

GÜNÜMÜZDE
SÜNNETİN ANLAŞILMASI
[SEMPOZYUM TEBLİĞ VE MÜZAKERELERİ]

29-30 Mayıs 2004 / B U R S A

SÜNNET VE HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA EHL-İ HADİS'İN BEŞERÜSTÜ PEYGAMBER TASAVVURUNUN ETKİSİ

Yard.Doç.Dr. H. Musa BAĞCI

UÜ İlahiyat Fakültesi

Tarihî süreç içerisinde sünnet/hadislerin anlaşılması ve yorumlanması önemli bir problem teşkil etmiştir. Hadislerin anlaşılması önündeki engeller olarak ileri sürülen klâsik yöntemlerin şekilci-lafızcı, parçacı karakterde olması, sünnetin olduğu toplumsal şartların göz ardı edilmesi, hadislerin sebab-i vürûdu ile siyak-sibakının gözden uzak tutulması şeklindeki faktörler yanında yanlış Peygamber tasavvurlarının da sünnetin ve hadislerin anlaşılmasında olumsuz bir katkısı olduğu izahtan varestedir. Zira İslâm geleneğinde hadis ve sünneti farklı okuma, anlama ve yorumlama biçimlerinin vücut bulmasının sebepleri arasında Hz. Peygamber'in otoritesi, teşrideki konumu, beşerî, nebevî, idarî, siyasî, askerî yönleriyle ortaya koyduğu tasarrufları, mucizeleri, bilgisinin sınırları ve kaynakları gibi konuları ihtiva eden peygamber tasavvurunun da önemli bir etkisi vardır.¹ Biz bu tebliğde özellikle beşerüstü peygamber tasavvurunun sünnetin ve hadisin anlaşılmasında oynadığı rolü ele alıp bu konudaki problemleri tartışmak istiyoruz.

Sünnet/hadisın anlaşılmasında ve yorumlanmasında peygamber tasavvurunun da büyük bir rolü vardır. Zira sünnet ve hadislerin kaynağı Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri ondan nesiller boyu aktarılacak bize ulaşmıştır. Sünnet ve hadislerin anlaşılmasında Hz. Peygamber'in bizzat beşerî şahsiyeti, peygamberin vahiyle ilişkisi, peygamber-mucize ilişkisi göz önünde bulundurulması gereken önemli unsurlardır. Sünnet ve hadisi bize anlatan Hz. Peygamber'dir. Anlatan şahsın söylediklerinin anlaşılmasında şahsî portresi önem kazanmaktadır. İslâm geleneğindeki anlama yönteminde anlama faaliyetinin asıl öznesi anlatandır. Konu hadisler olunca, Hz. Peygamber anlatan konumundadır. Anlatan şahsın anlattığı şeyin anlaşılmasında bizzat şahsının önemli bir fonksiyonu olduğu gerçektir. Peygamber'in

1 Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)", (Yayınlanmamış Makale), s. 11.

(anlatan-özne) söylediği her şey vahiy kabul edildiği ve o, attığı her adımda mucize gösteren bir kişi olarak algılandığı zaman, onun söz ve fiillerinin anlaşılması ve yorumlanması da bu bakış açısı çerçevesinde gerçekleşecektir. Sünnetin ve hadislerin anlaşılması da tarihî süreç içerisinde oluşturulan peygamber tasavvurlarına göre şekil almıştır. Peygamber konusunda belli başlı üç tasavvur belirmektedir. İlki, sünnetin de Kur'ân gibi vahiy mahsulü olduğu, Hz. Peygamber'in fizikî-biyolojik açıdan harikulâde vasıflara sahip olduğu ve her adım attığı yerde olağanüstü mucizeler gösterdiği şeklindeki bakış açısıdır. İkincisi, sünnette vahiy ürünü hiçbir şeyin olmadığı, Hz. Peygamberin her türlü olağanüstülükten sıyrılmış, anılmış, aldığı vahiy dışında diğer insanlar gibi bir beşer olduğu şeklindeki değerlendirmedir. Üçüncüsü, Hz. Peygamber'in sünnetinin bir kısmının vahiy mahsulü, bir kısmının da kendi içtihadı olduğu şeklindeki bakış açısıdır.²

Bu görüşler içinde en fazla tartışılan ve tarihî süreç içerisinde en fazla toplumsal açıdan yaygınlık kazanıp benimsenen görüş birinci görüştür. Diğer iki bakış açısı üzerinde durulmayacaktır. Zira onların İslâm dünyasında fazla revaç bulduğu söylenemez. Bundan dolayı bu tebliğde birinci bakış açısının sünnet ve hadislerin anlaşılmasında ne ölçüde olumlu-olumsuz katkıda bulunduğu araştırılacaktır. İslâm dünyasının çoğunluğuna hâkim olan bu görüşün öncülüğünü yapan, kültür tarihimizde bilgi kaynaklarını rivayetlere teksif eden, anlama yöntemi olarak da lafızların zahirini esas alan Ehl-i hadis'tir. Ehl-i hadis, yoğun çabalarna rağmen müstakil bir mezhep olarak kendisini kabul ettirememiş, ancak bünyesinden üç ayrı mezhep çıkarmıştır. Daha doğrusu toplumda gösterdiği faaliyet ile bu dönemde ortaya çıkan mezheplere yön vermiştir. Bunlar sırasıyla Şâfiî, Hanbelî, ve Zâhirî mezhepleridir.³ İtikadî alanda ise Ehl-i hadis'in nakle dayanarak belirledikleri esasları akıl ile destekleyerek devam ettiren Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik olmuştur. Mâtürîdîlik hilâfet merkezine nazaran kenarda kaldığından çok fazla etkili olmamıştır.⁴ Dolayısıyla Ehl-i hadis'in bu alandaki düşünceleri Eş'arîlik vasıtasıyla yaygınlık kazanmıştır.

Ehl-i hadis'in bakış açısına göre sünnetin Kur'ân gibi vahiy kaynaklı olduğu çıkarılabilir. Nitekim Hassân b. Atıyye el-Muhâribî (120/737), Cebrail'in Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e indirdiği gibi, sünneti de indirdiğini ifade etmektedir.⁵ Ehl-i hadis'ten Süleyman b. Tarhan et-Teymî (143/760) de "Hz. Peygamber'in hadisleri Allah'ın kelâmı gibidir." demektedir.⁶ Ebû Dâvûd, (275/888) ve Ahmed b. Hanbel (241/

2 M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 217.

3 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 61; Ehl-i hadis'in görüşleri için bkz. *a.g.e.*, s. 62-65; Hadis taraftarlarının zihniyet yapısı için bkz. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyât, Ankara 2000, s. 57-64; Ehl-i hadis'in temel görüşleri için bkz. *a.g.e.*, s. 67-72.

4 M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 30.

5 ed-Dârimî, "Mukaddime", 48, I, 145; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II, 429.

6 Görmez, *a.g.e.*, s. 62 (el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 90'dan naklen).

855)'in eserlerine şu hadisi derç etmeleri, onların sünnetin vahiy mahsulü olduğu görüşünü benimsediklerini gösteren bir işaret olarak kabul edilebilir: "Bilin ki bana Kur'ân ile birlikte onun bir benzeri (sünnet) de verilmiştir."⁷ ed-Dârimî (255/868), "bâbu's-sünneti kâdiyetün 'alâ kitâbillâh" unvanında Yahya b. Ebû Kesîr'den "Sünnet Kur'ân'a hükmedicidir, fakat Kur'ân sünnete hükmedici değildir." görüşünü ve Hassân b. Atıyye'nin sünneti de Cebrail'in vahiy gibi indirdiği görüşünü naklederek bu konudaki bakış açısını yansıtmaktadır.⁸ İlk asırlarda Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin ilâhî menşeli olduğu görüşü, sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceği anlayışını benimsemeye yol açmıştır. H. III. asır âlimlerinden olan İbn Kuteybe (276/889) âhâd-mütevâtir ayrımını belirtmeksizin Kur'ân'ın sünnetle neshedilmesinin câiz olduğunu ifade ederek gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Çünkü sünneti kendisine Cebrail, Allah'tan getirmektedir. Bu takdirde Kur'ân olan (nesh edilmiş) Allah kelâmı, Kur'ân olmayan Allah vahyi ile nesh edilmiş olur. Bundan dolayıdır ki Resûlullah: "Bana Kur'ân ve onunla beraber, onun benzeri verildi."⁹ buyurmuştur. Bununla kendisine Kur'ân ve sünnetten de onun misli verildiğini kastetmiştir."¹⁰ Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/998) söz konusu hadisin iki manaya muhtemel olduğunu belirtmektedir. İlki, Kur'ân'ın benzerinden (sünnet) kastın, gayri metlûv olan vahyi-bâtındır. İkincisi, Kitap'taki hükümlerin, âmm ve hassın açıklanması ve Kitap'ta bulunmayan ziyade hüküm getirmesi için beyanın (Allah tarafından) verilmesidir.¹¹ el-Hattâbî bu iki manadan birinde tercihte bulunmadığı için onun her iki manayı da kabul ettiği anlaşılmalıdır. İbn Hibbân'ın (354/965), *Sahih'i*inde "*Mustafa'nun bütün sünnetlerinin kendisinin ortaya koyduğu bir şey olmayıp Allah'tan olduğunu açıkça ortaya koyan haber*"¹² başlığıyla sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu görüşünü benimsemiş olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Abdülber (463/1071) de "sünnetin Kur'ân'a göre konumu" unvanı altında sünnetin vahiy kaynaklı olduğu yaklaşımını sergilemektedir.¹³ Hz. Peygamber'in sünnetini bütünüyle ilâhî kaynaklı hâle getiren ve Kur'ân hükümlerinin sünnetle neshine cevaz veren bu anlayış, onun beşeriyetini göz ardı etmekte ve onu bu özelliklerden soyutlamaktadır. Bu, onun her söylediği söz, iş ve davranışın ilham yoluyla Cenab-ı Hak tarafından kendisine bildirildiği anlayışını empoze etmektedir. Dolayısıyla onun bütün tavır ve davranışları ilâhî kaynaklı hâle gelmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in beşeriyeti arka plâna itilmiş

7 Ebû Dâvûd, "Sünne", 6, Hn: 4604-5 (IV, 200); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 131; Bu rivayetin tenkidi için bkz: Mahmud Ebû Reyve, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması* (çev. Muharrem Tan), Yöneliş, İstanbul 1988, s. 30-32.

8 ed-Dârimî, "Mukaddime", 48, I, 145.

9 Ebû Dâvûd, "Sünne", 6, Hn: 4604-5 (IV, 200); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 131

10 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafâası* (çev. M. Hayri Kurbaçoğlu), Kayıhan, İstanbul 1989, s. 307.

11 el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, Daru'l-kütüb'l-ilmîyye, Beyrut 1996, IV, 276.

12 İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahihî İbn Hibbân* (tertip. Ali b. Belbân el-Fârisî), Beyrut 1988, I, 189.

13 Rivayetler için bkz. İbn Abdülber, *a.g.e*, II, 425-30.

olmaktadır.

Ehl-i hadis, Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynağını vahiy kabul edip, onu hem fizikî-biyolojik yönden olağanüstü mucizelerle hem de kelâmcıların ifadesiyle hissi mucizelerle donatarak harikulâde bir insan olarak kabul etmişlerdir. Bu durum daha ilk asırlarda gerçekleşmiş, gerek fizikî-biyolojik harikulâdeliklere gerekse doğumundan itibaren peygamberlik dönemi de dâhil bütün hayatı boyunca gerçekleştiği kabul edilen mucizelere hadis mecmualarında ve Şemâil, Delâilü'n-Nübüvve ve el-Hasâisü'n-Nebeviyye adı altındaki eserlerde yer verilmiştir. Sadece nakle dayanarak nübüvveti mucizeler ve harikulâde olaylarla ispatlamaya çalışan bu tür eserler, daha çok Selefîyeye bağlı hadisçiler tarafından kaleme alınmıştır.¹⁴ Ehl-i hadis, Hz. Peygamber'in fizikî-biyolojik açıdan tasvirini genel olarak şu şekilde yapmışlardır: "Hz. Peygamber önünü ve arkasını görmekte, en uzaktaki sesleri mükemmel bir şekilde işitmekte, başka bir deyişle, insanların duymadıklarını duymakta ve görmediklerini de görmektedir. Hz. Peygamber 'in sesinin bereketinden dolayı sesi her yerde duyulabilmekte, tükürüğü her türlü yara-bereyi tedavi etmekte, içine tükürdüğü kuyu misk kokusu saçmakta ve tertemiz hâle gelmektedir. Bevli şifalı ve temiz olup, onu içen kimse, o günden itibaren karnı ağrısından şikâyet etmemektedir. Onun kanı da temiz ve içilebilir olup, onun kanını içen kimsenin ağzında misk gibi bir koku yayılmakta, bununla birlikte onun kanını içen kendini ateşten korumuş olmaktadır. Gaitası ise yer tarafından yutulmakta ve orada misk gibi bir koku yayılmaktadır. O ihtilam olmamakta ve esnememektedir, zira bu özellikler şeytanın insana olan bir müdahalesi olarak kabul edildiğinden Hz. Peygamber'e yakıştırılmamaktadır. Teri misk gibi kokmakta ve koku imalinde kullanılmaktadır. Onun saçının bir teli dahi yere düşürülmemekte, herkes bir kıl alabilmek için âdeta bir yarış yapmaktadır. Sahabenin bu rağbetini gören Hz. Peygamber de herkese bu kulların adaletle dağıtılmasını emretmektedir. Bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber cinsel açıdan 30-40 erkek gücüne sahiptir. Allah tarafından yedirilip içirildiği için uzun süre acıkma ve susama hissetmemektedir. O ruhuyla ve cesediyle canlı olup cesedi çürümemektedir, vefat ettiği günkü gibi taptaze ve kokusu değişmeden kalmıştır.¹⁵ Bu naklettiğimiz özellikler Hz. Peygamber'in fizikî-biyolojik açıdan harikulâde özellikleridir. Bunların dışında Ehl-i

14 Ali Yardım, "Hz. Peygamber 'i Anlatan İlim Dalları", *Diyanet Dergisi*, c. XXV, sayı: 4, s. 217. Örnek olarak el-Buhârî (ö.256), *Sahîh*'inde bu konuyu "Bâbu 'Alâmâtü'n-Nübüvve fi'l-İslâm" başlığıyla sunmuştur. Bu bâbda inşikâk-ı kamer, isrâ ve mi'rac v.b. pek çok mucizelere yer vermiştir. Bkz. el-Buhârî, 61 "Menâkıb", 25 (IV, 168) ; Müslim (ö.261) de bu bâb altında Hz. Peygamber 'in pek çok mucizesini zikretmiştir. Müslim, 43 "Fedâil", 3 (IV, 1783) ; et-Tirmizî (ö.279)'ye ait *es-Sünen*'in "Menâkıb" bölümünün içinde bu hususiyeti buluyoruz. et-Tirmizî, 50 "Menâkıb", 8-75 (V, 558-691); Bunun dışında delâil ve hasâis türü eser yazan hadisçiler ise şunlardır: Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Ebu Nuaym el-İsfahânî, el-Begavî, Kâdî İyâz, İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Mülakkun, el-Kastallânî, İbn Hacer el-Askalânî, es-Süyûtî ve diğer âlimler ve bunların eserleri için bkz: Muhammed b. Ca'fer, el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrafe*, Dar-u kahraman, İstanbul 1986, s. 197-203.

15 Bu örneklerin detayları için bkz. H.Musa Bağcı, a.g.t.

hadis'in tamamının kabul ettiği başka harikulâdelikler ve mucizeler vardır ki, örneğin o bir bereket kaynağıdır; bilhassa yiyecek ve içeceklerle bir dokunmasıyla harikulâde denilecek bir nicelik artmasına vesile olabilmektedir. Bu onun fizik âlem üzerinde olağanüstü tasarrufta bulunduğu; daha doğrusu, fizik kurallarıyla kayıtlı olmadığı şeklinde algılandığını göstermektedir. Nitekim o, insan dışında mümkün ve gerçek olan melek, cin, hayvânât, nebâtât hatta cemâdât bütün varlık türleriyle iletişim içerisinde; sadece iletişim içerisinde kalmayıp, maddî varlıkları kendi yaratılış yasaları dışında davranışa sürükleyecek kadar da bir nüfuza sahiptir. Ehl-i hadis'in kabulüne göre bu nitelikleri haiz olan Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları da sadece beş duyu ve akılla sınırlı değildir; O, gözle görünmeyenin, geçmişin ve geleceğin bilgisine sahiptir¹⁶ ve bu bilgisini arkadaşlarıyla paylaşmıştır; onlara kendi yaşadıkları zamanda gaybî bazı olayları bildirdiği gibi; tarih öncesi dönemlerden nakillerde bulunmuş, gelecek zamanla ilgili kimi olayları da haber vermiştir.¹⁷ Öyle ki Hz. Peygamber'in hasâis ve delâili hakkında yazılan *Delâilu'n-Nübüvve* ve *el-Hasâisu'n-Nebeviyye* türü pek çok eserde bu tür binlerce "mucize", "delâil" ve "hasâis" zikredilmiştir. Örneğin İbnü'l-Mülakkın'ın nakline göre, Kudûrî'nin şârihi Muhtâr b. Mahmûd el-Hanefî ez-Zâhidî (551/631) yazdığı *Nasırıyye Risalesi*'nde Hz. Peygamberin elinden bin, başka bir rivayete göre de üç bin mucize zahir olduğunu belirtmiştir.¹⁸

en-Nevevî (676/1277), İbn Hacer (852/1448), es-Süyûtî (911/1505), el-Kastallânî (923/1517) vb. büyük hadisçilerin peygamberlik anlayışları yukarıdaki nakillerden hareketle "harikulâde olaylara konu olan beşerüstü nitelikleri haiz bir beşer" tasavvuru şeklinde özetlenebilir. Bu tasavvura yol açan temel saik hadisçilerin varlık-kozmogoni anlayışlarıdır. Yaşadıkları çağın ruhuna ve mantalitesine uygun olan söz konusu anlayış, vahiy gibi fizik ötesi bir fenomene muhatap olan Peygamber'i kendiliğinden rasyonalitenin konusu olmaktan çıkarmış ve akıl dışı (non-rasyonel) bir düzeye çekmiştir. Bütün bunlara vahiy metninde yer alan, geçmiş peygamber ve topluluklara ilişkin mucizevî anlatılar da eklenince, aynı bakış açısı, Hz. Peygamber'e de uygulanmıştır. Zaman içerisinde Hz. Peygamber 'e duyulan sevgi ve özlem, mitolojik tasvirleri içeren rivayet örnekleriyle dillendirilmiş; bu konuyla ilgili literatürün malzemesini ve rengini belirlemiştir.¹⁹ Gerek Hz. Peygamber, gerekse önceki peygamberler hakkında hadis literatürü başta olmak üzere, siyer, şemâil, İslâm tarihi, tefsir ve vaaz türü eserlerde görülen mitolojik yönü ağır basan rivayetlere rastlanması, bu eserleri yazarların bu tür rivayetleri kabullenebilecek bir zihniyet

16 Hatta bazıları Hz. Peygamber 'in ruhu ile her şeye muttali olup, Allah'ın bildiği şeyleri dahi bileceğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Bünyamin Erul, "Harputlu Abdülhamit Hamdi Efendi ve Hz. Peygamber 'in Bilgisine Dair Bir Risalesi", *AÜİFD*, s. 6, 2001, Elazığ, s. 2, 12.

17 M. Emin Özağar, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2000, s. 319.

18 İbnü'l-Mülakkın, *Ca'yetü's-sal fi hasâisi'r-Resûl* (thk. Abdullah Bahruddin Abdullah), Daru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1414/1993, s. 272.

19 M. Emin Özağar, a.g.m, s. 320.

ve mantaliteye sahip olduklarını göstermektedir.²⁰

Ehl-i hadis'in insanüstü ve mucizevî güç ve özelliklere sahip bir peygamber tasavvuruna yol açan nedenlerden birisi de geçmiş peygamberlere atfedilen olağanüstü niteliklerin ve mucizevî olayların aynısının veya benzerinin Hz. Peygamber'e de izafe edilmesi suretiyle onu diğer peygamberler ve müntesipleri karşısında yüceltme amacıdır.²¹ Nitekim es-Süyûfî (911/1505) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (324/936) "Nebilere verilmiş olan her mucizenin benzeri veya ondan daha üstünü Peygamberimize de verilmiştir."²² sözü, Hz. Peygamber'le diğer peygamberlerin insanüstü mucizevî güç bakımından üstünlük yarışına sokulduğu anlayışını destekler mahiyettedir.²³

Hadisçilerin beşerüstü Peygamber tasavvurlarına onların Allah, âlem tasavvurunun önemli bir zemin teşkil ettiği ve bunun sünnet ve hadislerin anlaşılmasına da menfi tesiri olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Hadisçilerin bu alandaki dünya görüşlerini belirleyebilmek için itikadî açıdan hangi ekolü takip ettiklerine bakmak yeterlidir. Gerek hadis usûlüne dair yazılan eserler gerekse hadislerin anlaşılması ve şerhine dair yazılan eserlerin müellifleri tetkik edilecek olursa bunların büyük bir kısmının -birkaç istisnası dışında- Şâfi mezhebini esas aldıkları ve bunların itikadî açıdan da Eş'arî doktrinini benimsedikleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (324/936) Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in yolunu tutan Ehl-i hadis zümresine katılmıştır.²⁴ Dolayısıyla Ehl-i hadis'in bakış açısına sahip olan âlimler Eş'arî doktrinini benimsemiştir. Onların bu konudaki bakış açılarını ortaya koyabilmek için Eş'arîlerin Allah tasavvuru ve âlemdeki nedensellik ilkesine bakışlarını tespit yeterlidir. Eş'arîlerin çoğunluğuna göre Allah hiçbir şeyle sınırlı değildir. Onun gücü ve otoritesi mutlaktır. Allah kullarının küfretmesine kâdir olduğu gibi, iman etmelerine de kâdirdir. Onun yaptığı her fiil ona aittir. Hiçbir "malik"ın sahip olmadığı kudrete maliktir. Dilerse mü'minlere azap eder, kâfirleri de cennete sokar. Bundan dolayı ayıplanmaz. Onun üstünde ona emreden, onu zorlayan, onu yasaklayan, ona sınır belirleyen hiç kimse yoktur. Durum böyle olunca onu ayıplayacak hiçbir şey yoktur.²⁵ Allah'ın fillerinden hiçbiri ne kendine yönelik ne de insana yöne-

20 M. Hayri Kırbasoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, 19-20 Nisan 2001, SDÜİF Yay, Isparta, s. 135.

21 Halil İbrahim Akbulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜİF, İstanbul 2001, s. 281-2; Krş. M. H. Kırbasoğlu, a.g.m, s. 135.

22 İbn Arrâk, *Tenzihu's-şei'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1981, I, 379; el-Eş'arî'nin bu sözünü Kâdî İyâz nakletmektedir. Bkz: *eş-Sifâ*, I, 172.

23 Osmanlı'nın son ulemasından olan Abdülhamit Hamdi Efendi (1830/1902)'nin yazdığı bir risalede Hz. Peygamber ile Hz. Âdem'i mukayese ederek yaşırtmıştır. O, Hz. Peygamber'in daha üstün olduğunu, aslında ilk önce onun yaratıldığını ve isimleri de Hz. Âdem'den daha çok bildiğini iddia etmiştir. Bkz. Erul, a.g.m, s. 18.

24 Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., İstanbul 1986, s. 74.

25 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (thk. Abdülaziz İzzuddin es-Sirvan), Daru Lübnan, 1987, s. 148-9; Eş'arîlerdeki Tann tasavvuru için bkz. İb-

lik amaç, maslahat ve sebeplilik taşır. Eğer Allah bir sebepten dolayı bir fiil işlerse, bu onun zati için bir eksiklik anlamına gelir. Oysa O, bu eksiklikten uzaktır. Yine Eş'ariler, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi açısından bakarak, Allah'ın fiil ve emirlerinin insanî anlamda adalete konu olamayacağını (aşkın olduğunu) ileri sürerler, adalet, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesidir. Eş'ariler bu görüşlerini "O yaptıklarından sorulmaz." (el-Enbiyâ, 21/23) ve "O istediğini yapar." (el-Hûd, 11/107) ayetlerine dayandırmaktadır.²⁶ Eş'ariler tabiattaki nedensellik yasasını da reddetmektedirler. Tabiattaki şeyler ve varlıklar bir sonuç üretecek güç ve vasfa sahip değildirler. Yaratıkların sahip oldukları güç, mutlak kudret sahibi olan Allah tarafından verilmiştir. Âlemdeki şeyler her an yaratılan ve yok edilen bölünmez parçalardan meydana gelmiştir. Onları yaratan, yok eden ve âlemdeki değişimi sağlayan Allah'tır. Dolayısıyla "tabiat kanunu" diye bir şey yoktur. Âlem, Allah'ın sürekli ve her an tekrarlanan faaliyetiyle ayakta durmaktadır. Eş'ariler böylece nedenle sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi ve nedendeki gücü reddettikleri gibi, onlar aynı şekilde peygamberliğin dayandığı mucizelerin mümkünliğini savunabilmek amacıyla söz konusu (nedensellik) ilkeyi reddetmektedirler.²⁷ Eş'arî doktrinindeki Allah tasavvuru ve âlemdeki nedensellik anlayışının reddi düşüncesi, büyük oranda sünneti ve hadisleri yorumlayan hadisçiler için bir zihniyet ve dünya görüşü hâline gelmiştir. Hadisçilerin bu anlayışı, Kur'ân'daki risaletin dayanağı kabul edilen mucizelerin imkânını savunmakla kalmamış, gerek sahih kabul edilen eserlerde gerekse zayıf ve uydurma rivayetlerin yoğun bulunduğu delâil ve hasâis türü eserlerde olsun Kur'ân dışındaki hadis mecmularında delâil ve mucizelerin ve Hz. Peygambere isnad edilen fizikî-biyolojik olağanüstü vasıfların kabul edilmesine yol açmıştır. Zira onların düşüncelerine göre söylediğimiz türdeki hadis mecmularında delâil, mucizeler ve olağanüstü peygamberî vasıfların ortaya çıkması her an Allah'ın gücü ve kudreti dâhilindedir. O istediği mucizeyi dilediği yer ve zamanda meydana getirir, istediğini getirmez. Dilediği kimseye iyilik ihsan da bulunur, dilediğine bulunmaz. Zira onların düşüncesine göre Allah mülkünde istediği gibi tasarruf eder. Onun tasarrufuna hiçbir şekilde sınır getirilemez. Onun tasarrufunda hiçbir kanun, kural söz konusu değildir. Nitekim İbn Rüşd bahsettiğimiz bu tasavvuru (tecviz/imkân teorisini) "ilahî iradenin bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kâdir olduğu" şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu tecviz düşüncesinde nedenle sonuç arasında hem tabiat olayları düzeyinde hem de düşünce ve ahlâkî alanda zorunlu bir alâka yoktur.²⁸ el-Câbirî'ye göre bu düşünce tedvin asrından baş-

rahim Coşkun, "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Despot/Otokrat Tanrı Tasavvuru", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyumu*, 6-8 Eylül, 2002, Çorum, s. 171-205.

26 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 50-51.

27 M. Abdülhây, "Eş'arîlik", *İslâm Düşünce Tarihi* (ed. M. M. Şerif), I, 275; Eş'arilerin nedensellik reddi ve eleştirisi için bkz. İbrahim Coşkun, a.g.m, s. 199-204.

28 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitapevi, İstanbul 2000, s. 693.

lamak suretiyle Arap-İslâm aklını şekillendiren unsurlardan birini teşkil etmiştir.²⁹ Tabi ki böyle bir zihniyet dünyasıyla sünnetin/hadisın doğru ve sağlıklı anlaşılması ve yorumlanması mümkün değildir. Bırakın sahih kabul edilen hadislerdeki olağanüstü anlatımları, zayıf ve uydurma olan rivayetlerdeki söz konusu anlatımlar bu bakış açısıyla meşru ve sahih kabul edilmek durumunda kalacaktır.

Buraya kadar Ehl-i hadis'in beşerüstü peygamber tasavvuru ve bu tasavvurun oluşmasındaki zihinsel alt yapı irdelenmeye çalışılmıştır. Buna göre bugün İslâm dünyasına egemen olan bu peygamber tasavvuru Kur'ân'ın evren ve insan anlayışından uzak, akıl ve mantık dışı/ötesi ve mitolojik bir yapıya sahiptir. Epistemolojik ve metodolojik bakımdan ise Kur'ân'a aykırı bilgi kaynaklarından, kaynağı ve sıhhati şüpheli nakil ve rivayetlerden beslenen, nakilci, seçmeci ve eleştirel olmaktan uzak, literalist bir niteliktedir.³⁰ Bu tür peygamber tasavvuru ve zihinsel yapının sünnet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında meydana getirdiği problemlerin anlaşılması için bazı örnekler üzerinde durmakta yarar vardır. Bu örneklerin bir kısmı, sahih addedilen eserlerden bir kısmı da Delâil, Hasâis türü eserlerden seçilmiştir. Bu örneklerin irdelenmesinin amacı, Ehl-i hadis'in benimsediği beşerüstü peygamber tasavvurunun aşağıda ele alınacak hadislerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına ne derece etkili olduğuna dikkat çekmektir.

Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasındaki Etkisine Örnekler:

Örnek 1. "Reddü Şems" Hadisi:

Reddu şems (güneşin geri döndürülmesi) hadisi Esmâ bint Umeys ve Ebû Hüreyre tarafından iki ayrı tarihten rivayet edilmiştir. Bu rivayet şöyledir: "*Hz. Peygamber'in başı Hz. Ali'nin kucağında iken kendisine (Allah tarafından) vahiy geldi. Hz. Ali ikindi namazını güneş batıncaya kadar kılmamıştı. Hz. Peygamber, 'Ey Ali, ikindi namazını kıldın mı?' diye sordu. O, 'hayır' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Allah'ım, O şüphesiz senin ve Resûlünün taatindeydi. Güneşi onun için geri çevir buyurdu.'* Esmâ dedi ki: '*Onu gördüm. Battıktan sonra tekrar doğdu. Dağların ve yerin üzerinde durdu. Bu, Hayber'in Sahbâ semtinde idi.*'"³¹ Bu rivayetin mevzû olduğunu ileri sürüp reddedenler olduğu gibi, onu nübüvvetin alâmetlerinden kabul edip sahih olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Biz öncelikle bu hadisin uydurma olduğunu ifade ederek nefyeden âlimlerin görüşlerini kısaca verelim. Ali el-Karî (1014/1598) âlimlerin bu hadisin mevzû olduğunu, güneşin hiçbir kimse için geri döndürülmediğini, ancak Yûşa b. Nûn (a.s) için hapsedildiğini söylediklerini naklet-

29 İlhami Güler, *a.g.e.*, s. 50-51.

29 el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 692.

30 Kurbaşoğlu, *a.g.m.*, s. 136-7.

31 Kadi İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustaî*, Daru'l-erkâm, Beyrut ts., I, 250.

mektedir. O, Muhib et-Taberî'nin *er-Riyâdu'n-nâdire fi menâkibi'l-'aşera* eserinde de bu görüşlere yer verdiğini ifade etmektedir.³² Ancak Ali el-Karî, Yûsa b. Nûn için güneşin hapsedildiğini kabul etmekle beraber, aşağıda da görüleceği gibi reddü şems hadisinin sıhhatine de inanmaktadır. Ali b. el-Medîni (230/844) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) bu hadisin aslının olmadığını söylemişlerdir.³³ İbnü'l-Cevzî (597/1200), bu hadisin veya olayın şeksiz şüphesiz uydurma olduğunu, râvilerinde de ıztrab bulunduğunu ifade etmektedir.³⁴ el-Kastallânî'nin (923/1517) nakline göre İbn Teymiyye (728/1327), Râfîzilere karşı bu rivayetin reddi sadedinde rivayetin tariklerini ve ricalini zikretmiş ve bu rivayetin uydurma olduğunu ifade etmiştir. O, hadis ilimlerinde kıymeti yüce ve hatırı sayılır bir kimse olarak Kadî İyâz'ın nasıl olup da bu rivayetin sübutunu naklederek ve ricalini tevsik ederek onun sıhhatine hükmettiğini hayretle ifade etmektedir.³⁵ Yine İbn Teymiyye'nin yorumuna göre Tahâvî (321/933), güneşin Hz.Ali için döndürülmesini ona verilen bir meziyet değil, Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak anlamıştır.³⁶ Ona göre Kadî İyâz (544/1149) da güneşin geri döndürülmesinin Hz. Peygamber'in mucizelerinden olduğu kanaatini taşımaktadır.³⁷ Netice de İbn Teymiyye eserinde bu hadisi çok detaylı bir şekilde ele almakta ve senedinin zayıflığına ve metin açısından da uydurma olduğuna hükmetmektedir.³⁸ ez-Zehabî (748/1347) de bu rivayetin isnadındaki râvilerin cerhedilmesi nedeniyle sahih olmadığını savunmaktadır.³⁹ Yine o, el-*Mevzû'ât'ın Telhîs'*inde Esmâ bint Umeys, Ali, Ebû Hüreyre ve Ebû Sa'îd'den muttasıl isnadlarla rivayet edildiği iddiasının doğru olmadığını ve bunların sâkıt olup sahih olmadıklarını ifade etmektedir.⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) ise bu rivayetin pek meşhur olmadığını ve bu olayı Esmâ bint Umeys'den başkasından da maruf olmadığını bildirmektedir.⁴¹

32 Ali el-Karî, *el-Masnû' fi ma'rîfeti'l-hadis'i'l-masnû'*, Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut 1994, s. 265.

33 es-Sehâvî, *el-Mekâsîdül-hasene*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1987, s. 236.

34 İbnü'l-Cevzî, isnada bulunan Ahmed b. Dâvûd'u ed-Dârekutnî "metrük kezzâb", İbn Hibbân "Hadis va'z ederdi." şeklinde cerhetmişlerdir. Yine isnadda bulunan başka bir râvî olan Ammâr b. Matar, Ebû Ca'fer el-Ukaylî (322/934) tarafından sikalardan münkerleri rivayet etmekle itham edilirken, İbn Adî (365/975) ise "metrükül-hadis" şeklinde cerh etmiştir. Fudayl b. Merzûk zayıf kabul edilmiş ve uydurma hadisleri rivayet etmek ve sikalardan rivayet ederken hata yapmakla itham edilmiştir. İbnü'l-Cevzî, Ebû Hüreyre kanaiyya gelen tarikun da zayıf olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, Daru'l-fikr, 1983, I, 356-7.

35 el-Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledüniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye* (thk. Salih Ahmed eş-Şâmî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991, II, 529.

36 Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, II, 8-14 (krş. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 69.).

37 el-Kastallânî, *a.g.e.*, II, 531.

38 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebevîyye*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut ts., IV, 185-195.

39 ez-Zehabî (748/1347), bu rivayetin isnadındaki Ammâr b. Matar için Ebû Hâtim er-Râzî (277/890)'nin "yalancı", İbn Adî'nin "hadisleri bâtıldır", ed-Dârekutnî'nin ise "zayıf" dediğini nakletmez, bkz. *Mizânü'l-İtidâl*, V, 205.

40 İbn Arrâk, *Tenzihü's-şer'ati'l-merfû'a*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1981, I, 379.

41 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut 1994, s.

Yine Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette ise "Güneş ancak Yuşa b. Nûn (a.s) için tutulur."⁴² şeklindedir. İbn Kesîr, bunun Yûşa'nın (a.s) hasâsinden olduğunu ve Ali b. Ebû Tâlib için güneşin döndürüldüğü rivayetinin zayıflığına delâlet ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Kesîr (774/1372) güneşin Hz.Ali için değil, Yûşa (a.s.) için tutulduğunu kabul etmektedir.⁴³ eş-Şevkânî (1250/1834), Esmâ bint Umeys'den gelen tarifin "muzdarib münker" ve "mevzû" olduğunu nakletmektedir.⁴⁴ Buraya kadar görüşlerini serdettiğimiz âlimler, reddü şems hadisinin isnad açısından zayıf ve en önemlisi de uydurma olduğunu kabul etmektedirler. Bunların içinde hadisin hem isnad hem de metin açısından uydurma olduğunu ileri süren İbn Teymiyye'dir. Diğer âlimlerin çoğu onun isnad açısından zayıf ve uydurma olduğuna kanaat getirmişlerdir. Metin açısından bir problem görmemektedirler. Çünkü bu âlimler Yûşa b. Nûn (a.s) için güneşin geri çevrildiğini kabul etmektedirler. Yûşa Peygamber ile ilgili hadis metni ile reddü şems hadisinin metni mahiyet olarak birdir. Buradan hareketle Ali el-Karî, İbn Kesîr ve diğer âlimlerin, güneşin mucizevî bir şekilde geri döndürülebileceği anlayışını potansiyel olarak kabul ettikleri çıkarılabilir. Bu nedenle Ali el-Karî hiç kimse için güneşin geri döndürülmediğini ama Yûşa b. Nûn (a.s) için geri döndürüldüğünü söylemektedir. İbn Kesîr de aynı şekilde güneşin Hz.Ali için değil, Yûşa Peygamber için döndürüldüğünü kabul etmektedir. Yani bu hadisi reddedenler metin açısından değil, isnad açısından hadisin sıhhatini kabul etmemektedirler. Dolayısıyla Ehl-i hadis'in olağanüstü anlatımlı hadis metinlerini kolaylıkla kabulünü -ki Yûşa (a.s) için bu böyledir- beşerüstü peygamber tasavvurlarının bir ürünü olarak algılamak gerekir. Şimdi de hem isnad açısından hem de metin açısından hadisin sıhhatini kabul edenleri görelim.

Kadî İyaz'ın nakline göre et-Tahâvî reddü şems hadisini *Müşkilü'l-hadis*'inde nakletmiştir. O, bu rivayetin iki tarifinin (Esmâ bint Umeys ve Ebû Hüreyre) de sabit ve râvilerinin sika olduğunu belirtmiştir. Tahâvî bu hadisin yorumu konusunda Ahmed b. Salih (248/862)'ten şu görüşü nakletmiştir: "Kendisine ilim yolunu seçmiş olan bir kimse için Esmâ bint Umeys'in hadisini ezberlemekten geri durması doğru olmaz. Çünkü o nübüvvetin alâmetlerindedir."⁴⁵ İbn Hacer, et-Tahâvî, el-Hâkim, et-Taberânî (360/971) *el-Kebîr*'inde, el-Beyhakî *Delâil*'inde Esmâ bint Umeys'ten rivayet ettikleri bu rivayetın mucize konusunda en belîğ rivayet olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayeti *el-Mevzû'ât*'ına almasının ve İbn

58.

42 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Daru'l-ma'rife, Beyrut ts., VI, 221.

43 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I, 323.

44 eş-Şevkânî'nin nakline göre İbn Şâhin'in başka bir tarihten rivayet ettiği isnatta ise Ahmed b. Muhammed b. Ukde (akde?) olup, Râfizîdir ve kizble itham edilmiştir. İbn Merduveyh'in Ebû Hüreyre'den merfû olarak rivayetinin isnadında Dâvûd b. Ferâhic mevcut olup, bu kişi zayıf kabul edilmişti. eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a*, Kahire 1960, s. 350-352.

45 Kadî İyaz, *a.g.e*, I, 251; el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledüniyye*, II, 528; Yûsuf en-Nebhânî, *Hüccetullâhî 'ale'l-âlemîn fi mu'cizâti seyyidi'l-mürselîn*, Daru'l-fikr, Beyrut ts., s. 398.

Teymiye'nin *Kitabu'r-Red 'ale'r-Ravâfiz* adlı kitabında onun uydurma olduğu iddiasında bulunmasının da hatalı olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ O, Hz. Peygamber'in başından geçen güneşin hapsedilmesiyle ilgili iki olaya yer vermektedir. Birincisi İbn İshak (151/761)'in *Megâzi*'sinde Yunus b. Bükeyr'in rivayet ettiği hadistir. Buna göre "Hz. Peygamber İsrâ sabahında Kureyş müşriklerine ait olan kervanı gördüğü ve güneşin doğuşuyla birlikte geldiği haberini verdiği zaman, o, Allah'a dua etti ve kervan girinceye kadar güneş hapsedildi."⁴⁷ İbn Hacer bu rivayetin munkatı olduğunu fakat et-Taberânî'nin *el-Evsât*'ında Câbir'in şu hadisinde de aynı durumun vaki olduğunu zikretmektedir: Buna göre "Hz. Peygamber güneşe emretti de gündüzden bir saat (vakit) gecikti."⁴⁸ İbn Hacer, bu hadisin isnadının hasen olduğunu belirtir. O, bunun dışında Kadî İyâz'ın güneşin geri çevrilmesiyle ilgili naklettiği bir rivayeti zikreder. Bu rivayete göre "Hendek günü Hz. Peygamber ikinci namazını güneş batıncaya kadar kılamadığı zaman güneş onun için geri döndürülmüş ve daha sonra namazını eda etmiştir." Kadî İyâz bu rivayeti de et-Tahâvî'ye dayandırmıştır.⁴⁹ İbn Hacer sadece bu rivayetleri zikretmekle kalmamakta, bunun dışında Yûşa b. Nûn, Hz.Musa, Hz.Süleyman gibi diğer peygamberler için de güneşin hapsedildiği veya tehir edildiğine dair rivayetlere yer vermektedir.⁵⁰ es-Süyûtî (911/1505), reddü şems rivayetinin Esmâ bint Umeys tarîkini ve Ebû Hüreyre tarîkini ayrı ayrı zikretmiş ve sahih şartını haiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca et-Taberânî (360/971)'nin Câbir b. Abdullah'tan gelen tarîkinin de hasen olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ es-Süyûtî reddü şems hadisinin turûkunu araştırdığı bir risale yazmış olup buna *Keşfü'l-lebs fi hadîsi reddi's-şems* adını vermiştir. Bu risaleyi şu sözüyle bitirmiştir: Bu hadisin sıhhatine şahadet eden şeylerden biri eş-Şâfiî'nin ve başkalarının şu sözüdür: "Nebilere verilmiş olan her mucizenin benzeri veya ondan daha üstünü Peygamberimize de verilmiştir." Geceleri zorbalarla savaştan Yûşa (a.s) için güneşin hapsedildiği rivayeti sahihtir. Bundan dolayı bunun benzerinin Peygamberimize de verilmiş olması zorunludur. Reddü şems olayı da Hz.Yûşa'ya verilmiş mucizenin benzeridir.⁵² Kadî İyâz (544/1149) da et-Tahâvî'nin görüşüne katılmakta ve bu iki hadisin sabit ve râvilerinin sika olduğu görüşünü benimsemektedir.⁵³ Hafız el-Heysemî (807/1404), *Mecme'u'z-zevâid* adlı eserinde Hz. Peygamber için güneşin hapsedilmesini nübüvvetin âlâmetleri bölü-

46 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 222.

47 Bu rivayet için bkz. es-Sehâvî, *el-Mekâsîdül-hasene*, s. 236; Rivayetin farklı bir metni için bkz. el-Kastallânî, *a.g.e*, II, 530.

48 İbn Hacer, *a.g.e*, VI, 221; el-Kastallânî, *a.g.e*, II, 529

49 İbn Hacer, *a.g.e*, VI, 221-222.

50 Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *a.g.e*, VI, 220-222.

51 es-Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, II, 137.

52 İbn Arrâk, *Tenzîhu's-şef'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şeni'âti'l-mevzû'a*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1981, I, 379.

53 Kadî İyâz, *a.g.e*, I, 250.

münde zikretmiştir ki o da bu hadisi sahih saymaktadır.⁵⁴ Ali el-Karî (1014/1598) de reddü şems hadisinin genelde asıl itibariyle sabit olduğunu, çünkü isnadların birbirini desteklemesiyle güçlendiğini ve hasen mertebesine ulaştığını ifade ederek onunla ihticâcın sahih olduğunu savunmaktadır.⁵⁵

Reddü şems hadisini sahih olarak kabul eden âlimler, Ebü Hüreyre'nin rivayet ettiği "Güneş ancak Yûşa b. Nûn için hapsedilir." hadisine muarız gibi göründüğünü ifade ederek bu ikisi arasında cem ve telif yapmaya çalışmışlardır. el-Kastallâni, bu iki rivayet arasında şu şekilde telif etmektedir: Ona göre bu iki hadisin manası "Güneş benim (Hz. Peygamber) dışında Peygamberlerden sadece Yûşa (a.s) için tutulur." şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁶ İbn Hacer, Ebü Hüreyre hadisindeki Yûşa (a.s) için olan hasrın Peygamberimizden önceki diğer peygamberler arasındaki bir hasr olduğuna hamledilmesi gerektiğini ve güneşin ancak Yûşa (a.s) için hapsedilmesi" sözünde ise Hz. Peygamber için güneşin hapsedileceğini nefyeden bir düşüncenin olmadığını ifade etmektedir.⁵⁷ Keza el-Kastallâni'nin nakline göre "Hendek günü Hz. Peygamber ikinci namazını kılamadığında onun için güneşin tutulduğu" rivayet edilmiştir. Bu durumda ona göre güneşin tutulması sadece Hz. Peygamber'e ve Yûşa'ya (a.s) mahsus olmaktadır. Nitekim bu rivayeti Kadî İyâz *el-İkmâ'*inde zikretmiş ve Tahâvî'nin *Müşkilü'l-âsâr'*una dayandırmıştır. en-Nevevî de onu Müslim şerhinde Kadî İyâz'dan nakletmiştir.⁵⁸ Keza İbn Hacer ise bu rivayeti er-Râfi'nin hadislerini tahririnde, Hafız Moğoltay da *ez-Zehru'l-bâsim* adlı eserinde nakletmiş ve bu âlimler, Hendek günü güneşin tutulduğu rivayetini kabul etmişlerdir.⁵⁹ Görüldüğü gibi burada güneşin tutulması hem Hz. Peygamber, hem de Yûşa (a.s) için olup bu nübüvvetin âlâmetlerinden sayılmıştır. Bu rivayetleri âlimler sıhhati bakımından değerlendirirken onların daha ziyade isnadlarına bakmışlardır. Reddü şems hadisinin uydurma veya sahih olduğunu söyleyen âlimler sadece isnat bakımından mevzû veya sahih olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü kaynaklarda onların metin açısından tenkidlerine dair bir bilgi mevcut değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Teymiye'nin dışında metin açısından tahlile tâbi tutan olmamıştır. Kanaatimiz odur ki reddü şems hadisi isnad açısından gerçekten hiçbir tenkide maruz kalmamış olsaydı, şu anda uydurma kabul edenler de dâhil –İbn Teymiye'yi istisna edersek– bütün âlimlerin söz konusu bu hadisi sahih kabul etmeleri için hiçbir sebep kalmazdı. Zira bu konudaki tek dayanağımız uydurma kabul eden âlimlerin, metne yönelik hiçbir tenkitte bulunmamış olmasıdır. Oysaki hadisin, metin açısından da problemleri olduğu bir gerçektir. Zira hadisin metni Kur'ân'ın genel ilke ve prensiplerine ve Allah'ın kâinat için koymuş olduğu

54 el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, VIII, 297.

55 Ali el-Karî, *Şerhu's-sifâ'*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut ts., I, 589.

56 el-Kastallâni, *el-Mevâhibü'l-ledûniyye*, II, 530.

57 İbn Hacer, *a.g.e.*, VI, 221.

58 en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Daru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut ts., XII, 52.

59 el-Kastallâni, *a.g.e.*, II, 530-1; en-Nebhâni, *a.g.e.*, s. 398.

kâinat nizamı dediğimiz tabiat kanunlarına aykırı görünmektedir. Nitekim bu rivayet Yâsin sûresinin "Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar (döner). İşte bu aziz ve alim olan Allah'ın takdiridir. Ay için de bir takım yörüngeler tayin ettik... Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Herbiri bir yörüngede yüzerler." âyetlerine aykırı olduğu gibi, Hz. Peygamber'in "Ay ve güneş Allah'ın birer âyetidir. Ne kimsenin doğumu, ne de ölümü için tutulurlar."⁶⁰ anlayışına da aykırıdır.⁶¹ Aynı şekilde Müslim'de geçen bir rivayette güneşin Hz. Peygamber için döndürülmesinden bahsetmemektedir. Ahzâb günü Hz. Peygamber Hendek çukurlarından birinde otururken "Bizi ikindi (orta) namazından alıkoydular. Allah onların evlerini ve kabirlerini ateşle doldursun." buyurmuştur. Bu rivayete göre Hz. Peygamber ikindi namazını akşamla yatısı arasında kılmıştır.⁶² Görüldüğü gibi, Ehl-i hadis, hadis metninde geçen güneşin geri çevrilmesi olayını gerek Kur'an'ın genel ilkeleri gerekse tabiat kanunları açısından bir değerlendirmeye tâbi tutmamışlardır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi onların zihinlerinde nedensellik ilkesi, dolayısıyla tabiat kanunu diye bir mefhum yoktur. Onlara göre Allah dilerse koymuş olduğu bu sosyal ve tabii kanunları ters yüz edebilir. O, dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Hiçbir şeyden sorumlu değildir. Zira Eş'arîci bir bakış açısına sahip Ehl-i hadis'in Tanrı tasavvurunda yer alan mülkünde kuralsız ve kanunsuz tasarrufta bulunan Allah anlayışı, sünnet/hadislerin yanlış anlaşılmasının önemli nedenlerinden biridir. Bu anlayış nedeniyedir ki, Ehl-i hadis tarafından hadis metinlerindeki her türlü olağanüstü anlatımlar Peygamberin mucizeleri olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Ehl-i hadis'e göre "Nebîlere verilmiş olan her mucizenin benzeri veya ondan daha üstünü Peygamber'imize de verilmiştir." anlayışı temel bir bakış açısı hâline gelmiştir. Bu bakış açısı reddü şems türü hadislerin kabulüne imkân sağlamaktadır.

Örnek 2. Bu konudaki ikinci örnek hadisimiz İmam Mâlik (179/795)'in *el-Muvatta'*, el-Buhârî (256/870), Müslim (261/874), en-Nesâî (303/915), Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038)'nin *Delâil'i* ve es-Süyûtî (911/1505)'nin *el-Hasâis*inde geçmektedir. Hadis, Enes b. Malik ve Ebû Hüreyre kanalıyla varid olmuştur. Enes'in rivayetine göre Hz. Peygamber bir gün namaz kılınacağı esnada şöyle buyurur: "Ey İnsanlar! Ben sizin imamınızım, rükû ve secdeyi benden önce yapmayınız, başlarınızı benden önce kaldırmayınız. Çünkü ben önümü gördüğüm gibi arkamı da görürüm."⁶³ el-Buhârî'de ise "Rükû ve secdeyi tamamlayınız. Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki rükû ve secde yaptığınız zaman arkamdan sizi

60 el-Buhârî, 16 "Küsûf", 1, 13, (II, 23, 24, 29, 30) ; 59 "Bed'ü'l-Halk", 4, (IV, 75) ; Müslim, 10 "Küsûf", 1, Hn: 1-2, (II, 618-9) ; Ebû Dâvûd, "İstiskâ", 3; en-Nesâî, 16 "Küsûf", 16, Hn: 1485-7, (III, 141-145) ; İbn Mâce, 5 "İkâme", 152, Hn: 1261-3, (I, 400-1) ; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 109, 118, 325; IV, 122, 245; VI, 168, 188;

61 Krş. Mehmet Görmez, *a.g.e.* s. 69.

62 Müslim, 5 "Mesâcid", 36, Hn: 203-206, 209, (I, 437).

63 Müslim, 4 "Salât", 25 Hn: 112 (I, 320).

görürüm."⁶⁴ şeklinde geçmektedir. Hadiste dikkat çekilmesi gereken nokta Hz. Peygamber'in "Önümü gördüğüm gibi arkamı da görürüm." "Arkamdan sizi görürüm." ifadeleridir.

el-Buhârî'nin şârihi İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448), "*Hel teravne kibleti hâ hûna*" ifadesini açıklarken "Siz yönümün kible cihetinde olmasından dolayı sizin hareketlerinizi görmediğimi mi zannediyorsunuz?" yorumunu yapıyor ve devamında "çünkü yönünü bir şeye karşı çeviren kimse arkasındaki şeye sırtını dönmüştür. Fakat Hz. Peygamber görme duyusunun tek bir yöne has olmadığını açıklamıştır." diyor. Hz. Peygamber'in önünü gördüğü gibi arkasını da görmesinin ne anlama geldiği konusunda ihtilâfların olduğunu belirttikten sonra bunları sırasıyla zikretmektedir. İbn Hacer'e göre bazıları bundan kastın, ilim olduğunu ileri sürmekte, yani Hz. Peygamber'in onların hareketlerini vahiyle veya ilham yoluyla bildiğini iddia etmektedir. Fakat ona göre bu konu tartışmaya açıktır. Eğer kasdolunan ilim olsaydı onu "*min verâi zahrihi*" ifadesiyle kayıtlamasının bir anlamının olmadığını ifade etmekte ve bu görüşü tutarlı bulmadığını bildirmektedir. Başka bir görüşe göre bu rivayetlerde kastedilen, Hz. Peygamber'in sağındaki ve solundaki kimseleri hafif bir meyille ve göz ucuyla gördüğü şeklindedir. Bu da İbn Hacer'e göre zahirî anlamı zorlamak ve gereksiz şekilde zahirî anlamdan sapmaktır. İbn Hacer'e göre doğru ve tercihe şayan olarak kabul edilen görüş ise şudur: "Bu konudaki hadisler zahirine hamledilmelidir. Bu görme hakikî bir görmeydir ve sadece Hz. Peygamber'e has harikulâde bir olaydır. Bu görmenin ve idrakin gözle görme şeklinde de olması câizdir. Bu da Hz. Peygamber için harikulâde bir olaydır ve karşısında olmaksızın bir şeyi görebilir. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre aklen ru'yette özel bir organ şart koşulmaz ve karşısında olması veya yakınında olması gerekmez."⁶⁵ İbn Hacer'in bu görüşü "zahirî anlamı zorlamak ve gereksiz bir şekilde zahirî anlamdan sapmaktır" şeklindeki değerlendirmesi, Hz. Peygamber'in normal davranışlarını bile nasıl harikulâde ve fevkalbeşer bir duruma getirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca bu onun hadislere ne kadar şekilci-lafızcı yaklaştığının da bir göstergesidir. Çünkü Ehl-i hadis, genel olarak sünnet/hadisleri literal anlamda yorumlamışlardır. Onlar sahih olarak gelen bir hadisin lafzını ve zahirini esas almışlar, mümkün meretebe bunun dışına çıkmamaya özen

64 el-Buhârî, 83 "Eymân", 3 (VII, 221). Diğer rivayetler için bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, 9 "Sefer", 76 s. 104; el-Buhârî, 8 "Salât", 40 (I, 108) ; 10 "Ezân", 71,72 (I, 176) ; 10 "Ezân", 88 (I, 181) ; Müslim, 4 "Salât", 24 Hn: 108, 109, 110, 111, 112; en-Nesâî, 13 "Sehv", 102 Hn: 1364 (III, 83) ; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 3; II, 119; II, 319, 505; el-Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1985, VI, 74; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilu'n-nübüvve*, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1988, s. 330; es-Süyûtî, *el-Hasâis*, I, 104; el-Kastallânî, *el-Mevâhib*, II, 226.

65 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 613; Benzer görüşler için bkz. es-Süyûtî, *el-Hasâis*, I, 105; el-Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, el-Matbaatü'l-meymene, Mısır 1306, II, 65; *el-Mevâhib*, II, 227; el-Haydarî, *el-Lafzu'l-mükterrem bi hasâisi'n-nebiyyi'l-muazzam*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1997, s. 348.

göstermişlerdir.⁶⁶

en-Nevevî'nin (ö.676/1277) bu rivayetlere yaptığı yorumlar ve çıkardığı hükümler de kayda değerdir. "Âlimler bu rivayetlerin anlamını şu şekilde izah ederler: "Allah, Hz. Peygamber için kafasının arkasında görebileceği bir görme hassası yaratmıştır. Bu harikulâde bir olaydır. Buna ne akıl ne de şeriat manidir. Şer'i nassın zahiri böyle varid olmuştur. Bunu, bu şekilde kabul etmek gerekir. Kadî İyâz, Ahmed b. Hanbel ve âlimlerin çoğunluğu bu görmenin hakikî gözle görme olduğunu söylemişlerdir."⁶⁷

es-Süyûtî, âlimlerin bu görmenin hakikî bir görme olup sadece Hz. Peygamber'e has olduğunu ve bunun da âdeten harikulâde bir hâdise olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Onun nakline göre âlimler bu görmenin gözle olmasının da câiz olduğunu bunun da yine âdeten harikulâde bir hâdise olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre karşı karşıya gelmeksizin her iki gözüyle de görebilir. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre âkten görmede yüz yüze gelme şartı aranmaz. Bundan dolayı da onlar ahirette Allah'ın görülmesinin câiz olduğuna hükmetmişlerdir.⁶⁸ Kadî İyâz da Hz. Peygamber'in önünü gördüğü gibi arkasını da gördüğünü ve hatta karanlıkta, tıpkı aydınlıkta gördüğü gibi gördüğünü, melekleri ve şeytanları bizzat gördüğünü, aradaki perde kalkıp Necâşî'nin cenazesini kıldırıldığını, Kureyş'e Beytü'l-Makdis'i anlatırken aradaki mesafe ve perdenin kaldırıldığını, mescidini yaparken Kâbe'nin olduğu gibi gösterildiğini ifade etmekte ve bütün bunların zahiri anlamda maddî gözle gördüğünü ifade etmektedir. Kadî İyâz, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin (Ehl-i hadis) görüşünün böyle olduğunu nakletmektedir. Ona göre bunların mükâşefe yoluyla olması söz konusu değildir. Zira bu rivayetlerin zahiri anlamı buna müsait değildir. Gözle görmesi inkânsız değildir. Çünkü bu, Peygamberlere verilen lütuflardır. Ona göre bu hüccetten (risaletini ispat için) ziyade bir lütuftur.⁶⁹

Burada "kîle" lafzıyla nakledilen görüşler de hadislerin anlaşılmasında beşerüstü peygamber tasavvurunun etkisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Denilmiştir ki Hz. Peygamber'in sırtında bir göz vardır, onunla o arkasını daima görmüştür. Bu bazılarını tatmin etmemiş olacaktır ki onlar da iki omuzu arasında iğne deliği büyüklüğünde iki gözü olduğunu, onlarla arkasını görebildiğini, elbisesinin veya bir başka şeyin o iki gözün görmesini engellemediğini ileri sürmüşlerdir. Başka bir yoruma göre ise ashâbın suretleri aynada yansıdığı gibi kibledeki duvara yansımakta, onların suretlerini orada görmekte ve hareketlerini müşahede etmektedir.⁷⁰ Görüldüğü gibi

66 Bünyamin Erul, *Hadislerin Anlaşılması Meselesi*, s. 2.

67 en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, IV, 149.

68 en-Nebhânî, *Hüccetullâh*, s. 680.

69 Kadî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 68-9.

70 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 613; es-Süyûtî, *el-Hasâis*, I, 105; el-Kastallânî, *el-Mevâhib*, II, 227; *İrşâdu's-sâir*, II, 65; İbnü'l-Mülakkın, *Ca'yetü's-sâil*, s. 272; el-Haydarî, *a.g.e.*, s. 348; en-Nebhânî, *a.g.e.*, s. 680. Bu görüşler "kîle" lafzıyla serdedilmiş olup nakli dayanakları mevcut

hadisçiler senedini sahih olarak kabul ettikleri bu hadisin metninin tabiat ve fizik kanunlarına uyup uymadığını araştırmak bir yana, bu tür olağanüstü olayları nübüvvetin alâmetleri olarak kabul etmektedirler. Böyle bir anlayışa sahip olmalarında beşerüstü peygamber tasavvurunun etkisi olduğu gibi, mevcut bütün delâil ve mucizelerin kabulüne imkân tanıyan nedensellik ilkesini reddetmelerinin de büyük rolü vardır. Çünkü bu ilkenin reddi, rivayetlerde varid olan bütün delâil ve mucizeleri kabule yol açmaktadır.

Örnek 3. Üçüncü örnek olarak ele alacağımız rivayet, Ehl-i hadis'in "nübüvvet mührü" diye nitelendirdiği Hz. Peygamber'in iki omzu arasında bulunan 'et beni'ni konu almaktadır. Onun iki omuzu arasındaki beni bizzat Hz. Peygamber'in ifadelerinde nübüvvet mührü olarak isimlendirdiğine dair bir bilgi mevcut değildir. Daha ziyade görgü tanıklarının adlandırması olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim el-Buhârî'de ve Müslim'de geçen rivayette Saib b. Yezîd şöyle nakleder: "Teyzem bir gün beni Hz. Peygamber'in yanına götürdü. 'Ya Resûlullah! Benim kız kardeşimin bu oğlu ayağından rahatsızdır.' dedi. Resûlullah başımı eliyle sıvazladı ve bana bereket duası etti. Sonra abdest aldı. Ben onun abdest suyundan içtim. Sonra sırtının arkasında durdum ve iki omuzu arasında çadırın büyük düğmeleri- yahut kuş yumurtası-gibi (zirru'l-hacele) nübüvvet mührünü gördüm."⁷¹ et-Tirmizî (279/892)'nin Câbir b. Semûre'nin anlatımına dayanarak verdiği bilgiye göre de Resûlullah'ın mührü iki omzu arasında güvercin yumurtası gibi kırmızı bir beze şeklindedir.⁷² İsnadı zayıf olan bir rivayete göre⁷³ Hz. Ali Hz. Peygamber'in hilyesinden bahsederken "İki omuzu arasında Nübüvvet mührü vardı ve o, peygamberlerin sonuncusu idi." demektedir.⁷⁴ Müslim'de geçen bir rivayette ise Abdullah b. Sercîs, Hz. Peygamber'i ziyareti esnasında omzundaki ridasını açınca kürek kemikleri arasında mührü (el-Hatem) gördüğünü ve onun yumru şeklinde olup etrafında benler olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Gördüğü gibi el-Buhârî, Müslim, et-Tirmizî ve Hz. Peygamber'in et beniyle ilgili rivayetleri eserlerinde nakleden diğer Ehl-i hadis'e mensup âlimlerin, söz konusu et benini nübüvvet mührü olarak kabul edip peygamberliğin alâmetlerinden biri olarak algıladık-

değildir.

71 el-Buhârî, 4 "Vudû", 40, (I, 56); 61 "Menâkıb" 22 (IV, 163); "Merdâ", 18; "De'âvât", 30; Müslim, 43 "Fedâil", 30, Hn: 111, (IV, 1823); et-Tirmizî, 50 "Menâkıb", 11, Hn: 3643, (V, 562); *eş-Şemâil*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfe, Beyrut 1993, ss. 42-46.

72 et-Tirmizî, 50 "Menâkıb", 11, Hn: 3643, (V, 562); *eş-Şemâil*, s. 43; Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, Daru sadr, Beyrut ts., I, 425; Müslim, 43 "Fedâil", 29, Hn: 109-110, (IV, 1823); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 95, 98, 107.

73 İsnadında Ömer b. Abdullah Mevlâ Gafere zayıfır ve çok irsal yapan biridir. Bkz. et-Tirmizî, *eş-Şemâil*, s. 32 (muhakkikin 8. dipnotu); et-Tirmizî de bu hadisin hasen-garip olduğunu ve isnadının muttasıl olmadığını ifade etmektedir. *es-Sünen*, 50 "Menâkıb", 8, Hn: 3658, (V, 559).

74 et-Tirmizî, 50 "Menâkıb", 8, Hn: 3638, (V, 559).

75 Müslim, 43 "Fedâil", 30, Hn: 112, (IV, 1823); İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 426; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 82, 83.

ları anlaşılmaktadır.⁷⁶ Örneğin, el-Buhârî et beninden bahseden hadislere bâb başlığı olarak "Nübüvvet mührü bâbı" adını vermiştir.⁷⁷ Bu başlık onun bu konudaki anlayışını yansıtmaktadır.

el-Kastallânî, Hâfız Moğoltay b. Kılıç el-Bekçerî'nin (762/1361) *ez-Zehru'l-bâsim* adlı eserinde Hz. Peygamber'in iki omuzu arasındaki bu 'et beni'nin delâil, hasâis, semâil ve tarih kaynaklarındaki mahiyeti konusunda ve bunların açıklamaları ile ilgili olarak detaylı bilgiler verildiğini ifade etmektedir. Hatta bu kaynaklardaki bazı rivayetlerde söz konusu 'et beni' ile ilgili şu ilginç bilgilere de yer verilmiştir: el-Hakîm et-Tirmizî (295/908) *Nevâdirü'l-usûl* adlı eserinde Hz. Peygamber'in et beninin güvercin yumurtası gibi olduğu, altında "Allah tektir, O'nun ortağı yoktur." üstünde de "dilediğin yere yönel, çünkü sen muzaffer olacaksın." şeklinde yazıldığını nakletmektedir. Ebû Abdullah el-Hâkim (405/1014)'in *Târîhu Nisâbü'l*'de ise et beninin üzerinde "Muhammed Resûlullah" yazısının olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁸ Ancak bunların hiçbirisi görgü şahidi olan sahâbîlere ait rivayetler olmayıp, onlar et beninin üzerinde yazı bulunduğu bahsetmemişlerdir.⁷⁹ el-Kastallânî'nin yorumuna göre Hz. Peygamber'e ait bu 'et beni' nübüvvetin alâmetlerindedir. O, bunu el-Hâkim'in *el-Müstedrek*'indeki Vehb b. Münebbih'in şu rivayetini delil getirmektedir: Vehb şöyle demiştir: "Allah Peygamber'ini ancak sağ elinde nübüvvet 'ben'leriyle gönderirken bizim Peygamberimizi de iki omuzu arasındaki nübüvvet 'beni'yle göndermiştir."⁸⁰ el-Kastallânî devamla şöyle der: Buna göre Hz. Peygamber'in (nübüvvet) mührü kalbinin hizasında iki omzu arasına konulmuştur ve bu, onun diğer peygamberlerden farklı bir hususiyetidir.⁸¹ en-Nevevî'nin (676/1277), Müslim şerhinde konumuzla ilgili bu rivayetlerin bulunduğu bâba "Nübüvvet mührünün ispatı, onun sıfatı ve vücudundaki yeri" şeklinde bir unvanı vermiş olması, bunu nübüvvetin alâmetlerinden saydığını göstermektedir.⁸² Keza İbn Hacer'in, Hz. Peygamber'in kürek kemikleri ortasında bulunan bu et parçasını nübüvvet mührü olarak kabul ettiği yaptığı değerlendirmelerden anlaşılmaktadır.⁸³ es-Süyûtî, *el-Hasâis*'inde Hz. Peygamber'in yaratılışındaki hasâis ve mucizelerin zikri bölümünde nübüvvet mührü diye tabir ettiği 'et beni' konusunda varid olan rivayetleri bir bir sıralamaktadır. Aslında bu başlık bile es-Süyûtî'nin Hz. Peygamber'in vücudundaki bu et parçasını mucizevî bir şekilde

76 Nübüvvet mührü ile ilgili rivayetlerin bir değerlendirmesi için bkz. Erdiñç Ahatlı, "Nübüvvet Mührü (Tarihî süreçteki algılanması ve anlamlandırılması)" *SÜİFD*, 3/2001 Adapazan, ss. 281-303.

77 el-Buhârî, 61 Menâkıb 22 (IV, 163).

78 el-Kastallânî, *el-Mevâhib*, I, 161-2; es-Süyûtî, *el-Hasâis*, I, 102.

79 Ali Yardım, *Peygamberimizin Semâil*, Damla Yayınevi, İstanbul 1997, s. 77-78; İbn Hacer bu tür haberlerin hiçbirinin sabit olmadığını belirtmektedir. Bkz. *Fethu'l-bârî*, VI, 563.

80 el-Hâkim en-Nisaburî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Beyrut ts., II, 577.

81 el-Kastallânî, *a.g.e*, I, 167; es-Süyûtî, *a.g.e*, I, 103.

82 en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, XV, 97.

83 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 561-563.

telâkki ettiğinin göstergesidir. es-Süyûti'nin naklettiği rivayetlerde Hz. Peygamber'in 'et beni' çeşitli şekillerde tarif edilmektedir. Bu et beninin nasıl bir şekle sahip olduğu râvilerin ifadelerinde farklılık arz etmektedir. Fakat bu lafızlar tek bir anlamı ihtiva etmektedir ki o da bunun bir et parçası olduğudur.⁸⁴ es-Süyûti, burada ilginç bazı rivayetlere yer vermiştir. Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in terkisine bindim ve ağzımı nübüvvet mührüne değdirdim. Bana hoş bir koku geldi." es-Süheyli (581/1185) ise et beninin sol omzunun üstünde olduğunu ve onun Hz. Peygamber'i şeytanın vesvesesinden koruduğunu, çünkü buranın şeytanın giriş yeri olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Ayrıca et beninin Hz. Peygamber'in doğumuyla birlikte mi yoksa sonradan mı meydana geldiği konusunda âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bazı âlimler bir kısım rivayetlere dayanarak bunun sonradan meydana geldiği ve vefatı anında da (yani nübüvvetin sona ermesiyle birlikte) yok olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Rivayete göre ashâbın bir kısmı Hz. Peygamber'in öldüğünü söylerken, diğer bir kısmı da ölmediğini söylemişlerdir. Esmâ bint Umeyyâ gelerek elini Hz. Peygamber'in iki omuzu arasına sokmuş ve şöyle demiştir: Resûlullah vefat etmiştir. Zira iki omuzu arasındaki mühür kaldırılmıştır."⁸⁶ Bu tür rivayetlere dayanılarak Hz. Peygamber'in ölümünden sonra kendisini son defa yıkayanların bu et benini bulamadıkları rivayet edilmiş ve bunun risalet mührü olduğuna inanılmıştır. Bu anlayışa göre ölümüyle nübüvvet son bulduğundan bu mühür geri alınmış olmaktadır. el-Kastallânî ve es-Süyûti, bu görüşe kail olan âlimlerdendir.⁸⁷ Bütün bu değerlendirmeler, Hz. Peygamber'in vücudundaki bir et parçasının nasıl olağanüstü, kutsal ve gizemli hâle getirildiğinin bir göstergesidir. Onun vücudundaki et beni nübüvvet mührü olarak isimlendirilip, peygamberliğin âlâmetlerinden kabul edilmiştir. Dolayısıyla Ehl-i hadis'e göre Hz. Peygamber'in iki kürek kemiği arasındaki bu et parçası doğuştan meydana gelmiş tabii bir ben değil, melekler tarafından onun peygamberliğinin kanıtı olmak üzere sonradan, âdeta bir mühür gibi mühürlenmek suretiyle oluşmuş mucizevî bir bendir.⁸⁸ Bu nedenle anılan benin doğuştan olduğunu bildiren haberler hep zayıf kabul edilmiş ve itimada şayan bulunmamıştır.⁸⁹

Ehl-i hadis'in Hz. Peygamber'in et beninin nübüvvet mührü olduğu şeklindeki ni-

84 es-Süyûti, *el-Hasâis*, I, 103; el-Kastallânî, *el-Mevâhib*, I, 164.

85 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 563.

86 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 272; el-Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, VII, 219.

87 Bu konudaki görüş ve rivayetler için bkz. es-Süyûti, *el-Hasâis*, I, 103; el-Kastallânî, *el-Mevâhib*, I, 166; *İrşâdu's-sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatü'l-meymeniyye, Mısır 1306, I, 266; Hz. Peygamber'in iki omuzu arasındaki et beninin vefatı sırasında yok olduğuna dair rivayet için bkz. es-Süyûti, *a.g.e*, II, 480.

88 Erdinç Ahatlı, a.g.m, s. 283; Krş. Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemâilî*, s. 74.

89 Erdinç Ahatlı, a.g.m, s. 283; Ahatlı'nın tespitine göre nübüvvet mührünün doğuştan olduğunu bildiren haberlerin zayıflığını ileri süren kaynaklar için bkz. İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eser*, II, 329 ("kile" ifadesiyle temriz sigasıyla); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 562; Süyûtî, *el-Hasâis*, I, 151; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, II, 70; Zürkanî, *Şerhu'l-Mevâhib*, I, 160; Ali el-Karî, *Cem'u'l-vesâil*, I, 70; Siddîk b. Hasen, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, IX, 75.

telendirmesi bizatihi Peygamber'in bir ifadesi olmayıp, rivayetlerdeki sahâbî râvilerin tasviri ve Ehl-i hadis'e mensup âlimlerin de bir kabulünden başka bir şey değildir. Bunu destekleyen şu rivayet, konumuz açısından önem arz etmektedir. Doğu Arabistan'ın Teymu'r-rebab kabilesine mensup Ebû Rimse et-Teymî İslâm'ı kabul etmek üzere Medine'ye gelmişti. Hekim olması dolayısıyla "Resûlullah'ın omzunda bulunan şey hekimlik yönünden güvercin yumurtası iriliğinde bir tümördür." diyerek tetkik etmeyi ve cerrahî bir ameliyatla bu tümörü almayı Hz. Peygamber'e teklifte bulunmuş ve ona şöyle demişti: "Ben tabibler ailesinden bir doktorum. Câhiliye döneminde babam da meşhur bir tabip idi. İki omuzun arasındaki tümörü bana göster, şayet çıkıntılı bir yumru (sala'a) şeklinde ise, onu keser ve ilaçla tedavi ederim." Hz. Peygamber bu cerrahî müdahaleye razı olmayıp "onun tabibi ancak Allah'tır." demiştir.⁹⁰ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in kendisinin bu tümörü nübüvvetle ilişkilendirdiğine dair bir ifadesi mevcut değildir. Ayrıca o dönemde Hz. Peygamber'in iki omzundaki bu et parçasının nübüvvetle ilişkisi olduğu bilinseydi, Ebû Rimse'nin Hz. Peygamber'e böyle bir teklif yapması mümkün olmazdı. En azından Hz. Peygamber'in bunun nübüvvet mührü olduğu ve buna cerrahî bir müdahalenin yapılamayacağını ifade etmesi gerekirdi. Bunun nübüvvet mührü diye algılanmasını, muhtemelen Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde ona olan aşırı sevgi ve yüceltmenin doğurduğu anlayışların birer yansıması olarak kabul etmek gerekir. Netice itibariyle Ehl-i hadis'in Hz. Peygamber'in normal bir uzvunu olağanüstü gösterip nübüvvetin alâmeti hâline getirmesini onların yukarıda izah ettiğimiz Allah, âlem ve insanüstü mucizevî güç ve özelliklere sahip peygamber tasavvurunda aramak gerekir. Onların bu anlayışı, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu olgular bilinmeden Ehl-i hadis'in sünnet ve hadisi anlama çabalarını kavramak mümkün değildir.

Sonuç

Ehl-i hadis'in beşerüstü peygamber tasavvuru, Allah ve âlem anlayışı onların sünnet/hadisleri doğru anlama ve yorumlamalarını olumsuz anlamda etkilemiştir. Bu nedendir ki, Ehl-i hadis, Hz. Peygamber'in normal beşerî bir davranışını veya fizikî-biyolojik bir vasfını son derece olağanüstü ve mucizevî bir şekilde anlayıp yorumlamıştır. Ehl-i hadis'in bu bakış açısı tarihî süreç içerisinde bir zihniyet ve dünya görüşü hâline gelip aklın ve bilginin hâkim olduğu yüzyılımızda bile İslâm toplumlarında egemen bir anlayış olarak kendini göstermektedir. Hz. Peygamber'in önünü gördüğü gibi arkasını da görmesinin mucizevî bir karaktere büründürülmesi ve vücudunda bulunan et beninin nübüvvetin alâmeti olarak yorumlanması ve Hz. Peygamber'in bir duasıyla güneşin geri döndürülmesi gibi örnekler, Ehl-i hadis'in bu anlamdaki bakış açısını yansıtmaktadır. Onların sünnet/hadisleri bu şekilde anlamaları, Hz.

90 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 426-7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 227-8.

Peygamber'in fizikî-biyolojik açıdan mucizevî, efsanevî ve mitolojik vasıflara sahip olduğu ve her zaman ve zeminde olağanüstü mucizeler gösterebilme özelliğinin kendisine Allah tarafından verildiği inancıdır. Bunun bir neticesi olarak Ehl-i hadis peygamberliğin dayandığı mucizelerin imkânını savunmak amacıyla nedenle sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi ve nedendeki gücü reddetmektedir. Dolayısıyla 'tahaddi' (meydan okuma) içermeyen ve mucize kabul edilen pek çok hâdiseyi ihtiva eden hadisler kolaylıkla sahih kabul edilmektedir ve bu hadislerdeki olağanüstü kabul edilen olayların gerçekliğine inanılmaktadır. Yukarıda örnek olarak verdiğimiz Hz. Ali için güneşin döndürülmesi (reddu şems) hadisesi ve verdiğimiz diğer örnekler bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Ehl-i hadis'in tarihî süreçte oluşturduğu Peygamber tasavvurunun sağlıklı bir anlayışı yansıtmadığı ve sünnet/hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında yetersiz kaldığı gerçeğini tespit etmek gerekir.

Sünnet ve hadislerin bu şekilde yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına yol açan beşerüstü peygamber tasavvurudur. Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere, söz konusu peygamber anlayışıyla sünnet ve hadislerin doğru anlaşılması mümkün görünmemektedir. Zira Kur'ân'daki peygamber tasavvuruyla Ehl-i hadis'in tarihî süreç içerisinde oluşturduğu beşerüstü peygamber tasavvuru arasında önemli ölçüde farklılıklar vardır. Kur'ân, peygamberlerin beşerî yönlerine büyük vurgu yapar ve onların hepsinin birer insan olduğunu açık bir şekilde belirtir.⁹¹ Onlar diğer insanlar gibi beşerî özelliklere de sahiptirler. Bütün insanlar gibi yerler içerler,⁹² sokakta dolaşırlar,⁹³ uyurlar, evlenirler, çoluk-çocuk sahibi olurlar, risalet görevinin dışında kalan konularda yanılırlar, unutulurlar; hastalanırlar, zalimlerin zulmüne maruz kalırlar, işkence görürler, ölürlər⁹⁴ ve hatta öldürülebilirler.⁹⁵ Kur'ân, pek çok yerde, Hz. Peygamber'in kendi gücüyle yerden pınarlar fışkırtmaya; gökten parçalar düşürmeye; hiçbir neden yokken hurma ve üzümlerden oluşan bir bahçeye sahip olmaya ve aralarından ırmaklar fışkırtmaya; (doğru söylediğine şahitlik etmeleri için) Allah'ı ve melekleri, insanların karşısına getirmeye; altından bir ev sahibi olmaya; göğe yükselmeye ve oradan okunacak bir kitap indirmeye muktedir, beşerüstü bir varlık olmadığını⁹⁶ vurgulamıştır. Allah, Hz. Peygamber'in mucize göstermesini ve müşriklerin bu konudaki isteklerini sürekli reddetmiştir. Nitekim bu isteklerin hemen arkasından Hz. Peygamber'in: "*Rabbimi tenzih ederim. Ben sadece beşer bir elçiyim.*"⁹⁷ şeklinde

91 el-İsrâ, 17/90-94; el-Kehf, 18/110; el-Furkân, 25/7,8; el-Fussilet, 41/6; İbrahim, 14/10,11; el-Enbiyâ, 21/3; el-Mü'minün, 23/24, 25, 33, 34, 47; eş-Şu'arâ, 26/154, 186; Yâsin, 36/15; et-Tegâbun, 84/6; Hüd, 11/27; el-Kamer, 54/24.

92 el-Enbiyâ, 21/7, 8.

93 el-Furkân, 25/7,8; el-Mü'minün, 23/33, 34.

94 Enbiyâ, 21/34, 35; el-Ankebût, 29/57; ez-Zümer, 39/30; Müslim, 43 "Fedâil", 29, Hn: 109, (IV, 1823).

95 Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Fecr Yay., Ankara 1986, s. 132.

96 el-İsrâ, 17/90-93.

97 el-İsrâ, 17/93.

bir ifade kullanması, söylediğimiz hususu doğrulamaktadır. Görüldüğü gibi, Mekke müşriklerinin mucize istekleri, Kur'ân tarafından sürekli olarak olumsuzlanmış ve onların dikkatleri vahyedilen Kur'ân'a yöneltilmiştir.⁹⁸ Mucize gönderilse bile inanmayacakları özellikle belirtilmiştir.⁹⁹ Allah, mucize vermek yerine, inanan insanlar için rahmet ve öğüt bulunması nedeniyle ya Kitab'ın kendilerine yeterli olduğunu,¹⁰⁰ ya da önceki milletlere gönderilen kitaplarda mevcut olan delillerin¹⁰¹ onlara kâfi geleceğini ileri sürmektedir. Kur'ân olayı daha ileri bir boyuta taşıyıp, müşrik Arapların ileri gelen liderlerine mucize gösterilse de inanmayacaklarını,¹⁰² örneğin, melekler kendilerine indirilmiş olsa; ölümlerle konuşmuş olsalar;¹⁰³ onlara gökten bir kapı açıl- sa;¹⁰⁴ kâğıt üzerine yazılı bir kitap indirilse ve onu elleriyle tutmuş olsalar¹⁰⁵ yine de onların, "Bu apaçık bir büyüden başka bir şey değildir, herhâlde gözlerimiz döndürül- dü, biz büyülenmiş bir topluluğuz."¹⁰⁶ diyeceklerini haber vermektedir. Kur'ân, Hz. Peygamber'in kendiliğinden ne bir zarar ne de fayda verebilecek bir güce sahip oldu- ğunu¹⁰⁷ kendisini Allah'ın azabından hiç kimsenin kurtaramayacağını ve O'ndan başka sığınacak kimse de bulamadığını;¹⁰⁸ Allah'tan başka hiç kimseye dua edileme- yeceğini¹⁰⁹ açık ve net bir biçimde ortaya koymaktadır. O hâlde burada teklif olarak ileri sürülmesi gereken husus şudur: Tarihî süreç içerisinde Ehl-i hadis'in etkisinde oluşmuş olan peygamber tasavvuru yerine Kur'ân ve sahih sünnet/hadisler ışığında Kur'ân merkezli peygamber tasavvurunun oluşturulması elzemdir. Zira her alanda olduğu gibi peygamber tasavvurumuzda da daha ilk asırlarda Kur'ân'dan bir kopuş yaşanmıştır. Bu konuda Kur'ân'a ve ona uygun Hz. Peygamber'in sîretine dönüş kaçınılmazdır. Bu tasavvur bünyesinde üç önemli unsur barındırmalıdır. Birincisi, bu tasavvurda Hz. Peygamber'in olağanüstü özelliği olarak vahiy alan bir elçi olması dışında¹¹⁰ mucizevî, efsanevî ve mitolojik niteliklerden arındırılmış olmasıdır. Çünkü bizzat Kur'ân bir yandan Hz. Peygamber'in insan olduğunu vurgularken, diğer yan- dan müşriklerin ondan mucize taleplerini kesin bir dille reddetmektedir.¹¹¹ İkinci

98 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, II, 572, 71. dipnot.

99 el-İsrâ, 17/59; el-En'âm, 6/7; el-Hicr, 15/14, 15; el-Enbiyâ, 21/5, 6; Yûnus, 10/96, 97; Ra'd, 13/31; Şu'arâ, 26/198, 199; Ankebût, 29/50, 51.

100 Ankebût, 29/50, 51.

101 Tâhâ, 20/133.

102 el-En'âm, 6/109.

103 el-En'âm, 6/111.

104 el-Hicr, 15/14, 15.

105 el-En'âm, 6/7.

106 el-Hicr, 15/14, 15; el-En'am, 6/7.

107 el-Cin, 72/20, 21; Yûnus, 10/4.

108 el-Cin, 72/22.

109 Yûnus, 10/106; eş-Şu'arâ, 26/213; el-Kasas, 28/88.

110 el-Bakara, 2/159; Âl-i İmrân, 3/164; en-Nahl, 16/43; el-İsrâ, 17/93; el-Kehf, 18/110; el-Enbiyâ, 21/7, 107; el-Furkân, 25/7; el-Ahzâb, 33/21, 40; Fussilet, 41/6.

111 İsrâ, 17/59; el-En'âm 6/7; el-Hicr 15/14, 15; el-Enbiyâ, 21/5, 6; Yûnus, 10/96, 97; er-Ra'd, 13/31; eş-Şu'arâ, 26/198, 199; el-Ankebût, 29/50, 51.

önemli husus da Peygamber tasavvurumuzda diğer bütün varlıkların bağlı olduğu gibi Hz. Peygamber'in de tabii ve sosyal yasalara (sünnetullah) bağlı olduğunun kabul edilmesidir. Bir üçüncü önemli husus da sünnetin/hadislerin bir kısmı vahiy temelli olmakla beraber tamamının vahiy kaynaklı olmadığı gerçeğinin göz önünde bulundurulmasıdır. Bu üç önemli nokta yeni oluşturacağımız Peygamber tasavvurunun temel nirengi noktalarını teşkil etmelidir. Önerilen Kur'an merkezli peygamber tasavvurunun daha da geliştirilerek sistemli hâle getirilmesi ve bununla İslâm dünyasında bir zihniyet ve dünya görüşünün oluşturulması son derece önemli bir husustur. Kanaatimizce ancak böyle bir bakış açısıyla sünnet/hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması mümkün olabilir.