sapıtmak' için ifadeleriyle verilmiştir.

-Hadis uydurucusuna ceza dünyada mı yoksa ahirette mi verilecektir? İşte bu sorunun cevabı, Kur'an'da yer yer Cehennem anlamında kullanılan النار kelimesi, جهنم şeklinde ifade edilerek ortaya konulmuştur.

-Hadis rivayeti meslek haline geldiğinde, 'uydurma hadis nakli' ifadesiyle, hadisin işlevselliği sürdürülmüştür. Yani uydurma hadis rivayetinin, Peygamber adına uydurulan yalan gibi olduğu ortaya konulmuştur.

-Benu İsrailden nakilde bulunmak; peygamberin dediği bir şeyi reddetmek yani hadis karşıtlığı; çok hadis rivayetinden uzak durmak; Kur'an'a yapışmak; bilinen hadislerin alınması vb. bir çok probleme, bu hadisin rivayeti esnasında cevap verildiği, ya da bizzat tartışmanın metne taşındığı görülmektedir.

Söz konusu metne, söylem düzeyini belirleyecek ya da yönlendirecek şekilde

⁷³ İbn Ebi Şeybe a.g.e., c.6, s.204.

⁷⁴ İbn Hacer, *Metelibü'l-Âliye*, c.3, s.122.

⁷⁵ Kadı İyaz, a.g.e., s.220.

yapılan bu müdahale, metnin mutlak kabul edilmesi durumunda, anlama ve fonksiyon icra etmesi açısından sonraki dönemlerde bazı sıkıntıların yaşanmasına neden olmuştur. İşte bu nedenle tarihsel bir bağlama sahip olan; bağlamı bilinmeden de anlaşılabilen söylemi,⁷⁶ ya da söylem düzeylerini irdelemek bir zorunluluk olarak görülmektedir. Zira metnin anlamı, metindışı unsurlarla desteklenerek açıklanabilir.⁷⁷

Doğru Anlayabilmek İçin 'Yeniden İnşa' Zorunluluğu

Hadisleri anlamaya çalışırken yani Hz. Peygamber (s.a.v.)'in neyi kastettiğini, ya da ne yapılmasını istediğini araştırırken, öncelikle elimizdeki metnin durumunu bilmek zorundayız. Elimizdeki metin nasıl bir metindir? Biz, bu soruyu çoğu zaman sorma ihtiyacı bile duymaksızın, uydurma ihtimali ortadan kalktığı takdirde, elimizdeki metni statik ve mutlak doğru olarak algılamaktayız. Bu kabulümüze bağlı olarak metni anlamakta, dolayısıyla fikhî, itikadî vb. düşüncelerimizi tesis etmekteyiz. Oysa ki metin, değişik formlarda ortaya çıkabildiği gibi, tarihi süreç içinde birbirlerine dönüşebilen değişik metin türleri de bulunmaktadır. Buna söylemin ya da vurgunun değişkenliğini de ilave etmek gerekmektedir. Nitekim Kur'an metnini dikkate alan Burhanettin Tatar, 'metin türü' konusunda şu şekilde bir tasnife gitmektedir:

"Şifahi olarak topluma aktarılıp yaygınlaştığı ve ibadet esnasında kıraat edildiği sürece Kur'an metni 'şifahi (sözlü) bir metin'dir. Ezberlenip anlaşıldığında 'zihni metin' haline gelmiştir. Muhtelif nesnelere üzerine yazılıp korunduğunda 'yazılı metin' formunu almaktadır. Toplumun hayat tarzında ve bireysel eylemlerde somutlaştığında 'fiili metin' formunu almaktadır. Fiili metin kavramı, kağıtta yazılı olan bestenin icra edilmesi, bir oyunun sahnede sergilenmesi, bir kanun ya da kuralın yerine getirilmesi esnasında anlamın fiilen var olması hadisesine işaret eder. Anlam fiilen var olduğunda metin somut varlığına kavuşup bir tarihsel hadise niteliğine büründüğü için fiili metin, yorumun nihai amacını teşkil eder."⁷⁸

Metin kavramı, söz ve yazıyı söylem ile bütünleştiren bir kavramdır.⁷⁹ Söylemleri anlaşılabilir kılan ise, anlatım/ ifade ve beyanların nerede, ne zaman ve nasıl ortaya çıktıkları ve söylemleri kullanan söylem aktörlerinin kimliğidir.⁸⁰

Anlamaya yönelik olarak ileri sürülen argümanların önemli bir kısmı bu noktayı göz ardı etmekte; dolayısıyla tarihsel şartlara bağlı olarak değişime uğrayan ve anlamı, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan bir problemle kayıtlanan metnin mutlaklaştırılması gibi bir durum ortaya çıkabilmektedir. Böyle bir sonuçla karşılaşmak için öncelikle metni tahlil etmemiz gerekmektedir.

⁷⁶ Edibe Sözen, *Söylem, Paradigma*, İst., 1999, s.146.

⁷⁷ Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, Öteki Yay., Ank., 1999, s.166.

⁷⁸ Burhanettin Tatar, "Gazali'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslami Araştırmalar*, cilt: 13; sy: 3-4, Ankara, 2000, s.430.

⁷⁹ Sözen, *a.g.e.*, s.34.

⁸⁰ Sözen, *a.g.e.*, s.13.

Metnin Doğası ve Yorumla İlişkisi

Yazılı bir metin, kendine has anlamı olan kelime/kavram dediğimiz parçalardan oluşmaktadır. Müstakil varlık ve anlamı olan bu parçaları, sadece içersinde doğduğu kültür anlamlı kılmaktadır.⁸¹ Bu nedenle dün, çok özel bir anlam ifade eden bir kelime bugün hiçbir şey ifade edemeyebilir; ya da öteki kültürde çok önemli olan bir kavram bu kültürde sıradan bir kelime olarak görülebilir. Bu nedenle kavramın anlaşılması, içersinde doğduğu kültüre, kültürün anlaşılması da tek tek o parçaların anlaşılmasına bağlıdır. Burada, bizzat metni oluşturan, müstakil anlamlı parçaların değişime açık olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bu probleme dikkat çeken Dilthey şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bir eserin bütünü bireysel sözcüklerle onların birleşiminden yola çıkılarak anlaşılır; ama bireysel bir parçanın anlaşılması da bütünün anlaşılmasını gerektirir. Bu döngü bireysel bir eserin yazarının zihniyeti ve gelişimi ile olan ilişkisinde tekrarlanır ve o, böylesi bir eserin edebî türüyle olan ilişkisinde de ortaya çıkar.”⁸²

Bu anlayışa göre yorumcu, kısır ve kaçınılmaz bir döngünün kurbanı gibi görünmektedir. Ancak bütünlü parça arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda, söz konusu döngünün kırılabilmesi mümkündür. Bununla birlikte parçaları anlamadan bütünü; bütünü anlamadan da parçaları anlamak imkansızdır.⁸³ Nitekim anlama sorununu ele alan Rickman, sonucu etkileme açısından parça bütünü ilişkisini şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Bir işaret veya bir fiilin anlamı, onu öteki fiillere, işaretlere ve vuku buldukları durumlara bağladığımız zaman, daha açıklık kazanır. İnsanlara fotoğrafta, birine ait yüzün bir bölümünü göstererek, onun öfkeli mi yoksa üzüntülü mü olduğunu sordüğümüz takdirde verilen yanıtlar birbirinden farklı ve güvenilmez olacaktır. Bütün yüzü gösterdiğimiz takdirde ise, verilen hükümler biraz daha iyidir; fakat fotoğraftaki resme hareket ve değişme ekleyen bir film oynattığımızda, yargılar çok daha gerçeğe uygundur. Son olarak bu kimseyi belli bir yere yerleştirir, sözgelisi bir cenaze töreninde gösterirsek, pek az kuşku kalır.”⁸⁴

Yorumun nihai amacı olarak fiili metine ulaşmayı gördüğümüzde, yorumda ulaşılan sonuçların hiçbir zaman mutlak kesinliği olamasa da, tarihsel eklentileri aşarak geçerli yorumlara erişmek, yorumcu için her zaman imkan dahilindedir.⁸⁵ Bu durumda şunun sorulması gerekir: ‘Tarihi olay ya da olgular konusunda, tarihsel ek-

⁸¹ Krş. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G.E.M. Anscombe, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1958, s.11e-13e.

⁸² Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Dost Kitabevi, Ank. 1997, s.121; (Dilthey, ‘Development of Hermeneutics’, s. 259’dan naklen).

⁸³ Jenkins, *a.g.e.*, s.122.

⁸⁴ H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun, 2000, s.41.

⁸⁵ Jenkins, *a.g.e.*, s.123.

lentileri aşarak, fiili metne dayanan geçerli yorumlar nasıl elde edilebilir?’ Bu tarihle ilgilenen bütün insanların düşünmesi gereken bir problem. Bu soruyla ilgilenen Ketith Jenkins şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Olayların, metin ya da sanat eserlerinin anlamı kendisini açıklamaya, bir yorum geleneğinin sürekliliği sayesinde, devam eder. Geçmiş şimdide, yorum sayesinde etkili olur ve dolayısıyla, yorum, geleneğin sürekliliği ve üretkenliğinden ayrılmaz.... Metinlerden ve geleneklerden ayrılmaz olan üretkenliğin, anlamın kesinlikle tüketilemez olması gibi başka bir sonucu daha vardır. Tek bir yorum, bir eserin anlamını, bütünüyle ve tüm yorumlama ufuklarından başka, tüm zamanlar boyunca kesin sonuçlu olarak geçerli olacak şekilde, asla yeniden yakalayamaz. Bir yorumcu nihai, biricik ve ebedî olarak geçerli bir yorumu asla amaçlayamaz. Eserin anlamı işte bu manada tüketilemezdir. Öte yandan, bu tüm yorumların aynı ölçüde geçerli olduğu anlamına da gelmez.”⁸⁶

Yorumla geleneğin sürekliliği arasında doğrudan bir ilişki kuran Ketith Jenkins, yorumcunun bulunduğu yeri ise şu şekilde tasvir etmektedir:

“Yorumcu bir metnin özgün anlamını, her zaman şimdiki anlam ufkundan kavramaya çalışır. Yorumcu, bu arada değişime uğramış bir gelenek içinde yer alan özgün metne başvurur. Bununla birlikte, gerek uygulama ve gerekse yorumda, kutsal veya hukukî bir metnin biricik doğru anlamını ilk kez olarak keşfedip, söz konusu anlamı daha sonra şimdiki uygulama diye bir şey söz konusu olamaz. Gerçek anlama, daha ziyade, yasanın dikkatlice uygulanması veya metnin özenli yorumu sayesinde vuku bulur: ‘Uygulama, verili bir tümeli kendi başına anlama ve daha sonra da onu somut bir duruma uygulama anlamına gelmez. O tümelin –metin- bizzat kendisini anlamadır. Buradan anlamının bir sonuç olduğu ve kendisini böyle bildiği ortaya çıkar.’(Gadamer, Truth, 340-341) Hem uygulama hem de yorum, öyleyse üretken etkinlikler, ya da başka bir deyişle tarihsel olarak gerçekleşen bilincin tezahürleridir. Onlar, sadece belli bir geleneğin kaynaklarını (anlamları ya da yargıları) kullanmakla kalmayıp, bir yandan da bu kaynakları sürekli olarak üretir ve yeniden ortaya çıkarır.”⁸⁷

Tarihin bir kesitinde yaşayan Hz. Peygamber (s.a.v.), kendi yaşadığı dönemde tamamen fonksiyonel olan bir takım beyanlarda bulunmakta; ya da yapmak istediğini kendi aktivitesi olarak ortaya koymaktadır. Kendisinden sonra da, yorum geleneği sayesinde, metin olarak tarihe mal olmuş olsa bile, fonksiyonelliğini sürdürmektedir. Ancak tarihi bu değerlere karşı takındığı tavırla yorumcu, ya onun yaşamasına, ya da fosilleşmesine neden olabilmektedir. Bu noktaya değinen Ketith Jenkins, “Yorumcu geçmişin eserlerini salt nesne konumuna indirirse, geçmişi tahrif etmekten başka bir şey yapmaz.”⁸⁸ ifadesini kullanmaktadır.

⁸⁶ Jenkins, *a.g.e.*, s.155.

⁸⁷ Jenkins, *a.g.e.*, s.157.

⁸⁸ Jenkins, *a.g.e.*, s.158.

İlk kuşak raviler, rivayet geleneği içinde taşıdıkları hadisleri ifade ederken fonksiyonelliğini sürdürecektir tarzda bir ifade kullandıkları bilinmektedir. Lafzi rivayetten ziyade, mana, mefhum ya da muhtevanın esas alındığı rivayetlerde ravi, önce anlamak zorundadır. Bu faaliyetinde de, kendi anlam ufkundan hareket etmek durumundadır. Daha açıkçası yorum, yorumcu ile metin arasındaki ufku kesişme noktasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla metinler, farklı insanlar, farklı kültürler, farklı ihtiyaçlar vb. değişken unsurlara bağlı olarak, değişken bir anlam dünyasına sahip olabilmektedir. Derrida, metin anlam ilişkisi noktasında şu yorumu yapmaktadır:

“Metinler herhangi bir türden tekil ya da tek anlamlı bir anlam kaynağına bağlanamaz. Metinlerin yorumları potansiyel olarak sonsuz bir bağlar ve yorumlar düzenine bağlıdır ve dolayısıyla anlamların sonsuz bir dağılım ve çokluğuna götürür. Yayılım indirgenemez ve doğurgan bir çokluğa sahiptir.”⁸⁹

Metin, statik bir anlama sahip olmadığı gibi, yorum da, yorumcu ile metin arasındaki kesişme noktasında yakalanabilmektedir. Yorumu belirleme noktasında ise, yöntem ve kanıtın ötesinde ideoloji etkin olmaktadır.⁹⁰ Bu nedenle değiştirilemez anlamlar oluşturmanın yöntemi yoktur.⁹¹ Bu noktada yöntemin hakikate giden tek yol olduğunu söylemek de yanıltıcıdır. Dizi dizi yöntem var, ama aralarından seçimde bulunmayı sağlayacak, üzerinde anlaşmış bir ölçüt bile yok.⁹² Bununla birlikte, geçmişe yönelttiğimiz bakış daima kendi tinsel donanımımızın damgasını taşımaktadır.⁹³ Ancak anlam bakış açısına bağımlı olsa da, bu, insan zihninin tümüyle tarihsel olarak belirlendiği anlamına gelmez. İnsan zihni ya da birey bilinci, tarih gerçekliği ve dil gelenekleri karşısında kendine özgü (mesafeli) bir konuma sahiptir. O gelenek (sosyal bilinç) tarafından belirlenen sınırı aşar.⁹⁴

Tarihsel Metnin İnşası

Tarihin bir döneminde yaşamış olan Hz. Peygamber'in, belli şartlarda pratiğe aktardığı olguları anlamak, onlara işaret eden metin bulunduğu sürece her zaman imkân dahilindedir. Ancak bize, bu anlamı sağlayacak ilk ve orijinal metni inşa etmek, bir problem olarak ortaya konulduğunda, teorik olarak bile, çoğu zaman mümkün görülmemektedir. Bu noktada 'büyük olasılıkla böyledir' diyebileceğimiz, lokal bazı örnekler yakalansa bile, bunu, bütün hadisleri kapsayacak şekilde genele teşmil etme ihtimali oldukça düşüktür.

Tarih itibarıyla metni inşa ihtimalinin en yüksek olduğu kuşak, ilk ravi olan ashab

⁸⁹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, ter. Ahmet Cevizci, Paradigma, İst., 1998, s.254 (J.Derrida, *Possitions*, s.45'den).

⁹⁰ Jenkins, *a.g.e.*, s.27.

⁹¹ Jenkins, *a.g.e.*, s.45.

⁹² Jenkins, *a.g.e.*, Ank. 1997, s.28.

⁹³ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi, İst., s.57, 67.

⁹⁴ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenotik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., 1999, s.11.

neslidir. Zira onlar, hem orijinal metni duymuş/görmüş; hem de aralarındaki müzakere meclisleri ile, hatalarını düzelterek, bunu aslına en yakın biçimde inşa imkanına sahip olmuşlardır. Daha doğrusu tarihsel metin, asil inşa sürecini bu kuşakla yaşamıştır. Buna rağmen onların bile, zaman zaman metni inşaada sıkıntı çektiklerini görmekteyiz. Yanlış anlamaya meydan vermemek için bu noktanın örneklerle izah edilmesi gerekmektedir. Yakınlarının ağlaması nedeniyle ölünün azap göreceğini belirten rivayeti, buna örnek olarak zikredebiliriz.

Abdullah İbn Ömer ve İmran İbn Husayn rivayet etmektedir:

"الميت يعذب في قبره بالنياحة عليه" "Ölü kabrinde, üzerine ağlanması nedeniyle azap görür"⁹⁵ Bu haberin farklı bir versiyonunda, "ölü ailesinin bazı ağlama şekilleri nedeniyle azaba uğrattılır" şeklinde gelmektedir.⁹⁶ Ancak bu haber kendisine zikredilince, bunun nasslarla bağdaşmayacağını düşünen Hz. Aişe şu açıklamayı yapmıştır:

"إنما مر النبي صلى الله عليه وسلم علي قبر فقال ان صاحب القبر ليعذب وان اهله يبكون عليه"

"Rasulullah bir kabrin yanına geldi ve ' bu kabirde yatan azap görüyor; ailesi de ona ağlıyor' dedi.Sonra da "Kimse kimsenin günah yükünü üstlenmez" diye ekledi.⁹⁷ Bir başka rivayette kabirde yatanın yahudi olduğu belirtilmiştir.⁹⁸

Hz. Aişe'ye atfedilen başka bir rivayet şu şekildedir:

"إن الله ليزيد الكافر عذابا بكاء اهله عليه" "Allah-u Teala, ailesinin kendisine ağlaması nedeniyle kafirin azabını artırır."⁹⁹

Hz. Aişe'nin tashihini yerinde bulan Nesai, bu tartışmayı ve ilgili rivayetleri verdikten sonra, ölüye ağlamaya ruhsat veren hadislerle alakalı bir bab oluşturmuştur.¹⁰⁰

Ravinin, anladığını anlatması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gerçekleştirmek istediği amacı ve söylemini dikkate alarak sözde bazı tasarruflarda bulunması; daha da önemlisi Hz. Peygamber (s.a.v.)'le birlikte başlayan metnin transformasyonu, orijinal metin inşasını çoğu zaman imkansız kılmaktadır. Ancak tarihsel metni inşa yerine söz konusu anlamı, bugüne hitap edecek tarzda ihya edecek bir metnin inşası düşünülebilir. Karşılıklı konuşma yoluyla geçmiş metin tarafından işaret edilen konu, kendi orijinal rolünü dil içinde tekrar oynayabilir. Kuşkusuz bu metnin tarihsel olarak yeniden inşası değil, fakat geçmiş bir metnin çağdaş bir metin olarak yeni-

⁹⁵ Nesâî, *Cenaiz* 21/15 (c.4,s.16-17); Müslim, *Cenaiz*, 11/16-20 (c.1, s.638-640).

⁹⁶ Bkz. Müslim, *Cenaiz*, 11/22 (c.1, s.641)

⁹⁷ Nesâî, *Cenaiz* 21/15 (c.4,s.17); Müslim, *Cenaiz*, 11/25, 27 (c.1, s.642).

⁹⁸ Nesâî, *Cenaiz*21/15 (c.4,s.18).

⁹⁹ Nesâî, *Cenaiz* 21/15 (c.4,s.19).

¹⁰⁰ Bkz. Nesâî, *Cenaiz* 21/16 (c.4,s.19).

den konuşmaya başlamasıdır.¹⁰¹Bu da 'sözlü metin' değil, ancak 'fiili metin' olabilir. Bunun anlamı, sünnetin ihyası her zaman mümkün olmakla birlikte, hadisin resmedilmesi (sözlü metnin inşası) çok uzak bir ihtimal olduğudur.

Sünnetin ihyası da ancak varisi olduğumuz kültürel geleneğimiz içinde mümkün olabilecektir. Zira söz konusu metnin ve anlamın, doğuşunda olduğu gibi, değişiminde de kültür tarihimizdeki olaylar etkin olmuştur. Bu nedenle, söz konusu eklenti ve değişiklikleri, tarihi gelişimi dikkate alarak belirlemek; ve eklentileri tarihin arşivinde bırakmak mümkün olabilir. Bu noktada bulunduğumuz yerden geriye doğru giderken, dirilik ve sürekliliği sağlayan geleneği kullanma zorunluluğumuzu unutmamamız gerekmektedir. Bununla birlikte hem metnin, hem de anlamın ihyasında genel geçer bir yöntemden de söz edememekteyiz. Zira yöntem, tekrarlanan araştırma yolu demektir. Buna göre yöntemsel olmak, birinin açtığı yol üzerinde tekrar tekrar gidebilmeyi gerektirmektedir.¹⁰² Herkesin yineleyerek kullanabileceği ve aynı sonuca ulaşabileceği bir yöntemden bahsedemediğimize göre sadece, önceden sezindiğimiz bir anlama doğru, sorgulama ve araştırma disiplini içinde gidebilme imkânına sahibiz.¹⁰³

Söz konusu anlama doğru giderken, tarihsel olan her şeyde olduğu gibi, metinle bizim aramızdaki mesafeyi, geleneği besleyen, kendisi de gelenekten beslenen sözlü kültür mirasımızın doldurması gerekmektedir. Başlangıçtan itibaren Müslümanların hayatının bir parçası haline gelen ve gelenek içersinde sözlü ve fiili metin olarak yaşamını sürdüren sözlü kültür, problem çıktığında yeni ifade formları halinde yazılı kültürün kullanabileceği malzemeler sunmaktadır. Basmelenin okunup okunmayacağı, abdest azalarının kaç kez yıkanacağı vb. hadisler bu noktada örnek olarak zikredilebilir.

Bu bilginin aktarımı ise, fiili uygulamanın yanında, hocadan öğrenciye geçen rivayet geleneği içinde olmaktadır. Bu nedenle, oldukça geç bir dönemde yaşayan herhangi bir usulcü, hala mana ile hadis rivayetini tartışabilmekte; 3., 4., hatta 5. asırlarda eser telif eden şahsiyetler, daha önce mevcut olmayan, ya da öncekinden şekilsel olarak oldukça farklı bir rivayete eserinde yer verebilmektedir. Bunun anlaşılabilmesi için rivayet geleneğine bakmak gerekmektedir. Hz. Peygamber döneminde başlayan rivayet geleneği, İslam tarihinde yaklaşık olarak 1 asır boyunca, hafıza, bilginin naklinde hakim unsur olarak kabul edildi. Bu aşamada kitabet, özel amaçlarla kullanılmakta idi. Tedvinle birlikte kitabet öne çıktı, ancak kitabetin bu görevi tamamen üstlenmesi oldukça geç bir döneme rastlamaktadır.

Kitabeti hakim unsur olarak kabul eden bizim anlayışımıza göre, şayet yazılmış olsaydı, hadisler değişime uğramayacak; dolayısıyla safiyetini bugün de koruyor

¹⁰¹ Tatar, *Felsefi Hermenötik*, s. 133.

¹⁰² Tatar, *Felsefi Hermenötik*, s. 29.

¹⁰³ Jenkins, *a.g.e.*, s.161. (Truth, s. 491 den)

olacaktı. Ancak bu önyargımızla alakalı bazı şeyleri sorgulamak gerekmektedir. Bizzat Peygamber tarafından yazılmayıp fiiliyata aktarılan bu değerlerin, hatta sözlerin, 'hadi yazalım' dendiğinde yazılması mümkün mü idi? Öte yandan, gelişmiş olduğunu kabul etsek bile, yazı bu fonksiyonu tek başına yerine getirebilir miydi? İlk dönem alimlerimizin, hadisleri, kendileri yazmadıkları gibi, yazılmasından da pek hoşlanmadıkları görülmektedir. Peki neden? Bu soruları artırmak mümkün, ancak ben, sadece önyargılarımızı yeniden tartışmaya açmak amacıyla batılı filozoflardan, mesela Platon'un, endişelerine atıfta bulunmak; özellikle Phaedros'la alakalı değerlendirmeyi aktarmak istiyorum:

"Phaedros'ta yazı, bilginin şimdide yeniden canlandırılmasına, ... Onun yeniden üretilmesine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırdığı ve dolayısıyla bellek kaybını teşvik ettiği için, mahkum edilir. Yazı, yalnızca bellek için iyi gibi görünmektedir: Yazı bellek için yalnızca görünüşte iyidir, ona sözde hakiki olanı bizzat kendi hareketiyle bilmesi için içeriden yardım edebilir. Oysa yazı bilimin değil, inancın, hakikati değil de, görünüşlerin üreticisi olan bellek için, gerçekte özü itibarıyla kötü ve ona yabancıdır. Yazı böyle olduğu için de, hakikati tam ve gereği gibi yeniden canlandırmaya ehil biricik kişi olan öğretmenin meşru otoritesini tehlikeye sokar .. Logos yazıyla kendine özgü hakikati arama amacından saptırılır ve yetkisiz nakilin kaprislerine tehlikeli bir bağımlılık haline terk edilir. Yazı, hakikati öğretmenin kontrolü ve gözetiminden kurtardığı ve böylelikle de yanlış anlama ve tahrifata izin verdiği için, bilgi aktarımında daha az güvenli bir yoldur."¹⁰⁴

Ses ile anlam arasında 'doğal bir bağ'ın bulunduğunu kabul eden Saussure, yazıdan ikincil ve potansiyel olarak tehlikeli bir faaliyet diye söz etmektedir.¹⁰⁵ Peki ama yazı neden kötüdür? İşte bu soruya, "verili bir metni içinde doğduğu bağlamdan kopardığı için" diye cevap verilmektedir. Çünkü yazı söz konusu olduğunda yazar normalde namevcuttur.¹⁰⁶ Metinler de yinelenmeyen bağlamlarda tüketilmektedir.¹⁰⁷

Yazıya karşı çekimser kalan İslam alimlerinin de benzer endişeleri taşıdığını sanıyorum. Kitabeta konusundaki tarihi gelişimi göz önünde bulundurduğumuzda, anayasa metni,¹⁰⁸ nüfus sayımı,¹⁰⁹ imtiyaz nâmeler,¹¹⁰ dine davet mektupları,¹¹¹ idare-

¹⁰⁴ West, *a.g.e.*, s.252 (Derrida, 'Plato's Pharmacy', Dissemination, s.103'den).

¹⁰⁵ West, *a.g.e.*, s.250

¹⁰⁶ West, *a.g.e.*, s.250

¹⁰⁷ Jenkins, *a.g.e.*, s.36

¹⁰⁸ Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam el-Hımyerî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Mısır, 1936, c.2, s.147-150; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye fi Ahdi'n-Nebevî ve Hilafeti'r-Raşıde*, Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, Kahire, trs., s.1-7.

¹⁰⁹ Buhârî, *Cihad*, 56/181 (c.4, s.33-34).

¹¹⁰ Örnek için bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s.7, 28, 40, 41, 79, 87, 88, 89, 97-108.

¹¹¹ Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s.30, 32, 35, 36, 38, 39, 49, 64, 65, 76.

cilere talimatlar,¹¹² anlaşmalar,¹¹³ vergi tarife ve hükümleri¹¹⁴ gibi hususların bizzat Resulullah'ın döneminde resmen kaydedildiklerini;¹¹⁵ bunun dışında ezberlemek ve muhafaza etmek amacıyla¹¹⁶ bireysel faaliyetler şeklinde hadis yazımının gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Ancak başlangıçta yazılan hususların, matematiksel gerçeklikler ifade etmesi dikkat çekicidir.

Yazılmamakla birlikte, en ince ayrıntısına kadar uygulamaya geçirilen; belki de uygulama olarak varlık kazanan bu hadisleri, anlamanın temel şartı, ortaya çıktığı kültür havzası içerisinde değerlendirmektir. Çünkü bir metnin anlam kazanmasında, hatta metnin formüle edilmesinde, kültürel alt yapı, görülen alemde daha fazla belirleyici olmaktadır. Örneklendirmek gerekirse, uğursuzlukla alakalı rivayeti, farklı varyantlarıyla birlikte zikredebiliriz.

-Ebu Hureyre, Abdullah İbn Ömer ve Enes İbn Malik tarafından rivayet edilmiş olan bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Evde, attı ve kadında uğursuzluk vardır"¹¹⁷ Aynı hadisin Cabir İbn Abdullah, Sehl b. Sa'd ve Abdullah İbn Ömer'den gelen bir başka varyantı ise, "Eğer herhangi bir şeyde uğursuzluk olsaydı bu, kadında, attı ve evde olurdu"¹¹⁸ şeklindedir.

İki rivayetten birisi uğursuzluğun varlığından bahsetmekte, diğeri ise, dikkat çekmeyi amaçlamakla birlikte, sonuçta uğursuzluğun olmadığını vurgulamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle bir çelişkiye düşmeyeceğine göre, burada Peygamber'in ifadesinin farklı bir şekilde algılanması söz konusu olmalıdır. Aynı ifadeyi sahabelerden farklı kişilerin rivayet etmesini, sözün tekrarına bağlayıp, bunu sözün doğru olduğunun teminatı olarak görmemek gerekmektedir. Zira ashab, birbirlerinden aldıkları hadisleri, Peygamber'e nispet etmekte bir sakınca görmemekte idiler. İfadenin bu şekilde ortaya çıkmasında farklı nedenler zikredilebilir. Bunlardan bir tanesi sözün eksik duyulmasıdır. Nitekim bu söz, Hz. Aişe'ye haber verildiğinde o şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

"Ebu Hureyre iyi ezberlememiş; o girdiğinde Rasulullah 'Allah yahudileri kahretsin, şöyle derler: Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve attı' buyurmuştu; ama o hadisin başını işitememiş; sadece sonunu duymuştur."¹¹⁹

¹¹² Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s.8, 83-84.

¹¹³ Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, s. 40, 41, 42, 44.

¹¹⁴ Tirmizî, *Zekat*, 5/4 (c.3, s.17-19); Ebû Davud, *Zekat*, 8/9 (c.1, s.573-574); İbn Mâce, *Zekat*, 9/5 (c.2, s.214-224).

¹¹⁵ Ebû Davud, *İlm*, 24/3 (s.60, 61); Muhammed Hamidullah, *Hemmam İbn Münebbih'in Sahifesi*, trc. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s.26-31.

¹¹⁶ Ebû Davud, *İlm*, 24/3 (s.60, 61, 62); Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, thk. Yusuf Aş, Daru'l-Va'y, Halep, 1975, s. 58-59.

¹¹⁷ Muvatta, *İsti'zan*, 54/22 (c.2, s.972); Buhârî, *Cihad*, 56/47 (c.3, s.217); Nikah, 67/17 (c.6, s.124); Müslim, *Selam*, 39/115-116 (c.2, s.1746-1747); Tirmizî, *Edeb*, 41/58 (c.5, s.126-127); İbn Mâce, *Nikah*, 9/55 (c.1, s.642); Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.2, s.58.

¹¹⁸ Muvatta, *İsti'zan*, 54/21 (c.2, s.972); Buhârî, *Cihad*, 56/47 (c.3, s.217); *Nikah*, 67/17 (c.6, s.124); Müslim, *Selam*, 39/117-118 (c.2, s.1747-1748); Tirmizî, *Edeb*, 41/58 (c.5, s.127); İbn Mâce, *Nikah*, 9/55 (c.1, s.642).

¹¹⁹ Ebu Davud et-Tayalisi, *Müsned*, Haydarabad, 1321, s.215, h. No: 1537.

Hız. Aişe, bir başka rivayette, cahiliyye halkı bunları uğursuz saymakta idi, şeklinde düzeltme yapmıştır.¹²⁰ Yani Hız. Peygamber (s.a.v.), cahiliyye halkının inançlarından bahsederken bu ifadeyi kullanmıştır. Sehl b. Sa'd, Ebu Said ve Abdullah İbn Ömer'in babasından yaptığı; Ebu Hureyre'den de gelen başka bir rivayet, Hız. Aişe'nin müdahale ve düzeltmesinin oldukça yerinde olduğunu ortaya koymaktadır.¹²¹ Zira kendisine sen "Uğursuzluk üç şeydedir: evde, atta ve kadında" hadisini Rasulullah'tan işittin mi diye sorulduğunda, Ebu Hureyre:'o zaman bunu söylemiştim. Ancak şimdi şunu söylüyorum: en doğru çıkacak temenni olumlu temennidir. Nazar da haktır" ifadesi ile, sonraki düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymuştur.¹²²

Ravinin sözü eksik duyması nedeniyle yanlış ifade etmesi son derece normal bir sonuç olarak görülmelidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: O ravinin yanılışı, nasıl oluyor da diğerleri tarafından makul görülebiliyor? Bu soru, 'cahiliyye döneminde uğursuz saydıkları için, yadırgamadılar' şeklinde cevaplandırılabilir. Onlar yadırgamadılar ve düzeltilmediği sürece rivayet etmekte de bir sakınca görmediler. Oysa ki bu haber kendisine ulaştığı zaman Hız. Aişe'nin müdahale edip düzelttiğini görmekteyiz. Buna rağmen, sonraki dönemin kaynaklarında bu şekilde yer almasını nasıl izah edeceğiz? Hatta yanlış anlaşıldığını gösteren rivayeti verdikten sonra bile, uğursuzluk hadisinin zikredildiğini görmekteyiz. Mesela yukarıdaki tashihi kaydeden Tayalisî, Abdullah İbn Ömer'den: "Uğursuzluk üç şeydedir: Evde, kadında ve atta" hadisine kitabında yer verebilmektedir.¹²³

Cabir'den, "Hastalığın sirayeti yoktur, kuşta uğursuzluk yoktur, ğul denilen bir şey de yoktur"¹²⁴ hadisini rivayet eden Müslim, Abdullah İbn Ömer'den gelen uğursuzluk hadisine yer vermekte;¹²⁵ hemen arkasından da "Uğursuzluk olsaydı, atta, kadında ve evde olurdu" rivayetini kaydetmektedir.¹²⁶ Aynı konuyla ilgili haberleri, Buhari de önce, Abdullah İbn Ömer'den "Atta, kadında ve evde uğursuzluk vardır" hadisini rivayet etmekte; ardından İbn Sa'd es-Sâidî'den "Herhangi bir şeyde uğursuzluk olsaydı, kadında, atta ve evde olurdu" şeklinde vermektedir.¹²⁷

Ravi ya da müellif, söz konusu haberi kendi kültür geleneği içinde anladığı için, rivayetinde ya da eserine almakta herhangi bir sakınca görmemektedir. Burada 'tek-

¹²⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asar*, c.4, s.314; el-Heysemî, *a.g.e.*, c.5, s.107.

¹²¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asar*, c.4, s.313-314; Süleyman İbn Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415, c.7, s.279; Taberani, *Mu'cemü'l-Kebir*, c.6, s.132, 139, 148, 155, 160; Yahya b. İbrahim el-Ensari Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Asar*, Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, thk. Ebu'l-Vefa, Beyrut, 1355, c.1, s.199.

¹²² Ahmed İbn Hanbel, *Müşned*, c.2, s.289; Bedrüddin ez-Zerkeşî, *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ank., 2000, s.78.

¹²³ Tayalisî, *Müşned*, s.250, h. No: 1821.

¹²⁴ Müslim, *Selam*, 39/107 (c.2, s.1744).

¹²⁵ Müslim, *Selam*, 39/116 (c.2, s.1747).

¹²⁶ Müslim, *Selam*, 39/117 (c.2, s.1747-1748).

¹²⁷ Buhârî, *Cihad*, 56/47 (c.3, s.217).

nik olarak (isnad açısından) sahih olduğu için alındı' şeklinde bir savunma çok fazla tutarlı olmayacaktır. Zira müellifler tarafından, bütün sahih hadislerin kaydedilmesi gibi bir amaç güdülmektedir.

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra, değişen şartlara paralel olarak, metinden anlaşılan, dolayısıyla ifade edilen şey de değişmeye başlamıştır. Bu, yaşam belirtisi olan her kültür için kaçınılmazdır. Aslında bunu, bireyin bizzat kendi hayatında test etmesi bile mümkündür. Bir düşünürü ait olan bir pasajı, ilk okuduğunda düşündüğü şey ile ikinci, üçüncü okuduğunda düşündüğü şey birbirinden farklı olacaktır. Hatta her seferinde düşündüğünü metnin kenarına not etmeye kalksa, bir sonraki seferinde onu nasıl düşündüğünü bile anlamlandıramayabilir.

Metinden anlaşılan şeyin değişmesi son derece normal karşılanmalıdır. Bu değişim, söze aktarılırken ister istemez kendisini hissettirecektir. Ancak, bizzat Hız. Peygamber (s.a.v.) ve ashabı tarafından ortaya konulan fiili metin, yeni kazanılan anlamların uygun olup olmadığını test için, sözlü rivayet geleneğinin hakim olduğu dönemlerde bir üst mekanizma olarak sabit kalmıştır. Bu gerçeğin farkına varan İmam Malik, Medinelilerin uygulamasını haberin sıhhatinin teminatı olarak görmektedir. Zaman zaman sapmalar yaşansa bile, bu diyalog her seferinde geriye dönme, dolayısıyla sapmaları düzeltme imkanı sağlamıştır. Aksi takdirde söz konusu metinden kazanılan yeni anlamların, metnin formal yapısına ya da anlam dünyasına müdahale etmesine izin verilmesi nedeniyle, sonraki yorumların, bir öncekinin anlam dünyası ile sınırlı hale gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Anlam ve değişim ilişkisini Ali Dere şu şekilde ortaya koymaktadır:

"İnsanın tecrübe sahasında algılayabildiği şartlar bağlamında izah edilebilen her şey, en azında bu şartlardaki farklılaşma oranında şekilsel değişime açıktır. Değişime kapalı olan tek saha, ibadet literatürüne ilişkin, tevkifi tabir olunan ve 'akılla bilinememez' kabul edilen hususlardır. Kaldı ki bunların bile gayesinin/hikmetinin tespiti ne çalışılmış, amacın tahakkuku için gerekirse uygulama şekli değiştirilmiştir. Bu esnada farklı fenomen boyutu taşıyan benzer hadiselerin bir kavram altında tanımlanabilmelerine rağmen, fenomenlerin ele alınışındaki farklılık nedeniyle çoğu kez ihtilafa düşülebilmiştir. İhtilafın gerçek nedeni, bir hadisenin müstakillen değerlendirilmesinde değil, onunla bir başka benzer hadise arasında kurulmaya çalışılan özdeşlik boyutuna bağlı olarak varılan hükümdedir."¹²⁸

Anlama ve ifade etmede değişim kaçınılmaz olduğuna göre, Hız. Peygamber (s.a.v.)'in kastettiği şeyi anlayabilmek için, yeniden inşa bir zorunluluk olarak görülmektedir.

¹²⁸ Dere, a.g.m., s.11-12.

Metni Yeniden İnşa

Bir zorunluluk olarak kabul edilen yeniden inşanın şekli ve boyutu ne olacaktır? Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ifadelerini yeniden inşa, gerçekten mümkün müdür? Yoksa bu iddia ile yola çıkıp, ilk kuşak ravilerinden birinin ifadesini mi nihai metin olarak takdim edeceğiz? Sözlü metnin ötesinde, anlamın; ya da fiili metnin inşası mümkün mü?

Biz bu soruları sondan başlayarak cevaplamak istiyoruz. Sünnetin bugün ihyasını mümkün gören herkes, fiili metnin inşasını mümkün görüyor demektir. Bu durumda anlamın yeniden inşası da mümkündür. Ancak sözlü metnin inşasına gelince, lafzi rivayetler hariç, asıl metne ulaşma şansımızın çok düşük olduğunu bilmek zorundayız. Bu noktada M. Emin Özafşar'ın metin inşa teşebbüsüne atıfta bulunmak istiyorum.

Metnin yeniden inşasının bir zorunluluk olduğunu beyan eden Özafşar, tanımlama ile başlamak suretiyle bir deneme yapmaktadır.¹²⁹ Bu işlemle ilgili önerisinde ise, edisyon kritik mantığını kullanmakta ve bir konudaki bir rivayetin farklı versiyonlarını, ama, tamamını bir araya getirmek suretiyle bir rivayetin orijinal metnine ulaşabileceğini düşünmektedir. Yazar metin inşası kavramıyla anladığını şu ifadesiyle ortaya koymaktadır: "Bir konuda gelen bir tek haberin tam ve gerçek metnini veya buna en yakın metnini tespit işlemi"

Özafşar'ın çıkış noktası ile alakalı olarak şunu söylemek istiyorum. Eserin, bizzat yazar tarafından yazılması, kendisindeki farklılıkların rivayet ya da istinsah aşamasında ortaya çıkmasını gerektirmektedir. Bu gibi yerlerde Edisyon Kritik mantığını kullanmak suretiyle, söz konusu hataları düzeltme imkanı elde edebiliriz. Ancak hadislere baktığınızda, çoğu zaman yazar, ilk ravi zaten. Bu mantıkla, yani yazılı kültürün bana sunduğu verilerle hareket ettiğimde, sadece ilk ravinin sözüne ulaşma şansım olabilir. İlk ravilerin sözlerinden de seçimde bulunabilirim. Ancak bu metnin değil, anlamın inşası olarak görülebilir. Çünkü ben, bu şekilde bir tavır sergilemekle anlamı incelemektedirim.

Özafşar, söz konusu inşa faaliyetinde üç temel kavram kullanmaktadır:

a) Menşe: Bundan maksat, rivayetin ait olduğu konu ve o konudaki bir tek rivayettir. İcmayı örnek olarak kullanan yazar şu vurguyu yapmaktadır: "icma konusunda gelen yalnızca bir tek rivayet ve onun bütün versiyonlarının esas alınmasıdır."

b) İnşa süreci: Konusu ve kaynağı bir olan bir tek rivayetin farklı versiyonlarının bir araya getirilmesi işlemidir. Aynen birden çok yazma nüshanın birleştirildiği gibi. Bu sayede her bir isnadın aktardığı 'parça metinler' birleştirilmiş ve 'bütün' imkan

¹²⁹ Özafşar, *a.g.e.*, s.195-201.

nispesinde bir araya getirilmiş olacaktır. Bu işlem esnasında aynı zamanda, rivayet metninin aslında kime ait olduğu, metnin formülasyonunun kimler tarafından gerçekleştirildiği, tarihi süreç içerisinde ravi tasarruflarının rivayet metinlerine nasıl aktığı de tespit edilmiş olacaktır.

Bu inşa sürecinde dikkat edilmesi ve izlenmesi gereken noktaları da araştırmacı şu şekilde tespit etmektedir:

1- Erken Kaynak: Bu ifade haberi ya da rivayeti bize intikal ettiren en erken yazılı kaynağı ifade eder. İnşa süreci esnasında bunun tespit edilmesi son derece önemlidir. Zira, rivayetin buradaki şekli, hem isnad ve hem de metin bakımından orijinalini bulmamıza yardımcı olacak ve oradan itibaren, her iki bakımdan maruz kaldığı değişiklikleri izleme imkanını bize verecektir. Mesela burada mevkuf olan bir haberin sonraki kaynaklarda merfu olarak yer alması, bizim o konuda daha dikkatli davranmamızı gerektirecektir.

2- İlk ravi: Bu ifade rivayetin kendisine nispet edildiği ilk kişiyi ifade eder. Onunla ilgili tarihi ve biyografik malumat ile haberi naklederken kullandığı ifade kipleri, rivayetin menşeiini tahlilde hayati öneme sahiptir.

3- Bileşke ravi: Rivayetin çeşitli kanallarının kendisinde toplandığı veya kendisinden dağıldığı raviyi ifade eder.

4- Değişiklikler: Kronolojik seyir içerisinde, isnad ve metnin maruz kaldığı değişiklikleri ifade eder. Değişiklikler, rivayetin hem şekil ve hem de içeriği bakımından takip edilmelidir.

5- Rivayet edildiği konu: Musannef, cami ve sünen gibi eserlerin rivayeti hangi kitap ve babda kaydettikleri de dikkatle izlenmelidir.

c) Metin: Bir rivayetin farklı versiyonlarla gelen 'metin parçaları'nın bir araya getirilmiş bütünü ifade eder.

Metnin inşası ile ilgili süreç ve temel noktaları bu şekilde belirleyen Özağar, şu veya bu oranda klasik hadis tetkiklerinde bunun uygulandığına da işaret etmektedir. Yahya İbn Main'in (233/847) "Şayet biz, bir hadisi otuz vecihten yazmazsak, onun ne ifade ettiğini anlayamazdık"¹³⁰; Ahmed İbn Hanbel'in "Bir hadisin bütün varyantlarını bir araya getirmediğiniz sürece, onu anlayamazsınız. Hadisin farklı tarikleri, birbirini tefsir eder, açıklar"¹³¹ ve Ali b. El-Medinî'nin (234/848) "Bir konudaki bütün tarikler bir araya getirilmeden rivayetin hatası anlaşılabilir"¹³² ifadeleri, bu noktada araştırmacıyı desteklemektedir.

¹³⁰ Hatib el-Bağdadî, *el-Cami' li Ahlakî'r-Ravi ve Adabî's-Sâmi'*, thk Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1402, c.2, s.212.

¹³¹ Hatib el-Bağdadî, *el-Cami'*, c.2, s.212.

¹³² Hatib el-Bağdadî, *el-Cami'*, c.2, s.212.

Hadisin anlaşılması; hadiste neyin kastedildiğinin tespit edilmesi ya da ondaki hatanın tespiti için mutlaka farklı metinlerin bir araya getirilmesi gerekmektedir. Nitekim bu, ne kadar yapıldığı tartışılabilir, İslam alimlerinin geneli tarafından dikkate alınan bir ilke olarak kabul edilmektedir. Ancak benim sormak istediğim soru şu, bu yolla metnin yeniden inşası mümkün olacak mı? Çok farklı bir zaman ve kültürde yaşasanız bile, Ahmed İbn Hanbel'in vurgulamış olduğu, 'farklı varyantların bir araya getirilmesi' anlamı yeniden inşa etmenize; başka bir deyişle neyin kastedildiğini yakalamanıza yardımcı olabilir. Peki, inşa ettik diyelim, hangi metin, yani senin inşa ettiğin mi, yoksa benim inşa ettiğim mi asıl olacak? Bizim asıl olarak gördüğümüz metnin, bir başkası tarafından ikinci ya da üçüncü ravinin sözü olarak kabul edilmeyeceğinin garantisi nedir?

Öte yandan, Erken Kaynak'ta yer alması, kesinlikle orijinaline yakınlığının garantisini olarak algılanmamalıdır. Zira sözlü kültür, özellikle tedvin ve tasnif dönemlerinde, ortaya çıkan problemlere bağlı olarak, yazılı kültüre kullanabileceği sözlü forma aktarılmış veriler sunmaktadır. Bu durumda sonraki metinde ortaya çıkan eklerin, uydurma olduğunu söylemek oldukça uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Bu nedenle Müslümanlar açısından bir zorunluluk olarak gördüğümüz yeniden inşanın, metinde mi, yoksa anlamda mı mümkün olabileceğini belirlemek için hadisin ortaya çıkış ve gelişimini dikkate almak zorundayız. Öncelikli hedefi 'pratik hayatı' inşa olan hadisler, söz, fiil, veyahut da fiil kapsamında görülebilecek olan takrir olarak ortaya çıkmaktadır. Ortaya nasıl çıkarsa çıksın, burada amaç, ortaya çıkış şeklini korumak olmayıp, onu hayatın bir parçası haline getirmektir.

Özetlersek söz olarak ortaya çıkan bir olgu, uygulanmak suretiyle fiile dönüştürülmekte; fiil ve takrir olarak ortaya çıkan da yine uygulamada sürdürülmektedir. Bunun tek bir istisnası vardır. O da taabbudî olarak nitelendirilen kunut duaları, tahiyat, ezan, kelime-i şahadet ve benzeri formun kendisinin öncelendiği yerlerdir. Bunların dışında, Mushaf'ta olduğu gibi, ikinci bir metin oluşturmak hedeflenmemiş; aksine sözlü metin olarak doğan ve pratiğe aktarımı Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bırakılan Kur'an'ın, fiili metin olarak insanlara takdimi arzu edilmiştir.

Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.), namazın nasıl kılınacağını; abdestin nasıl alınacağını göstermiş; bu uygulama ile ilgili bir eksiklik gördüğünde ise ona 'sözlü form' ile müdahale etmiştir. Aynı gelenek kendisinden sonraki sahabe ve tabiun kuşaklarında da sürdürülmüştür. Burada esas olan fiili uygulamadır; onunla ilgili problem çıktığında ya da düzeltme ve ilave söz konusu olduğunda, açıklama (sözlü beyan) yapılmaktadır. Doğarken 'İslami hayatın kendisi' olarak şahsiyet kazanan bu değerler, bir sonraki kuşağa, özellikle de yazıya aktarılırken, büyük oranda tekrar sözlü forma dönüştürülme durumunda kalmıştır. İşte bu aşamada uygulamayı dikkate alan ravi, kendi gözlemini yine kendi ifadesiyle ortaya koymak zorunda kalmaktadır. Mana, mefhum ya da muhteva olarak isimlendirebileceğimiz bu rivayet tarzı, ister istemez bir takım farklılıkları beraberinde getirmektedir. Bu farkların sadece lafızlarla kayıtlı kaldığı da iddia edilemez.

Sonuç itibariyle şunu söylemek istiyorum: Hadislerin, tarihi fonksiyonunu icra etmesini sağlayacak yeniden inşa faaliyeti, bizim için bir zorunluluktur. Ancak bunun sözlü/yazılı metnin formal yapısında gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Bununla birlikte, fiili metnin inşası için çaba sarf edebilir, anlama sürecine girdiğimizde, önceden sezindiğimiz anlama doğru, sorgulama ve araştırma disiplini içinde yol alabiliriz. Zira anlamayı gerçekten amaçlayan bir yorumcu, geçmişten gelip ete kemiğe bürünmüş bir tartışmacı ile, soru-cevap dizileri sayesinde hakikate yaklaşan, ortak bir araştırma içine girebilir.¹³³ Böylece, bugün anlamlı olduğu gibi, yarın için de anlam ifade edecek, fiili bir metine, açıkçası sünnetin ihyasına ulaşabiliriz.

Yorumun nihai amacı olarak fiili metine ulaşmayı gördüğümüzde, yorumda ulaşılan sonuçların hiçbir zaman mutlak kesinliği olamasa da, tarihsel eklentileri aşarak geçerli yorumlara erişmek, yorumcu için her zaman imkan dahilindedir.

Sözle fiil arasındaki diyalog nedeniyle ilk ortaya çıkışında, sözle neyin kastedildiğini anlamak için, ardından gelen uygulamaya bakmak gerekmektedir. Düzeltme amaçlı olan ikinci tarz sözleri anlamak için ise, sözün ortaya çıkmasına neden olan önceki uygulamaya bakılmalıdır.

Metinden anlaşılan şeyin değişmesi son derece normal karşılanmalıdır. Bu değişim, söze aktarılırken ister istemez kendisini hissettirecektir. Ancak, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabi tarafından ortaya konulan fiili metin, yeni kazanılan anlamların uygun olup olmadığını test için, sözlü rivayet geleneğinin hakim olduğu dönemlerde bir üst mekanizma olarak sabit kalmıştır. Sonraki dönemlerde ise, sözlü metin, geleneğin tashihinde temel referans noktalarından birini oluşturmuştur.

Ravinin, anladığını anlatması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gerçekleştirmek istediği amacı ve söylemini dikkate alarak sözde bazı tasarruflarda bulunması; daha da önemlisi Hz. Peygamber (s.a.v.)'le birlikte başlayan metnin transformasyonu, orijinal metin inşasını çoğu zaman imkansız kılmaktadır. Ancak tarihsel metni inşa yerine söz konusu anlamı, bugüne hitap edecek tarzda ihy edecek bir metnin inşası düşünülebilir. Bu da 'sözlü metin' değil, ancak 'fiili metin' olabilir. Bunun anlamı, sünnetin ihyası her zaman mümkün olmakla birlikte, hadisin resmedilmesi (sözlü metnin inşası) çok uzak bir ihtimal olduğudur.

Sünnetin ihyası da ancak varisi olduğumuz kültürel geleneğimiz içinde mümkün olabilecektir. Zira söz konusu metnin ve anlamın, doğuşunda olduğu gibi, değişiminde de kültür tarihimizdeki olaylar etkin olmuştur. Bu nedenle, söz konusu eklenti ve değişiklikleri, tarihi gelişimi dikkate alarak belirlemek; ve eklentileri tarihin arşivinde bırakmak mümkün olabilir. Bu noktada bulunduğumuz yerden geriye doğru giderken, dirilik ve sürekliliği sağlayan geleneği kullanma zorunluluğumuzu unutmamamız gerekmektedir.

¹³³ Jenkins, *a.g.e.*, s.158.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdürrezzak, Ebu Bekir İbnü'l-Hemmam, **el-Musannef**, thk. Habibü'r-Rahman el-A'zami, el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1983.
- Ahmed İbn Hanbel, **Müsned**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Aktulum, Kubilay, **Metinlerarası İlişkiler**, Öteki Yay., Ank., 1999.
- Amidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Ali, **el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam**, trs. Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed İbn Huseyn b. Ali, **Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Asâr**, thk. Seyyid Kurdi Hasan, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, c.1, s.78;
- Bezzâr, Ebu Bekir Ahmed b. Amr İbn Abdulhalık; **Müsned**, thk. Mahfzu'r-Rahman Zeynullah, Beyrut, 1409.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, **es-Sahih**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Çakan, İsmail Lütfi, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, İslami İlimler Araştırma Vak. Neş., İst., 1982.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Dere, Ali **"Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri"**, İslamiyat, c.1, sy. 2, Ank. 1998.
- Ebu Davud, Süleyman İbnü'ş-Eş'as, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Ebu Ya'la, **Müsned**, thk. Huseyn Selim Esed, Beyrut, 1966.
- Ebu Yusuf, Yahya b. İbrahim el-Ensari, **Kitabu'l-Asar**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, thk. Ebu'l-Vefa, Beyrut, 1355.
- Evzâî, Abdurrahman b. Amr Ebu Amr, **es-Sünen**, tasnif: Mervan Muhammed eş-Şi-âr, Beyrut, 1993.
- Hamidullah, Muhammed, **el-Vesâiku's-Siyasiyye fi Ahdi'n-Nebevî ve Hilafeti'r-Raşıde**, Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, Kahire, trs.
-
- Hemmam İbn Münebbih'in Sahifesi**, trc. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali **Takyidü'l-İlm**, thk. Yusuf Aş, Daru'l-Va'y, Halep, 1975.
-
- el-Cami' li Ahlaki'r-Ravi ve Adabi's-Sâmi'**, thk Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1402.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebu Bekir, **Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid**, Beyrut, 1986.
- İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed, **el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr**, thk. Said Muhammed el-Lehhâm, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed İbn Ali el-Askalanî, **el-Metalibü'l-Aliye bi Zevâidi'l-Mesânid es-Semâniye**, thk. Habiburrahman el-A'zami, et-Turas el-İslami, Kuveyt, 1983.

- Fethu'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buharî**, Beyrut, trs.
- İbn Hibban, Muhammed İbn Ahmed el-Bustî, **es-Sahih**, thk. Şuayb Arnavud, Beyrut, 1993.
- İbn Hişam Ebu Muhammed Abdülmelik el-Hımyerî, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Mısır, 1936.
- İbn Huzeyme, Muhammed İbn İshak, **Sahih-i İbn Huzeyme**, thk. M. Mustafa el-A'zami, el-Mektebe el-İslami, Beyrut, 1970.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zâdu'l-Meâd**, Beyrut, 1987.
- İbn Kudame, **el-Muğnî**, Beyrut, 1972.
- İbn Mace, Ebu Abdurrahman Muhammed İbn Yezid, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- İbn Salah, **Ulûmu'l-Hadis**, thk. Nureddin İtr, Beyrut, 1986.
- Jenkins, Ketith, **Tarihi Yeniden Düşünmek**, Dost Kitabevi, Ank. 1997).
- Kadı İyaz, İbn Musa el—Yahsubi, **el-İlmâ' İla Ma'rifeti Usulî'r-Rivaye ve Takyî-dî's-Semaâ**, Kahire, 1990.
- Kasimî, Muhammed Cemaleddin, **Kavidü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadis**, Beyrut, 1993.
- Malik, İbn Enes, **Muvatta**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, **es-Sahih**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed İbn Şuayb, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, **Sahîhi Müslim bi Şerhi Nevevî**, Beyrut, trs.
- Özafşar, Mehmet Emin, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
- Özlem, Doğan, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Remzi, İst.
- Rickman, H.P., **Anlama ve İnsan Bilimleri**, trc. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun, 2000.
- Sofuoğlu, Mehmed, **Sahih-i Müslim ve Tercemesi**, İrfan Yay., İst., 1978.
- Sözen, Edibe, **Söylem**, Paradigma, İst., 1999.
- Suyûtî Celaleddin Abdurrahman İbn Ebu Bekir, **Tedribü'r-Râvî**, Beyrut, 1985.
- Tahzîru'l-Havas min Ekâzîbi'l-Kussâs**, thk. Muhammed İbn Lufî es-Sabbağ el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut.
- Süheylî, **Ravdu'l-Unûf**, Kahire, 1970.
- Taberânî, Süleyman İbn Ahmed, **el-Mu'cemü'l-Evsat**, Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415.
- Mu'cemü'l-Kebir**, thk. Hamdi İbn Abdülmeccid es-Selefî, Mek-

tebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.

Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed İbn Muhammed, **Şerhu Meâni'l-Asar**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

—————**Müşkilü'l-Asâr**, Beyrut, 1333

Tatar, Burhanettin, **Felsefi Hermenotik ve Yazarın Niyeti**, Vadi Yay.

—————“Gazali’de Metin-Yorum İlişkisi”, İslami Araştırmalar, cilt: 13; sy: 3-4 , Ankara, 2000.

Tayalisi, Ebu Davud, **Müsned**, Haydarabad, 1321.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed İbn İsa, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İst., 1992.

Ünal, Yavuz, “Hadis Verilerine Göre Mut’an Nikahı”, O.M.U.İ.F.D., Samsun, 1999.

West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, ter. Ahmet Cevizci, Paradigma, İst., 1998.

Wittgestein, Ludwing, **Philosophical Investigation**, trans. G.E.M. Anscombe, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1958.

Zerkeşî, Bedrüddin **H. Aîşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler**, trc. Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ank., 2000.