

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2018 sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

Hadis Yorumunun Sınırları

Bünyamin ERUL*

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunma gayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, şerh, yorum, metin

Limits of the Hadith Interpretation

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early ages and continue with commentaries of the fundamental hadith sources. It is obvious that such studies written on different times and places contribute to multi-dimensional hadith interpretations. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic by critically reviewing studies of famous hadith commentaries. It is aimed to trace commentators' style and methodology by various important cases. It can be seen that commentators, time to time, force the limits of interpretation by pointing fewer probable cases, repeating former commentators or not commenting on the real issue; instead of, preferring detailed investigation on problematic

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, berul@ankara.edu.tr.

cases. In this article, the problems of commenting tradition are held and some solutions to them are presented.

Keywords: Hadith, Commentary, Interpretation, Text

Giriş

Müslüman birey ve toplum için Kur'an ile birlikte belirleyici en önemli rehber olan Allah Rasulü'nün hadis ve sünnetlerinin anlaşılması ve yorumlanması, ilk muhataplar olan sahabeyle birlikte başlamıştır. Sahabe-i Kiram, dinleme-izleme, anlama-anlatma ve nakletme esnasında, hadis ve sünnetlere bir şekilde yorum getirmiştir. Daha sonra rivayetlerin nakli, tedvini ve tasnifi yapılırken gerek atılan bab başlıkları, gerekse metnin içinde ya da sonunda karşımıza çıkan kısa açıklamalar, hadis şerhlerinin ilk örneklerini oluşturur. Ardından garîbu'l-hadis, muhtelifu'l-hadis, müşkilu'l-hadis ve fıkhu'l-hadis gibi farklı dallar şeklinde gelişmeye başlayan hadis yorumu, Hattâbî ve sonrasındaki şarihlerin ortaya koydukları müstakil eserlerle ayrı bir ilim dalı haline gelmiş ve gelişmiştir.

Bu yazıda, klasik dönemdeki meşhur şerhlerden hareketle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulacaktır. Şarihler, ele aldığı metni yorumlarken nelere dikkat etmektedirler? Rivayet metnini izah ve şerh sadedinde onların temel yaklaşımları nelerdir? Metin karşısında sâbiteleri, yorum esnasında esas aldıkları kriterleri ya da temel ilkeleri neler olmuştur? Yorum yapılırken başta Kur'an ayetleri olmak üzere, Arapça dil kuralları, Arap selîkası, dil ve üslubu, Arapçadaki edebî sanatlar ve kullanımlar, akl-ı selimin, mantık ve muhakemenin verileri ne kadar belirleyici olmaktadır? Bu konuda şerhi yapılan hadis eserinin karizması, musannifin otoritesi, isnad veya rivayetin sıhhati, şarihin mezhebi vb. hususların belirleyiciliği söz konusu mudur? Rivayet metinlerinde karşılaşılan müşkilatı izah esnasında, çelişkileri uzlaştırma adına şarihin ortaya koyduğu açıklamalarda, zikrettiği ihtimallerde tutarlılık ilkesi ne denli işletilmektedir? Metinde herhangi bir ipucu olmadığı halde, sırf metni, muhtevayı kurtarma ya da kısmen de olsa onu makul ve makbul hale getirebilmek için, şarihin bu noktadaki yetkileri ve sınırları neler olmalıdır? Diğer bir ifade ile şarih, hayal gücünü zorlayarak, aklına veya hatırına gelen her ihtimali şerhçilik diye sıralayabilir mi? Kur'an'ın sarîh ayetlerini, ittifakla kabul gören Arapça dil kurallarını, akıl, mantık ve muhakemeyi göz ardı edebilir mi? Metinlerde görülen çelişkileri telif, tevil ve cem etmek üzere, peş peşe birçok ihtimalleri sıralaması şerhçilik midir?

Yine rivayet metinlerini izah ederken lafız ile mana arasında şarihin yeri, tavrı ve konumu nedir? Lafız ile mana ikileminde şarih hangisini önceleyecektir? Lafzı ve zahiri kurtarma adına manayı ihmal eden bir tavır mı? Yoksa manayı esas alan, muhtevayı önceleyen bir tutum mu?

Bir başka husus, rivayetlerdeki çeşitli problemler karşısında şarihin tavrı ne olmalıdır? Şerhlerimizde bu konuda iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır: Bazen

oldukça bariz bir problem görmezlikten gelinerek geçiştirilmektedir. Bazen de problemi izale edebilme saikiyle serdedilen birçok malumat ve rivayet, yeni problemlere, soru ve sorunlara yol açabilmektedir. Bu noktada şarihin görevi susmak mıdır? Veya o probleme ilişkin ileri sürülmüş itirazları ve eleştirileri cevaplama arzusuyla savunmak mıdır? Yoksa, gerçekten ortada belli bir problem varsa, bu işkâli yeterince izah ve tahlil ederek belli bir çözüme kavuşturmak mıdır?

İşte bu makalede birkaç hadis metninden hareketle hadis yorumunun sınırları, lafza bağlılık, çelişkilere yaklaşım, teslimiyetçi tavır, savunma güdüsünün yol açtığı çıkmazlar ve problemleri görmezlikten gelme gibi şerhçiliğin bazı problemleri ele alınacaktır.

Burada peşinen belirtelim ki, şarihlerimizin metinlerdeki kelimeler üzerine yaptıkları dil ve gramer tahlilleri, garib kelimelerin izahı, nüsha farklarına ve o konudaki farklı rivayetlere işaret etme, günümüze kadar gelemeyen çeşitli kaynaklardan yararlanma, kendi dönemleri ve öncekilerin anlayışlarını yansıtmaya, geçmişteki tartışmaları aktarma, hadislerden fevâid, kavâid ve hükümler çıkarma, ricâl bilgisi, rivayetin o kitabın farklı bölümlerindeki versiyonlarına atıfta bulunma, rivayetle ilgili sebep-i vürûd, bağlam vb. çeşitli bilgileri aktarma gibi birçok önemli hizmeti yerine getirdikleri herkesin malumudur. Yorumladıkları rivayet hakkında elde ettikleri malumatı, sıhhati ne olursa olsun ilişkili gördükleri birçok rivayeti nakleden hadis şerhleri, adeta bir arşiv veya bilgi bankası gibidirler. Bu durum, adeta modern çalışmalarda elde edilen bilgi fişlerinin, yeterli yorum, analiz ve değerlendirme yapmaksızın belli başlıklar altında sıralanmasına benzemektedir. Konu ile ilgili malumata ulaştırması bakımından bu verilerin de faydası inkar edilemez ise de, bu tutumun, gerçek anlamda "hadis yorumu" olup olmadığını yahut hadis yorumunu ne denli karşıladığını da sorgulamamız gerekmektedir.

Bu makalede ele alınan örnekler, hadis şerhçiliğinin bazı problemlerine dikkat çekmek üzere konuyu işlemede daha çarpıcı oldukları için tercih edilmiştir.

Örnek I.

Hazrec Kabilesi'nin reisi ve münafıkların başı olan Abdullah b. Ubeyy b. Selûl hicretin 9. yılında ölmüş, Hz. Peygamber onun cenaze namazını kılmak isteyince Hz. Ömer'in sert itirazlarıyla karşılaşmıştı. Bu konudaki rivayetlerde farklı anlatımlar bulunmaktadır:

1. Ömer b. el-Hattâb (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy b. Selûl öldüğü zaman, onun cenaze namazını kıldırması için Rasûlullah (s) çağırıldı. Rasûlullah namaza kalkışınca ben derhal yanına vardım ve: "Yâ Rasûlallah! Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını mı kılacaksın? Hâlbuki o, şu şu günlerde şöyle şöyle demişti!" diyerek, Rasûlullah hakkındaki çirkin sözlerini teker teker sayıyordum ki Rasûlullah gülümsedi ve: "Geri çekil ey Ömer!" buyurdu. Ben sözü uzatınca:

إني خيرت فاخترت لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها

"Ben muhayyer bırakıldım ve istiğfar etmeyi tercih ettim. Eğer ben yetmişten fazla istiğfar ettiğim takdirde ona mağfiret edileceğini bilseydim, muhakkak fazlasını dilerdim" buyurdu.

Ömer dedi ki: "Akabinde Rasûlullah, Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını kıldı, sonra döndü. Ancak çok geçmeden Berâe Sûresi'nden şu iki âyet indi: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."*¹

Ömer: "Ben daha sonra Rasûlullah'a karşı olan o günkü cür'etimden dolayı hayret ettim, halbuki Allah ve Rasûlü en bilendir", demiştir.²

2. İbn Ömer (r) şöyle demiştir: "Abdullah b. Ubeyy b. Selûl vefat edince, oğlu Abdullah, Rasûlullah'a (s) geldi. Rasûlullah da ona kendi gömleğini verdi ve bununla kefenlemesini emretti. Sonra da onun cenaze namazını kıldırılmaya kalktı. Bu esnada Ömer b. el-Hattâb, Rasûlullah'ın elbisesinden tuttu ve "Bu bir münafık iken ve Allah seni onlar için mağfiret dilemekten nehyetmiş olduğu hâlde, sen bu adamın cenaze namazını mı kıldıracaksın?!" dedi. Rasûlullah (s):

إنما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيده على السبعين

"Allah beni muhayyer kıldı: *"Onlar için ister istiğfar dile ister istiğfar dileme. Onlar için yetmiş kere istiğfar dilesen de Allah onlara asla mağfiret etmeyecektir"* buyurdu. Ben de yetmişten fazla dileyeceğim" diye cevap verdi. Ömer: "(Ama) o münafıktır!" dedi.

Râvî dedi ki: "Rasûlullah onun cenaze namazını kıldırdı. Az sonra Allah: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."* ayetini³ indirdi."⁴

Buhârî'nin naklettiği diğer versiyondaki ifade ise:

إنما خيرني الله - أو أخبرني - فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال سأزيده على سبعين

"Allah beni muhayyer bıraktı" veya "Bana haber verdi ki" şeklinde geçmektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1449), diğer rivayetlerde bu şekkin olmadığını ve "hayyeranî" şeklinde geldiğini belirtirse de⁵ ravilerin bu tereddüdü bizim için önem arz etmektedir.

¹ Tevbe, 9/84.

² Buhârî, Cenâiz, 84; Tefsîr 9/12; Nesâî, Cenâiz 69; Ahmed, Musned, I. 16.

³ Tevbe, 9/84.

⁴ Buhârî, Tefsîr, 9/13; Muslim, Fedâilu's-Sahâbe, 25, Munâfikîn, 3.

⁵ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.

3. Abdullah b. Ubey öldüğü zaman oğlu Abdullah, Peygamber'e geldi ve "Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana ver de babamı onunla kefenleyeyim; namazını da sen kıldır ve onun için mağfiret isteyiver," dedi. Peygamber (s), Abdullah'a kendi gömleğini verdi ve: "Cenaze hazırlanınca bana haber ver de namazını kılayım" buyurdu. Müteakiben Abdullah cenazenin hazırlandığını Peygamber'e bildirdi. Peygamber onun cenaze namazını kıldırmaya davrandığında Ömer (r) Peygamber'in elbisesinden çekerek: "(Yâ Rasûlallah!) Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. Peygamber (s):

أنا بين خيرتين قال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم

"Ben iki tercih arasında serbestim (yani onun için istiğfar dileyip dilememekte muhayyerim). Allah: "Onlar için ister istiğfar dile ister dileme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi dilesen, Allah onları asla bağışlamayacaktır"⁶ buyurdu" diye cevap verdi. Ve Rasûlullah, Abdullah ibn Ubeyy'in cenaze namazını kıldı. Bunun üzerine: "Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."⁷ ayeti indi.⁸

Buhârî'nin Sadaka adlı şeyhinden naklettiği diğer rivayetinde ise "Ben iki tercih arasında serbestim" ifadesi bulunmamaktadır:

Abdullah b. Ömer (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy vefat ettiği zaman oğlu Abdullah, Rasûlullah'a geldi ve:

"Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana versen de babamı onun içine kefenlesem, namazını da kılsanız ve onun için Allah'tan mağfiret isteyerseniz?!" dedi. Rasûlullah, Abdullah'a gömleğini verdi ve ona:

"Cenaze hazırlandığı zaman bize bildirin" buyurdu. Abdullah babasının cenazesini hazırlayınca bunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da onun cenaze namazını kıldırmak için gitti. Namazını kıldıracağı sırada Ömer, Rasûlullah'ın elbisesini çekerek:

"Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. O da:

Yüce Allah "Onlar için ister istiğfar et ister etme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi etsen yine Allah kendilerini asla mağfiret etmeyecektir..."⁹ buyurdu, dedi. Bunun üzerine: "Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."¹⁰ âyeti

⁶ Tevbe, 9/80.

⁷ Tevbe, 9/84.

⁸ Buhârî, Cenâiz, 22; Tirmizî, Tefsir, 9/13; Cenâiz 40; İbn Mâce, Cenâiz 31; Ahmed, Musned, II. 18.

⁹ Tevbe, 9/80.

¹⁰ Tevbe, 9/84.

indi. Bu âyetten sonra artık Rasûlullah, ölen münafıkların cenaze namazını kaldırmayı terk etti.¹¹

Bu rivayetlerin şarihlerce nasıl anlaşıldığına geçmezden evvel, konuyla ilgili iki grup ayeti hatırlamamız gerekmektedir:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَفْضُلُوا بِنَفْسِهِمْ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَعْلَمُونَ
يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَعْلَمُونَ

“Onlar için, başışlanma dilesen de dilemesen de birdir; Allah onları başışlamayacaktır. Doğrusu Allah, yoldan çıkmış milleti doğru yola erdirtmez. Bunlar: “Allah’ın Peygamberinin yanında bulunanlara bir şey vermeyin de dağılıp gitsinler!” diyen kimselerdir. Oysa göklerin ve yerin hazineleri Allah’ındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği anlamazlar. “Eğer bu savaştan Medine’ye dönersek, şerefli kimseler alçakları and olsun ki, oradan çıkaracaktır” diyorlardı. Oysa, şeref Allah’ın, Peygamberinin ve inananlarındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği bilmezler.”¹²

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا
يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

“Onların ister başışlanmasını dile, ister dileme! Onlara yetmiş defa başışlanma dilesen Allah onları başışlamayacaktır. Bu, Allah’ı ve Peygamberini inkar etmelerinden ötürüdür. Allah fasık topluluğu doğru yola erdirtmez.”

“Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah’ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler.”¹³

Yukarıdaki ayetlerden ve rivayetlerden sonra şu soruları sormamız yerinde olacaktır:

1. Ayetlerdeki “sevâun” ile “ev” ifadelerinden sonra buradan muhayyerlik anlaşılabilir mi?
2. “Yetmiş kere dilesen” ifadesinden “yetmişten fazlası” anlaşılabilir mi?

¹¹ Buhârî, Libâs, 8.

¹² Münâfikûn, 63/6-8.

¹³ Tevbe, 9/80, 84.

3. “*Fe len yağfirallâhu lehum*” ifadesinden sonra hala onların bağışlanma imkan ve ihtimali kalır mı?

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasûlullah’tan daha iyi anlayabilir mi?

5. Rivayetlere göre Hz. Peygamber’in bu ifadeleri dile getirdiği kesin midir? Bu ifadeler, ravilerin yorumu ya da tasarrufu olamaz mı?

6. Rivayetlere göre Hz. Peygamber’in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?

7. Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?

1. *Ayetlerdeki “sevâun” ile “ev” ifadelerinden muhayyerlik anlaşılabilir mi?*

Tevbe Suresi’ndeki ayetlerin tefsirinde Kurtubî (ö. 671/1273), alimlerin bu ayetlerin tevtilinde ihtilaf ettiklerine dikkat çeker. Onlardan bir kısmına göre bu ayetlerdeki “*len yağfirallâhu lehum*” ile “*seb’ine merraten*” ifadeleri ümitsizlik (ye’s) ifade eder. Öte yandan Urve (ö. 94/713), el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) gibi bir grup alim ise Hz. Peygamber’in “Ben muhayyer bırakıldım ve tercih ettim” ifadesinden hareketle bunun tahyir ifade ettiği görüşündedirler.¹⁴

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise “*sevâun aleyhim*” tabiri ile istiğfarın varlığı ve yokluğu, onların istiğfara yaklaşmalarından dolayı eşittir” demektedir. Veya Peygamber istiğfar dilese bile, “Allah onları affetmez” demektir.”¹⁵

Hadis şerhlerimize gelince, araştırabildiğimiz kadarıyla onlar isnadların sahih olması ve muteber kaynaklarda yer alması sebebiyle “Hz. Peygamber nasıl olur da bu ayetlerden muhayyerlik çıkarabilir?” şeklinde bir problem görmemişlerdir.

2. *“Yetmiş kere dilesen” ifadesinden “yetmişten fazlası” anlaşılabilir mi?*

(Naslardaki) sayıların belli bir rakam olarak anlaşılmasını savunanlar, bu kıssaya sarılmışlardır. Hz. Peygamber yetmişten fazla istiğfar dilemeyi, yetmişten farklı anlamış ve “Ben de yetmişten fazla dileyeyeğim” buyurmuştur. Sayıların böyle anlaşılmasına karşı çıkanlar ise, kıssanın devamı ile cevap vermişler ve bunun delili çürütemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü şayet “*seb’in*” ile kastedilenin mübalağa (çokluk ifadesi) olduğu yolunda bir delil bulunmasaydı, sayı olarak anlayıp istidlal devam ederdi.¹⁶

İbn Hacer “Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeyeğim” ifadesinin -fazlasının hükmünün de aynı olmasına rağmen- problem oluşturduğunu belirtir. Müteahhirûndan bazıları “Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeyeğim” ifadesinin onun aşiretinin kalplerini kazanmaya yönelik olduğunu, yoksa fazla istiğfar

¹⁴ Kurtubî, el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kurân, X. 321.

¹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, II. 221.

¹⁶ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, VIII. 336.

dilediğinde başlanacağına dair olmadığını, nitekim diğer rivayette “Şayet yetmişten fazla istiğfar dilediğimde başlanacağını bilseydim artırırdım” dediğini ifade ederler. Fakat “Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeyceğim” ifadesi sabittir ve O’nun vaadi de doğrudur. Özellikle de “*le ezîdenne*” sözü te’kid için mübalağa siygasıyla söylenmiştir. Bazıları ise şöyle cevap vermiştir: O, bunu, durumu dikkate alarak böyle yapmıştır. Çünkü ayet gelmezden evvel fazla istiğfar ile başlanmanın cevazı sabitti... İbn Hacer, bu cevabı güzel görmektedir.¹⁷

3. Hz. Peygamber’in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?

İbn Hacer, Hz. Peygamber’in o münafığın cenaze namazını kılmasını, zahirle hükmetmesi, onun oğluna olan ikramı, kavmine yakınlık göstermesi ve onların mefsetetini defetme arzusu gibi hususlarla açıklar. Nitekim İslam’ın ilk günlerinde müşriklerin eziyetlerine sabretmekle emrolunan Allah Rasulü, onlarla savaşmakla emrolunduktan sonra da İslam’a yakınlaştırma arzusuyla zahiren Müslüman olduklarını söyleyenlere karşı affetme tutumuna devam etmiş ve bunu halkın “Muhammed ashabını öldürüyor!” dememesi için yapmıştı... Hz. Peygamber’in onun cenaze namazını kılması da münafıklara namaz kılmaktan nehyedilmesinden önceydi.¹⁸

Hattâbî, (ö. 388/998) bu cenaze namazını, Hz. Peygamber’in bir şekilde dinle ilgisi olanlara olan şefkatine, salih bir kimse olan oğlunun kalbini hoş etme, Hazrec’in başkanı olması sebebiyle o kavmin gönlünü kazanma arzusuna bağlar ve şöyle der: “Eğer Hz. Peygamber, onun oğlunun talebini yerine getirmeseydi ve açıkça yasak gelmezden evvel cenaze namazını terk etseydi, bu, o oğula yönelik sövgü, kavmi için de utanç vesilesi olacaktı ve Allah Rasulü burada yasaklanıncaya kadar iki durumdan siyaseten en iyi olanıyla amel etti.”¹⁹

İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451), İbn Ömer hadislerindeki “Gömleğini ver de kefen yapayım” ifadesi ile, Muslim’deki Câbir b. Abdullah hadisinde yer alan “Onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi”²⁰ ifadesi arasındaki çelişki üzerinde durur ve bunu şöyle cem eder:

فأعطاه أي أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً لتحقق وقوعها

“Buradaki “*a’tâhu*” ifadesi, “ona bununla iyilik etti” demektir ve verdiği söz gerçekleşeceği için onu mecazen “atiye = verme” kelimesiyle ifade etmiştir. İbnu’l-

¹⁷ A.g.e., VIII. 338.

¹⁸ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, VIII. 336.

¹⁹ A.g.e., a. y.

²⁰ Peygamber (s) Abdullah h. Übeyy’in kabrine geldi ve onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi. Ama Allah bilir. Muslim, Munâfikîn 2; Abdurrazzak, Musannef, VI. 40.

Cevzî (ö. 597/1201) ise, bu müşkili, ona iki gömlek vermiş olabileceği ile gidermeye çalışmıştır.²¹

İlginçtir, İbn Hacer bu noktada gömleğin giydirilmesine yoğunlaşırken, onun kabrinden çıkartıldığını ifade eden, dolayısıyla Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kıldığına dair hiçbir işaret olmayan, gömüldüğüne göre kılmadığını ortaya koyan Câbir hadisi ile cenaze namazını kıldığını ifade eden rivayetler arasındaki asıl çelişkiden hiç söz etmez. Oysa İmam Tahâvî (ö. 321/933), Câbir rivayetini O'nun namaz kılmadığına dair bir delil olarak zikreder.²²

Rivayetlerin sahih oluşundan hareketle, Hz. Peygamber'in İbn Ubeyy'in cenaze namazını kıldığını kabul edenler ise, ilgili ayetin muhayyerlik şeklinde anlaşılabilirliğini savunurken, namaz kılış sebebini de, Hz. Peygamber'in onun zahiren İslam'ı izharına itibar ettiğini, iyi bir Müslüman olan oğlu Abdullah'ın gönlünü almak istediğini, reislerini yitiren Hazrec'e karşı bir yakınlık kurmayı arzulayıp, ayrıca onlardan gelebilecek mefsedetleri defetme siyasetini güttüğünü ileri sürmüşlerdir.²³

Kanaatimizce Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in itirazlarına rağmen çeşitli mülahaza ve maslahat gereği, siyaseten İbn Ubeyy'in cenaze namazını kılmak istemiş, ancak Yüce Allah'ın münafıklarla ilgili olarak indirdiği ve yeni bir dönemi başlatan ve yeni bir politika belirleyen Tevbe Suresi, 73-84 ayetleri uyarınca onun cenaze namazını kılmamıştır.²⁴ Nitekim bazı rivayetlerde de namazını kıldırıldığı tasrih edilmemiştir.²⁵

Ehl-i Hadis'ten bazıları ise, Hz. Peygamber'in cenaze namazını kıldırması sebebiyle Abdullah b. Ubeyy'in Müslümanlığının sahih olduğuna meyletmişler ve buna ters düşen, açıkça onun hakkında varid olan ayet ve hadisleri göz ardı etmişlerdir.

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasulullah'tan daha iyi anlayabilir mi?

İbn Hacer'e göre sanki Hz. Ömer, bu ayetten Arap lisanında egemen olan anlayışa göre "ev" harfinin tahyir değil, tesviye ifade ettiğini, yani istiğfar dileme ile dilememenin eşit olduğunu anlamıştır. Yine Hz. Ömer "seb'ine merraten" ifadesini de mübalağa olarak almış, buradan belirli bir sayı olarak 70 değil, aksine ne kadar çok istiğfar dilenirse dilensin onların bağışlanmayacağını anlamıştır. O, dinî

²¹ Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 54; Fethu'l-Bârî, III. 139.

²² Tahâvî, Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 75.

²³ Bkz: İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 186-190.

²⁴ Benzer bir mutalaa için bkz: Mevdûdî, *Tefhîm*, II. 258.

²⁵ Buhârî, Cenâiz 78, II. 95; Muslim, Munâfikîn 2, III. 2140; Nesâî, Cenâiz 92, IV. 84; Ahmed, III. 371. Bu hususta Hz. Peygamberin, ganimetten aşırın, intihar eden ve borçlu ölen Müslümanların da namazını kılmadığını belirterek, münafıkların reisinin namazını kılmış olamayacağını söyleyen Tahâvî'nin zikrettiği rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz: Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 74-81.

salâbeti ve kafirlere ve münafıklara karşı olan sertliği sebebiyle, (ayetteki) sözün zahirine de hamledilebileceğine iltifat etmemiştir.²⁶

Hiz. Ömer'in Peygamberimize münafıkların cenaze namazını kılmasının yasaklandığını söylemesini kimi, bazı ravilerin vehmi olarak görürken, kimi de Hiz. Ömer'in özel bir yasağa muttali olmasıyla izah etmiştir. Kurtubî, bunun ilham kabilinden Ömer'in hatırına gelmiş olabileceği veya muhtemelen onun bunu, "Peygamber'e ve inananlara müşrikler için istiğfar dilemeleri yakışmaz!"²⁷ ayetinden anladığı görüşündedir. İbn Hacer de Kurtubî'nin bu görüşünü daha uygun görmektedir.²⁸

Nitekim Zemahşerî şu soruyu sorar ve kendisi cevaplandırır: "(Ayetteki bu) sayıdan "istiğfar çoğaltılsa da verilmeyeceği" kastedildiği nasıl oldu da insanların en fasîhi ve söz üsluplarından ve temsillerinden en fazla haberdar olan (Hz. Peygamber'e) gizli kaldı?" dersin ben şöyle derim: "Bu ona gizli kalmadı ama bu yaptıkları ve söyledikleri O'nun gönderildiği kimselere karşı ne denli merhametli ve şefkatli olduğunu göstermek içindi." İbn Hacer, bu cevaptan hoşnut değildir.²⁹

İbnu'l-Muneyyir (ö. 683/1284) ve başkaları ise onun bu görüşünü şöyle eleştirirler: "Onun dediğinin Rasulullah'a nispeti caiz değildir. Çünkü Allah kafirleri bağışlamayacağını haber vermiştir. Onlar bağışlanmayacağına göre, onlar için mağfiret talep etmek de imkansızdır. İmkansız olan bir şeyi talep de Hiz. Peygamber'den vaki olmaz."

Kimisi de şöyle demiştir: "Müşrik olarak ölenlere istiğfar yasağı, Müslümanlığı izhar edenlere de istiğfarın yasak olmasını gerektirmez. Çünkü itikadının sahih olması ihtimali vardır." İbn Hacer bu cevabı da iyi bulmaktadır.³⁰

5. Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?

Bu rivayetler, Buhârî ve Muslim gibi sahih kaynaklarımızda da mevcut olmasına rağmen, özellikle Hiz. Peygamber'in Tevbe Sûresi, 80. ayetten bu şekilde muhayyerlik anlamı çıkarmış olamayacağı, dolayısıyla bu ayete dayanarak İbn Ubey'in cenaze namazını kılmış olamayacağı noktalarından hareketle birçok alim tarafından eleştirilmiştir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî (ö. 402/1012), Bakıllânî (ö. 403/1013), İmamü'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), ve Kuşeyrî (465/1072) gibi alimler bu rivayetleri sahih görmezken,³¹

²⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 335.

²⁷ Tevbe, 9/113.

²⁸ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 334.

²⁹ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339; Mubârekfûrî bunu, Tuhfetu'l-Ahvezi' de aynen nakletmektedir. Bkz: VIII. 395

³⁰ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339.

³¹ Bkz: İbn Hacer, a.g.e., VIII. 189; Kurtubî, Ahkâmu'l-Kur'an, VIII. 219; Zemahşerî, Keşşâf, II. 164; Merâğî, Ahmed Mustafa, Tefsîru'l-Merâğî, Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX), X. 176

Tahâvî (ö. 321/933) de İbn Abbas rivayetinin lafızları itibarıyla daha uygun olduğu, ancak Hz. Peygamber'in cenaze namazını kılmadığı kanaatini dile getirmektedir.³²

İbn Hacer ayetten tahyir anlaşılmasının bir problem oluşturduğunu, tariklerinin çok olmasına, Şeyhayn'in ittifak etmesine ve başka hadisçilerin de sahih görüp rivayet etmelerine rağmen, bir grup büyük alimin bu hadisin sıhhati konusunda eleştiriler yönelttiğini belirtir. Ve bunun hadisin tariklerine az muttali olmaları, hadis bilgileri olmaması sebebiyle hadisin sıhhatini inkara davetiye çıkardığını ifade eder ve İbnü'l-Muneyyir'in şu sözünü nakleder: "Bu ayetin anlaşılmasında (epey) ayaklar kaymıştır. Hatta Bakillânî bu hadisin sıhhatini inkar etmiş ve "Bunun kabul edilmesi caiz değildir ve Rasulullah'ın bunu demiş olması sahih olamaz" demiştir. İbn Hacer, Bakillânî'nin ifadesini "Bu hadis, sübutu bilinmeyen âhâd haberlerdendir" şeklinde aktarır. İmamü'l-Haremeyn ise *Muhtasar*'ında "Bu hadis, *Sahih*'te tahrir edilmiş değildir" derken, *Burhân*'da "Ehl-i Hadis onu sahih görmemektedir" der. Gazzâlî de *Mustasfâ*'da "Anlaşılan o ki, hadis sahih değildir" demektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî ise "Ben iki tercih arasında muhayyerim" ifadesi mahfuz değildir. Çünkü o, mahfuz olan Enes rivayetine³³ aykırıdır. Enes rivayetinde "Hz. Ömer "Allah sana münafıkların cenaze namazını kılmanı yasaklamadı mı?" demiş ve bunun üzerine "Onlardan ölen birisinin asla namazını kılma..."³⁴ ayeti inmiştir." demektedir.³⁵ Yine İbnü'l-Muneyyir, "Beyan ehli nezdinde böyle bir siyakta, sayı ile (o rakamın) kastedilmemiş oluşunda tereddüt yoktur" der.³⁶

Ayrıca İbn Hacer, mezkur hadisi reddedenleri buna sevkeden şeyin, "Çünkü onlar Allah'ı ve Rasulünü inkar etmişlerdir" ayetinin "Onlar için ister mağfiret dile, istersen dileme!" ayeti³⁷ ile beraber indiğini zannetmeleridir. Oysa bu kısım daha sonra inmiştir. Böylece de problem ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olunca, bu kıssadan, sayının (sayı olarak) anlaşılması gerektiğini savunanların delili sahihtir. Bundan yasaklayan bir delil ortaya çıkıncaya kadar çeşitli hükümlerde meşru bir şekilde zahire sarılarak Hz. Peygamberden sadır olmasında da bir problem yoktur. İbn Hacer devamla "(Bu yorumu) bana ilham eden ve öğreten Allah'a hamdolsun" dedikten sonra *Hilye* sahibi Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1083) bu konuda bir cüz yazdığını, orada hadisleri topladığını ve manaları üzerine de konuştuğunu, kendisinin de ondan özetlediğini itiraf eder.³⁸

³² Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, Şerhu Muşkilî'l-Âsâr, tah. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut-1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV), I. 70-81.

³³ Enes rivayetini kaynaklarımızda bulamadık.

³⁴ Tevbe, 9/84.

³⁵ Bkz: Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 55.

³⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.

³⁷ Tevbe, 9/80, 84.

³⁸ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 339.

Örnek II.

İkinci örneğimiz müttefekun aleyh olan şu rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ، ولم يخنز اللحم ، ولولا حواء لم تكن أنتى زوجها الدهر

“İsrail Oğulları olmasaydı, yemek bozulmaz, et kokmazdı. Havva olmasaydı hayatı boyunca hanım, kocasını aldatmazdı.”³⁹

İsrail, Hz. Yakub’un ikinci adı veya lakabı olup, Tevrat ve Kur’an’da Hz. Yakub’un çocuklarına ve onların soylarından gelenlere İsrail Oğulları adı verilmektedir.⁴⁰ Bilindiği gibi Yüce Allah İsrail Oğulları’na gökten bıldırcın eti ve kudret helvası indirmişti.⁴¹ Şerhlerimizde bu hadisin, indirilen etlerin biriktirilmesi nedeniyle bozulmasına işaret ettiği üzerinde durulmaktadır. Kendilerine verilen bıldırcın etini (selvâ) biriktirmeleri yasaklandığı halde İsrail Oğulları’nın buna aldırış etmeden biriktirmeye kalkıştıkları, neticede Allah tarafından cezalandırıldıkları anlatılmaktadır. O zamana kadar bozulmayan et, verilen bu ceza sonucu bozulmaya başlamıştır. Başka bir izaha göre de, ‘onlar böyle bir adet ortaya koymasalardı, et bozulmayacaktı’ denilmekte ve böyle kötü bir çığır açtıkları için buna onların sebep oldukları anlatılmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277), etin kokmasıyla ilgili olarak alimlerin, İsrail Oğulları’nın bıldırcın etlerini biriktirmelerinin yasaklandığını, ancak onların bu etleri biriktirdiklerini, neticede etin bozulduğunu, koktuğunu ve bundan sonra da böyle devam ettiğini söylediklerini nakletmektedir.⁴²

Diğer bir görüşe göre ise onlar, kendilerine indirilen sofradaki yiyecekleri biriktirdikleri için yiyecekler bozulmaya başlamıştır. Nitekim Tirmizî’nin rivayetine göre, gökten ekme ve etten oluşan bu sofraya indirildiğinde, onlar ertesi gün için yiyecek biriktirmemek ve ihanet etmemekle emrolunmuşlardı. Fakat hainlik yapmışlar, ertesi gün için yiyecek ayırmışlar ve bu yüzden de maymunlara ve domuzlara dönüştürülmüşlerdir.⁴³

Dikkat edilirse hadiste, genel bir ifade kullanılmakta, yemeğin bozulması ve etin kokması durumunun, İsrail Oğulları yüzünden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şayet, burada konu sadece İsrail Oğulları’nın bıldırcın etini veya gökten inen sofradaki yiyecekleri biriktirmeleri söz konusu olsaydı, bunu şöyle anlayabilirdik: Eğer onlar o yiyecekleri biriktirmeselerdi, gelen bu ilahi ikram kesintiye uğramadan her gün gelmeye devam edecek, günlük geldiği için taze olacaktı ve asla bozulmayacaktı. Fakat onların aç gözlülüğü, yasağı ihlal etmeleri sebebiyle, verilen

³⁹ Buhârî, Enbiya, 1, 25; Müslim, Radâ’, 63; Ahmed, Musned, II, 315.

⁴⁰ Harman, Ömer Faruk, “İsrail (Benî İsrail)” maddesi, DİA, XXIII, 193-5.

⁴¹ Bkz: Bakara, 2/57; Kitab-ı Mukaddes, Çıkış 13, 21; 16, 13-15.

⁴² Nevevî, el-Minhâc, X/ 59.

⁴³ Bkz: Tirmizî, Tefsir 6, no: 3061, V. 260.

nimetler kesildiği gibi, biriktirilenler de bozuldu. Fakat kanaatimizce hadisin metnini esas aldığımızda, bu izah da mümkün ve yeterli değildir.

Oysa Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) nakledilen bir rivayet, bazı kutsal kitaplarda Yüce Allah'ın *لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخزنه الأغنياء عن الفقراء* "Şayet ben yiyeceklerin bozulmasını takdir etmeseydim, zenginler onu biriktirir ve fakirlerden esirgerlerdi" buyurduğunu nakletmektedir.

Aslında bu ifade, Yüce Allah'ın eşyaya, dünyaya koymuş olduğu kevnî kanunları yansıtmaktadır. Yeryüzündeki sıcaklık, rutubet, hava, bakteriler vb. sebepler yüzünden bitki, insan ve hayvan olsun, her canlının belli bir yaşama süresi vardır. Hz. Adem'in yeryüzüne indirilişinden kıyamete kadar geçerli olan bu tabiat kanunları sebebiyle, -alınan bazı koruyucu tedbirler dışında- meyveler, sebzeler, yiyecek ve içecekler belli bir süre sonra bozulacaktır. Hz. Adem ile başlayan bu kevnî kanunlar, insanlık tarihi boyunca mevcut olduğu gibi kıyamete kadar da devam edecektir. Dolayısıyla etin kokması ile yemeğin bozulması, tarihin belli bir döneminde yaşamış olan Hz. Yakup sonrası İsrail Oğulları'nın yaptıkları bir yanlış tavır yüzünden ortaya çıkmıştır diyemeyiz. Sanki Hz. Yakup öncesinde et ve yemek hiç bozulmuyormuş da, İsrail Oğulları ilk defa buna sebep olmuştur denilemez.

Hadisçilerin yapmış olduğu tashifler hakkında müstakil bir eser yazan Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) hadisteki *ولم يخزن اللحم* ifadesinin, bazı rivayetlerde *ولم يخزن اللحم* yani "et depolanmazdı" şeklinde geçtiğini kaydetmektedir.⁴⁴ Ancak biz, Şâmîle I ve II'de yapmış olduğumuz taramada hadisin herhangi bir kaynakta bu ifade ile rivayet edildiğini tespit edemedik. Dolayısıyla, Askerî'nin naklettiği bu tashifin, rivayeti kurtarma adına yapılmış bilinçli bir tevil ve tashih olması muhtemeldir.

Rivayetin Havva ile ilgili kısmını da bu haliyle anlamak ve kabullenmek mümkün değildir. Zira, Havva'nın, kocası Hz. Adem'e karşı hiçbir ihanetinden söz edilemez. Tevrat'taki bilgilerin aksine, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'in ilk günahı kadının teşvikiyle işlediğine dair hiçbir ifade yoktur. Nitekim Tevrat'ta yılanın Havva'yı, Havva'nın da Adem'i kandırdığı belirtilirken,⁴⁵ Kur'an'da şeytanın ikisinin içine vesvese soktuğu,⁴⁶ ikisine de hata işlettiği⁴⁷ bildirilmektedir. Hatta bazı ayetlerde sadece Hz. Adem'den söz edilerek şeytanın Adem'e vesvese verdiği, bunun üzerine ikisinin de yasak ağaçtan yedikleri anlatıldıktan sonra daha açık bir ifade ile "*Adem Rabbine âsî oldu ve yolunu şaşırdı*" denilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla

⁴⁴ Askerî, Tashifâtü'l-Muhaddisîn, I. 223-4.

⁴⁵ Bkz: Tekvin, 3.

⁴⁶ Araf 7/20.

⁴⁷ Bakara 2/36.

⁴⁸ Taha 20/115-121.

Kur'an, Havva'nın adını hiç zikretmezken, onun bu yasağı çiğnemesi şeklindeki herhangi bir ihanetine dair bir imada bulunmamaktadır.

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Havva ayartıcı ve baştan çıkarıcı olarak takdim edilirken,⁴⁹ Kur'an'a göre insanlığın ilk çiftinin her birinin cennetten kovulmasıyla sonuçlanan olaydan erkek ve kadın eşit bir şekilde sorumlu tutulmuştur.⁵⁰

Hadisin klasik şerhlerdeki izahlarında ise, Kur'an merkezli bir yorum yerine, maalesef Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki yaklaşımların açık etkisi görülür. Mesela İbn Hacer şöyle der: "Havva, şeytanın kendisine süslü gösterdiği yasak ağaçtan yemeyi kabul ettiği gibi, bunu Adem'e de süslü göstermiştir. İşte buradaki hiyanetin anlamı budur. Haşa, fuhuş vb. bir ihanet söz konusu değildir. O, bütün kızların da annesi olunca, ondaki bu tavır, genetik olarak her kadına intikal etmiştir. Dolayısıyla hiçbir kadın sözlü veya fiili olarak kocasına ihanetten kurtulamaz..."⁵¹

Netice itibarıyla, Kur'an'dan hareketle en fazla söyleyebileceğimiz şudur: Şeytanın vesvesesine uyararak yasak ağaçtan tatma şeklindeki ilk yanlışta, Havva annemiz, Hz. Adem ile aynı hatayı birlikte yapmışlardır ve ikisi birlikte tövbe etmişlerdir. Bu hususta Kur'an'da sadece Havva'yı suçlayan herhangi bir ifade ya da işaret bulunmamaktadır. Bu nedenle, isnadı ve kaynakları bakımından hadis sahih olsa da, böyle bir metin ve muhtevanın Allah Rasulü'ne aidiyeti tartışılır olmaktan kurtulamayacaktır.

Örnek III.

Üçüncü örneğimiz de yine müttefakun aleyh olan diğer bir rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

جاء ملك الموت إلى موسى فقال له : أجب ربك ، قال : فلطم موسى عين ملك الموت ففأها ، قال : فرجع الملك إلى الله عز وجل فقال : إنك أرسلتني إلى عبد لك لا يريد الموت وقد فأ عيني ، قال : فرد الله عينه ، قال : ارجع إلى عبدي فقل له : الحياة تريد ؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة ، فإنك تعيش بها سنة ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم تموت : قال : فالآن من قريب ، قال : رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر

"Ölüm meleği (Azrail) Hz. Musa'ya gelerek:

⁴⁹ Geniş bilgi için Harman, Ömer Faruk, "Havva" maddesi, DİA, XVI. 543-5.

⁵⁰ Araf 7/19-23.

⁵¹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VI. 376.

- “Rabbinin davetine uy!” dedi. Bunun üzerine Musa, bir tokat vurarak ölüm meleğinin gözünü çıkardı. Melek hemen Allah Teâlâ'ya döndü ve:

- “Gerçekten sen beni ölmek istemeyen bir kuluna göndermişsin, o benim gözümü çıkardı!” dedi. Allah da gözünü ona iade etti ve:

- “Kuluma dön de ona: ‘Hayatı mı istiyorsun?’ diye sor. ‘Eğer hayatı istersen, elini bir öküzün sırtına koy ve elin ne kadar kılın üzerini kaplarsa o kadar sene yaşayacaksın!’ de. Musa:

- “Sonra ne olacak?” diye sordu. O:

- “Sonra yine öleceksin!” dedi.

- “O halde şimdi yakınken öleyim. Ey Rabbim! Beni Arz-ı Mukaddese'ye bir taş atımı mesafeye yaklaştır!” dedi.

Sonra Rasûlüllah (sav):

“Vallahi onun (kabrinin) yanında olsaydım, yolun kenarında kırmızı kum tepesinin yanındaki kabrini size gösterirdim” buyurdular.”⁵²

İsnadı itibarıyla sahih olan bu hadis, asırlar boyu özellikle hadis ve kelim alimleri arasında, manası itibarıyla kulun Allah'a mutlak manada teslimiyeti açısından İslam'ın ruhuna zıt olduğu gerekçesiyle çeşitli tartışmalara sebep olmuş, bu konuda muhtelif şüpheler izhar edilmiş ve bunlara bazı alimler tarafından cevaplar verilmiştir. Bu hususta şu soruları sorabiliriz:

1. Bir peygamber olarak Hz. Musa'nın ölüme ve ölüm meleğine karşı bu tavrı nasıl izah edilecektir?

2. Hz. Musa, Rabbinden gelen bu daveti derhal kabul edeceğine, ölüm meleğine neden vurmuştur?

3. Ölüm meleğinin gerçekten gözü çıkmış mıdır?

4. Bu olay, gerçekten yaşanmış bir olay mıdır? Yoksa temsilî bir anlatımdan mı ibarettir?

Şarihlerimiz bu hadiste anlatılanları birer hakikat olarak almışlar ve çeşitli dönemlerde hadise yöneltlen eleştirileri de cevaplamaya çalışmışlardır. Yapılan bazı yorumlara göre, Allah, meleği ilk önce kesin bir emirle değil, onu imtihan için veya onu haberdar etmek için göndermiştir. Ölüm Meleği, Musa'nın tanımadığı bir surette gelmiş ve kıskanç olan Hz. Musa evinde tanımadığı bu adamı görünce ona bir tokat atıp gözünü çıkarmıştır. Eve izinsiz birinin girmesi durumunda onun

⁵² Abdurrazzâk, XI. 274-5; Buhârî, Enbiya, 31, Cenâiz 69; Müslim, Fadâil, 158; Ahmed, Musned, II. 315.

gözünün çıkarılmasında da fıkhen bir sakınca yoktur. Nitekim Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in bu hususta şöyle buyurduğunu söylemektedir: "Her kim, izinleri olmaksızın birilerinin evine bakarsa, onun gözünü çıkarmaları helal olur."⁵³ Dolayısıyla Hz. Musa'nın da bunu yapması mübahdır.

Bazıları ise, meleğin Musa'nın canına kastettiğini ve onun kendini savunma adına bunu yaptığını söylemektedir. Kimisi ise, bir peygamber olarak ona muhayyerlik teklifi yapmadan doğrudan canını almaya kalkıştığı için onun gözüne vurduğu görüşündedir.

"*Kafee aynehû*" ifadesinin, aslında "onun delilini boşa çıkardı" anlamına geldiği de söylenmişse de, bu görüş, hadiste ifade edilen "gözün tekrar iade edilmesi" ifadesiyle derhal reddedilmiştir.

Gerek "Ölüm Meleği" temasının Yahudi kutsal kitaplarında bir figür olarak bulunuşu, gerekse Ölüm Meleği ruhunu almak üzere Hz. Musa'ya geldiğinde Musa'nın onu reddettiğinin ve Musa'nın ruhunun Tanrı tarafından alındığı hadisesinin Yahudi geleneğinde yer alması göz önüne alınacak olursa, Hz. Musa ile Ölüm Meleği arasındaki, hadislerde daha ayrıntılı bir şekilde anlatılan hadisenin, Yahudi kutsal kitap ve kültüründeki olay ile paralelliği kurulabilir. İbn Kuteybe, hadis hakkında "hasen" değerlendirmesi yaptıktan sonra "geçmişe ait haberlerde (el-ahbâru'l-kadîme) onun aslının bulunduğunu sanıyorum" diyerek, hadisi geçmiş kültürlerle irtibatlandırmıştır.⁵⁴

Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul edilmesi halinde, bu hadisin temsilî bir anlatımla izah edilmesi daha isabetli olacaktır. Birçok kıssa ve darb-ı meselde olduğu gibi, Allah Rasulü'nün bu hadisinde de Hz. Musa ve Ölüm Meleği figürünü kullanmak suretiyle ölüm gerçeği karşısında insanın tepkisini dile getirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İlk etapta Hz. Musa'nın bile ölümü istemediğinin altı çizildikten sonra, er veya geç ölümün geleceği ve bundan kimsenin kurtulamayacağı gerçeğinden sonra Allah'ın emrine teslim olunması gerektiği şeklinde mesajlar verilmektedir. En doğrusunu bilen Allah'tır.

Örnek IV.

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir rivayete göre Rasulullah (s) "Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta" buyurmuştur. Ancak Hz. Aişe buna şu şekilde itiraz etmiştir:

⁵³ Muslim, Âdâb 43, II. 1699; Ahmed, Musned, II. 266.

⁵⁴ Hıdır, Özcan, Yahudi Kültürü ve Hadisler, s. 582-3; Kılavuz Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, DİA, IV. 350-1.

a. “Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, zira o girdiğinde, Hz. Peygamber “Allah Yahudileri kahretsin! Onlar, “Uğursuzluk, üç şeydedir” derler” buyurmuş, fakat Ebû Hureyre hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur.”⁵⁵

b. “Kur’an’ı Ebû'l-Kâsım’a indiren (Allah’a) yemin ederim ki, O (s) böyle söylemiyordu. Fakat Allah’ın Peygamber’i şöyle buyurmuştu: “Câhiliyye insanları şöyle derlerdi: “Uğursuzluk, kadında, evde ve attadır.”⁵⁶

Hz. Aişe’nin bu itirazları yeterince dikkate alınmamış olmalı ki, çok erken dönemlerde bu rivayetin anlaşılmasına ilişkin ilginç yorumlar yapılmıştır. Mesela Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770) rivayetin anlaşılması adına şu bilgiyi vermektedir:

قال معمر: وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول: شوم المرأة إذا كانت غير ولود، وشوم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله، وشوم الدار جار السوء.

“Ben bu hadisi tefsir eden/leri şöyle derken işittim: Kadının uğursuzluğu, doğurgan olmamasıdır, atın uğursuzluğu Allah yolunda binilmemesidir, evin uğursuzluğu ise kötü komşudur.”⁵⁷

Daha sonraki alimlerimiz, kısırlığın kadının uğursuzluğu olduğu yolundaki kim tarafından yapıldığı bilinmeyen işbu “tefsiri” tartışacakları veya itiraz edecekleri yerde sanki müsellemler bir hakikatmişçesine maalesef nakletmeyi tercih etmişlerdir. “*Ve kad kîle*” diyerek de olsa Hattâbî bu tefsiri tekrarlayan ilk şarihimizdir.⁵⁸ Beyhakî (ö. 458/1066), Sunen’inde Ma’mer’in bu rivayetini aynen nakletmiştir.⁵⁹ Kadının uğursuzluğunu şerh edenlerden Nevevî, doğurgan olmamasının yanına, dilinin uzunluğu ile şüpheye hedef olması gibi maddeleri de eklemiştir.⁶⁰ İbn Hacer ve Azimâbadî (1857-1911) Ma’mer’in naklettiği rivayeti aynen nakletmişler, herhangi bir değerlendirme yapmamışlardır.⁶¹

Aynı gerekçeyi tekrar eden Münâvî (ö. 1031/1622), kısırlığın yanına “musallat olma” durumunu da ilave etmiştir.⁶² Mubârekfûrî ise Nevevî’nin yukarıdaki izahını aynen alıntılamıştır.⁶³

Oysa şarihlerimiz, yapılan bu garip tefsire en azından birkaç açıdan itiraz edebilir ve bu yorumun yanlışlığını ortaya koyabilirlerdi:

1. Kur’an-ı Kerim, kısırlığı asla uğursuz saymadığı gibi, aksine açık bir şekilde kısırlığın da Allah’ın bir yazgısı olduğunu ifade etmiştir:

⁵⁵ Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Musned, s. 215, no: 1537, Haydarâbâd-1321.

⁵⁶ Ahmed, Musned, VI. 246, 150, 240.

⁵⁷ Abdurrazzâk, Musannef (Ma’mer’in Câmiî) X. 411.

⁵⁸ Hattâbî, Meâlimu’s-Sunen, IV. 218.

⁵⁹ Beyhakî, Sunen, VIII. 140.

⁶⁰ Nevevî, el-Minhâc, VII. 382. (وَشُومُ الْمَرْأَةِ عَدَمٌ وَلَا تَنْتَاهَا، وَسَلْطَةُ لِسَانِهَا، وَتَعَرُّضُهَا لِلرَّيْبِ).

⁶¹ Fethu’l-Bârî, VIII. 484; Avnu’l-Ma’bûd, VIII. 448.

⁶² Münâvî, Feydu’l-Kadîr, II. 710.

⁶³ Mubarekfûrî, Tuhfetu’l-Ahfezî, VII. 140.

“Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocuk, dilediğine de erkek çocuk verir. Yahut hem kız hem erkek çocuk verir, dilediğini de kısır kılar. O, bilendir, her şeye kadirdir.”⁶⁴

2. Tecrübeye dayanarak, kısırılık illetinin sadece kadına özgü olmadığı, erkeklerin de kısır olabildiği gerçeğinden hareketle böyle bir yorum derhal reddedilebilirdi.

3. Önceki din ve inançların aksine, İslam ve onun elçisi Hz. Peygamber genel olarak uğursuzluk inancına karşı çıkmış, batıl inançlara ve hurafelere karşı hayatı boyunca mücadele vermiştir. Kısacası İslam’da “uğursuzluk” diye bir şeyin olmadığı gerçeğinden hareketle de söz konusu tefsire itiraz edilmeliydi.

4. Kadını aşağılayıp suçlayan diğer dinlerin aksine İslam ve onun peygamberi, kadına hak ettiği saygınlığı vermiş, bunu bizzat yaşayarak göstermiştir. Dolayısıyla ne Hz. Peygamber kadını “uğursuz” sayabilirdi, ne de kadının uğursuzluğu “kısırılık” şeklinde yorumlanabilirdi.

5. Hiç olmazsa rivayetteki eksik nakli düzelten Hz. Aişe annemizin de çocuğunun olmadığı dikkate alınarak yine bu yanlış yorum reddedilebilirdi.

Aslında şerhçilik adına yukarıdaki tefsiri nakletmeyi ihmal etmeyen şarihlerimiz, saydığımız bu hususları bilmiyor değillerdi. Fakat “geçmiş tekrar” ve Hz. Peygamber döneminden kısa süre sonra yeniden ortaya çıkan “kadına yönelik olumsuz bakış”, adı geçen şarihlerimizi tevarüs ettikleri malumatı sorgulamadan nakletme kolaylığına sevk etmiştir. Oysa böyle bir bilgi, şayet şerhlerimizde yer alacaksa, ancak itiraz etmek için, doğru olmadığını açıklamak için nakledilebilirdi. Ma’mer b. Râşid’den başlayarak, bu tefsiri nakleden hiçbir alim, böyle bir bilgiyi nakletmek mecburiyetinde değildi. İslam’ın ikinci asrının başında dahi böyle bir tefsirin bulunduğunu bizlere ulaştırması bakımından bu rivayet elbette önem arz etmektedir. Ancak ayet değil, hadis değil, sahabe kavli değil, kim tarafından söylendiği belli olmayan böyle bir söz, en azından İslam’ın sâbiteleri, temel ilkeleri açısından değerlendirilmeliydi. Oysa şerhçilik adına ortaya konulan mezkur izahlar, maalesef eksik bir rivayetin yanlış bir yorumunu tekrarlamaktan öteye geçmemiştir.

Örnek V.

Kaynaklarımızda, Hz. Peygamber’e vefat öncesi ve vefat ettiği gün ne kadar çok vahiy indiğini bildiren Enes b. Malik’ten nakledilen bazı rivayetler bulunmaktadır. Buhârî’nin rivayetini verdikten sonra şarihlerimizin açıklamalarına geçeceğiz.

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَابِعَ عِلْدَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ أَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْيُ، ثُمَّ تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدُ

⁶⁴ Şûra, 42/49-50.

“İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik (r) şöyle haber verdi: “Yüce Allah, Rasûlü'ne vefatı öncesinden vefatına kadar peşpeşe öyle vahiyler indirdi ki, vahyin en çoğu o zamanlardaydı. Bundan sonra Rasûlullah (sav) vefat etti.”⁶⁵

Buhârî şarihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057), bu rivayete hiçbir açıklama getirmemiştir.⁶⁶ Kirmânî (ö. 786/1384), sadece “tâbea” kelimesinin anlamı üzerinde durmuş ve “Yani Yüce Allah vahyi peş peşe ardı ardına öncesinden daha çok indirmiştir ve bu da Hz. Peygamberin vefatına yakın zamanda olmuştur” demektedir.⁶⁷

Aynî, bu rivayetle ilgili olarak, onun bab başlığıyla münasebetinin açık olduğunu belirttikten sonra, sadece “tâbea” kelimesinin anlamı ile “ba'du” kelimesinin okunuşunu açıklamakla yetinmiştir.⁶⁸

İbn Hacer ise, bu rivayet ile ilgili açıklamasında şöyle demektedir:

Yani, en çok vahiy indirmesi, O'nun vefatına yakın olmuştur. Bundaki sır ise, Mekke'nin fethinden sonra gelen heyetler çoğalmış, onların hükümler hakkındaki soruları da artmış ve bu sebeple de vahyin inişi de çoğalmıştır. Ayrıca ben Enes'in bunu rivayet etme sebebini de ed-Derâverdî rivayetinden elde ettim. Buna göre Zuhrî, Enes b. Malik'e “Hz. Peygamber vefat etmeden önce vahy kesildi mi?” diye sordum, o da “(Aksine) çok daha fazlası (indi)” diye cevap verdi. Bunu İbn Yunus, Târihu Mısır'da zikretmiştir. Bu, önceki durumun aksine, son zamanlardaki durumdur. Zira vahiy, bi'setin başında bir süre kesilmiş, sonra artmıştır. Mekke'de vahiylerin inişi esnasında uzun surelerden çok az inmiştir. Hicretten sonra ise, çoğu hükümleri içeren uzun sureler inmiştir. Şu kadar var ki, Hz. Peygamber'in hayatının son zamanları, daha önce zikredilen sebeple en çok vahyin indiği zamanlar olmuştur. Bu hadisin vahyin nüzul keyfiyetine işaret etmesi sebebiyle bab başlığıyla olan münasebeti böylece ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

Muslim'in rivayeti ise şu lafızlardır:

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَابَعَ الْوَحْيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَقَاتِهِ حَتَّى تُؤْفَى وَأَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْيُ يَوْمَ تُؤْفَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik şunu haber verdi: “Yüce Allah vahyi Rasûlullah'ın (sav) vefatından önce birbiri ardına indirmiştir. Hatta en fazla vahiy, Resûlullah'ın (sav) vefat ettiği gün inmiştir.”⁷⁰

Muslim rivayetinin şerhlerine bakıldığında da durum aynıdır. Zira gerek Kâdî İyâz, gerekse Nevevî, bu rivayet üzerine bir tek kelime sarf etmeden, hiçbir

⁶⁵ Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 1.

⁶⁶ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, X. 215.

⁶⁷ Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XIX. 4.

⁶⁸ Aynî, Umdetu'l-Kârî, XX. 13-14.

⁶⁹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, IX. 8.

⁷⁰ Müslim, Tefsir, 2; Nesâî, es-Sunenü'l-Kübrâ, V. 4; Ahmed, Musned, III. 236.

açıklama yapmadan geçmişlerdir.⁷¹ Ahmed Davudođlu da muhtemelen İbn Hacer'den istifade ederek benzer hususları yazmıştır.⁷²

Muslim'in Sahîh'inde yer alan ve sadece 40 hadisten oluşan Kitâbu't-Tefsîr'deki bu ikinci rivayete göre Allah Rasulü'nün son günlerinde inen vahiyler oldukça yoğunlaşmış ve nihayet en çok vahyin iniş de vefat ettiği gün gerçekleşmiştir. Oysa biz diğer rivayetlerden öğreniyoruz ki, en son indiği söylenen bazı ayetler Veda Haccı esnasında inmiştir. Yine biliyoruz ki Allah Rasulü, Veda Haccı'ndan sonra yaklaşık 2-3 ay kadar daha yaşamış ve bu süre içerisinde –ihtilaflı olmakla birlikte- bir-iki ayetten fazla ayet inmemiştir. Bu durumda acaba bu rivayet mi yoksa diğer rivayetler mi doğrudur? Şayet bu rivayet doğru ise, O'nun son günlerinde ve bilhassa vefat ettiği gün inen ayetler veya sureler nelerdir? Ve bu vahiyler nerededir?

Bu ve buna benzer sorular, özellikle de bazı Râfızî grupların Ehl-i Beyt ve Hz. Ali hakkında inen bazı surelerin gizlendiği, Mushaf'a alınmadığı şeklindeki iddialarının bulunduğu kültür tarihimizde acaba şerhlerimizde yeterince cevaplanmış mıdır? Maalesef ulaşabildiğimiz şerhlerin hiçbirisi bu problemleri ve soruları sormamışlardır. Kısmen açıklama yapan şarihler de ibareyi "Medine döneminin son yılları" şeklinde izah ederek geçiştirmişlerdir. Oysa ibare açıkça Hz. Peygamber'in vefat öncesinden ve vefat ettiği gün inen birçok vahiyden söz etmektedir. Bu durumda şarihe düşen görev, ya bu konuda varid olan ve bu hadisle çelişen "son inen ayet ve surelerle ilgili" diğer rivayetleri değerlendirmek, ya da bu ibarenin ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair izahlar yapmaktır.

Sonuç

Hadis ve rivayetlerin açılması, açıklanması bakımından azımsanmayacak önemde bir işlev gören onlarca hacimli eserleri bizlere kazandıran şarihlerimizin, bu vazifeyi yerine getirirken çeşitli faktörlerden bağımsız oldukları elbette düşünülemezdi. Onlardan her birinin, içinde bulunduğu zaman-mekan, sosyo-kültürel ve psikolojik faktörlerin yanı sıra, nass telakkisi ve nassın gücü, hadis imamlarının otoriteleri ve eserlerinin karizmaları, tevatür, telakki bi'l-kabûl, muttefakun aleyh ve sahih görmeleri, fikhî olsun, kelamî olsun müntesibi olduğu mezhebin usûl ve ictihadına göre değerlendirmeleri gibi birçok husus, şerhleri etkileyen başlıca faktörlerden sadece birkaçıdır.

Daha önce sunmuş olduğum bir bildiri de zikrettiğim bu ve buna benzer etkenlerden dolayı muteber kaynaklara girmiş makbul bir rivayetin yorumunda hadis şarihlerimizde genel olarak tenkid yerine tevil, tahkik yerine taklid, tahlil yerine tahmil (ihtimale hamletme), tesebbüt yerine tekerrür, taakkul yerine taassub, illet yerine hikmet tespiti, mana yerine lafzı esas alma, tartışma yerine uzlaşma,

⁷¹ Nevevî, el-Minhâc, XVIII. 152; Kâdî İyâz, İkmâlu'l-Mu'lim, VIII. 578.

⁷² Davudođlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, XI. 500.

sorgulama yerine savunma, mazi yerine müstakbeli görme, aykırı yorum yerine aşırı yorum yapma gibi eğilimler sıkça görülmektedir.⁷³

Oldukça zengin olan hadis kültürünün anlaşılmasında gayet önemli katkıları olan şerh edebiyatında, teslimiyetçi bakışın yol açtığı aşırı yorum ve savunmacılık hemen her asırda ve her coğrafyada görülen bir durumdur. Kendi dönemleri itibariyle fark edilen ve “müşkil” olarak görülen hususlar, müstakil birçok eserin vücuda gelmesine sebep olmuşsa da, bu değerli çalışmalarda dahi eleştirel bakış yerine, aşırı yorum ve tevil ağır basmaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin Sahihayn'daki müşkil konular üzerine kaleme aldığı fevkalade yararlı bir eser olan Keşfu'l-Müşkil bunun en tipik örneğini oluşturur. Zira İbnu'l-Cevzî, kendi döneminde birçok problemi görmüş, tespit etmiş ve bunlarla ilgili cevaplar vermeye çalışmıştır. Maalesef, İbnu'l-Cevzî'nin cevaplarına bakıldığında, problemleri tespitteki kadar başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.⁷⁴

Elbette biz tarihin farklı dönemlerinde yaşayan şarihlerimizden, asrımızın bakışını sergilemelerini, günümüzün problemlerini ele almalarını bekleyerek anakronizme düşecek değiliz. Ancak ilk iki asra daha yakın olmaları hasebiyle onlar, o dönemlerin meselelerini daha farklı ele alabilirler, yaşadıkları zaman-mekan itibariyle de problem teşkil eden konuları daha cesur bir şekilde açabilirler, açıklayabilirlerdi.

Şu halde bir şarihin, şerh eylemindeki sınırları neler olmalıdır?

1. Öncelikle rivayetin sübut problemini dikkate alınmalıdır. Rivayetin sadece isnadı değil, metin ve muhteva açısından da sabit olup olmadığını tartışmalıdır.

2. Metnin delaletine girişmeden evvel, o konudaki diğer versiyonları ve rivayetleri de göz önünde bulundurarak ibareyi anlamaya ve açıklamaya girişmelidir. Rivayetlere bütüncül yaklaşmalı, aralarında tenakuz olduğu sanılan rivayetler mutlaka birlikte değerlendirilmelidir.

3. Metin ile Kur'an'ın sarih ayetleri arasında çelişki olup olmadığına bakmalı, şerh ederken sarih ayetlere ters düşmemelidir.

4. Arapça dil kurallarını ve Arabin kullanımlarını esas almalı ve sırf tevil adına bunun dışına çıkmamalıdır.

5. Problemleri rivayetleri meşru, makul ve makbul hale getirebilmek için ibarede hiçbir karine olmadığı, herhangi bir ipucu bulunmadığı halde akla gelen her ihtimali serdetmemelidir. İhtimalin de belli bir ölçüsü ve sınırı olmalıdır.

⁷³ Erul, Bünyamin, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi*, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.

⁷⁴ Erul, Bünyamin, *Keşful-müşkil min Hadîsi's-Sahihayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.

6. Rivayetle çok uzak ilgiler kurarak sıhhat ve sübûtundan emin olmadığı çok zayıf hatta uydurma rivayetleri, tutarsız ve isabetsiz kavilleri, tefsir ve şerhleri tekrarlama cihetine gitmemelidir.

7. Gerek geçmişte, gerek zamanında ve gerekse muhtemelen kendisinden sonra yanlış anlaşılacak, yanlış yorumlanacak işkâlleri iyi tespit edip, olabildiğince o problemleri çözmeye, çelişkileri gidermeye çalışmalıdır. Problemleri bildiği halde görmemezlikten gelmemeli, zayıf yahut basit izahlarla geçiştirmemelidir.

8. Problemi gördükten sonra, yeterli şerh ve izah ortaya koyamasa dahi, en azından birkaç soru sorarak probleme dikkat çekebilmelidir. Hatta bazen müşkili çözümede yetersiz kaldığını itiraf da edebilmelidir. Zira şayet gerekli sorular sorulur ve sorunlar ortaya konulursa, muhtemelen daha sonra gelen ilim adamları o soru(n)lara yeterli cevaplar bulabileceklerdir.

9. Şarihler, hadisleri genellikle Arapça ve İslamî ilimlerdeki kişisel birikimlerini kullanarak şerh etmişlerdir. Oysa hadisin konusuna göre tıp, tarih, ziraat, coğrafya vb. özel alan bilgisi gerektiren konularda, o sahanın mütehasıslarından mutlaka yararlanmalıdırlar.

10. Şarihler, genellikle önceki şerhleri aynen tekrarlamaktadırlar. Özellikle son asırda yazılan şerhlere bakıldığında şerh olarak yazılan bilgilerin genellikle Hattâbî'den, İbn Hacer'den ve Aynî'den iktibas edildiği açıkça görülmektedir. İbn Hacer ve Aynî'nin de çoğunlukla, İbn Battâl, İbnü'l-Muneyyir, Kirmânî vb. çeşitli şerhlere dayandığı anlaşılmaktadır. Bu noktada şerhlerimizin ne kadar orijinal, ne kadar tekrar niteliği taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün artıları ve eksileriyle hadis şerhlerinin hadis sahasıyla ilgilenenler için zengin birer arşiv niteliğinde olduğunda şüphe yoktur. Oldukça hacimli olan şerhlerimizdeki mevcut malumattan bigane kalamayacağımız gibi, oradaki her malumatı da "kesin bir bilgi" gibi görmemiz de mümkün değildir. Mevcut şerhlerden müstağni kalamayacağımız gibi, oralarda şerhçilik adına verilen birçok malumattan da mutmain olamayacağız. Şu halde geleneksel şerhleri de belli bir tenkid süzgecinden geçirecek, onları ilmî kriterler çerçevesinde değerlendirecek özgün şerhlere ve yorumlara eskisinden daha fazla ihtiyaç olduğu aşikardır ve bu konuda ilim adamlarımıza hayli sorumluluk düşmektedir. Günümüzde telif edilecek şerhler, bir taraftan modern sorunlara cevap verebilecek, diğer taraftan da asrın idrakini dikkate alacak nitelikte olmalıdır. Ağırlıklı olarak metin ve muhteva merkezli yorumların çok yazarlı komisyonlar tarafından kaleme alınması, mutlaka akademik, metodik, sistematik, problematik ve analetik olması elzemdir.⁷⁵

⁷⁵ Birkaç yıl önce ülkemiz hadis hocalarının çoğunun değerli katkılarıyla hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 7 cilt olarak neşredilen "Hadislerle İslam" adlı çalışma, bu niteliğe en yakın örnek olarak burada anılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdurrazzâk ibn Hemmâm, es-San'ânî, *el-Musannef*, tah. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut ty., el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.
- Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1982, I-VI.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan İbn Abdillâh İbn Said, Tashifâtü'l-Muhaddisîn, tah. Mahmud Ahmed Meyra, Kahire 1982, 1. baskı, el-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadise, I-IV.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd ibn Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1972, Halebi baskısı, I-XX.
- Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd, Şerhu Sunen-i Ebî Dâvûd*, Beyrut 1979, Dâru'l-Fikr, I-XIV.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed ibn İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh ibn Abdurrahmân, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Davudođlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980.
- Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.
- _____, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin YorumaEtkisi, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" maddesi, *DİA*, XXIII. 193-5.
- _____, "Havva" maddesi, *DİA*, XVI. 543-5.
- Hattâbî, Ebû Suleymân, *Meâlimu's-Sunen*, Ebû Dâvûd'un *Sunen'i* ile birlikte, İstanbul 1981, Çağrı Yay.
- İbn Battâl, Ebû el-Hasan Ali ibn Halef İbn Abdilmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tah. Ebû Temîm Yasir ibn İbrahim, Riyad 2003, 2. baskı, Mektebetu'r-Ruşd, I-X.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh ibn Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef*, tah. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1989, I-VII.
- İbn Hacer, Ahmed ibn Alî ibn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, tah. Muhibbuddîn el-Hatîb, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire 1407, 3.

baskı, I-XIII.

- İbn Mâce, Muhammed ibn Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen*, tah. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul 1981.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâd ibn Mûsâ el-Yahsubî, *İkmâlu'l-Mu'lim*, tah. Yahya İsmail, Mansûra 1998, 1. baskı, Dâru'l-Vefa, I-IX.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, *DİA*, IV. 350-1.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ibn Yusuf İbn Ali, *el-Kevâkibu'd-Derâî*, Beyrut 1981, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, I-XXV.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr ibn Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, tah. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut 2006, 1. baskı, er-Risâle, I-XXIV.
- Mâlik ibn Enes, *el-Muvatta'*, tah. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul 1981.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX)
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ *Tefhîmu'l-Kur'an*, İstanbul 2005, İnsan Yayınları, I- VII.
- Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman İbn Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Beyrut 1990, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim ibn Haccâc, *es-Sahîh*, tah. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunenü'l-Kübrâ*, tah. Hasan Abdulmunim Şelebî, Beyrut 2001, 1. baskı, Müessesetü'r-Risâle, I-XII.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Şeref İbn Mürî, *el-Minhâc*, Kahire 1929, el-Matbaatu'l-Mısriyye bil-Ezheri, I-XVIII.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed ibn Muhammed, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, tah. Şu'ayb el-Arnâvût, Beyrut 1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV).
- Tayâlisî, Ebû Dâvud, *Musned*, Haydarâbâd-1321.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed ibn İsâ, *es-Sunen*, İstanbul 1981, I-V.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer İbn Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf*, Beyrut 2006, 1. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-IV.