

Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti

MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslam ilim geleneğinde fıkıh, hadîs, kelam, tasavvuf, hatta felsefe, bütün disiplinlerin ortak tutumlarından birisi, kabul ve iddialarını, tashih mercii olarak benimsenen kutsal bir referansa dayandırma çabasıdır. Şüphesiz bu çabada belirleyici olan çeşitli etkenlerden söz etmek mümkündür. İslam ilimler tarihi şöyle bir gözden geçirilecek olursa, bu tutumun temelinde iki unsurun yer aldığı gözlenir.

Birincisi, Müslümanlar'ın varlık anlayışının, bilgi telakkilerine de yansımış olmasıdır; İslam inancına göre Allah (c.c) herşeyin kaynağıdır. Tabiatıyla O, varlığın kaynağı olduğu gibi, bilginin de kaynağıdır. Binaenaleyh, herhangi bir düşüncenin İslam ve Müslümanlar nezdindeki meşruluğu, bu kaynağın onu tasdik edip etmemesi ile ölçülür. Bunun insanlar elindeki ölçüsü de Kur'an'dır. Bilgi kaynağı ile doğrudan temas halinde olan Peygamber (s.a.) ise, ikinci tashih merciidir. İşte bu ön kabul dolayısıyla tarih boyunca Müslümanlar görüş, düşünüş ve tercihlerini ortaya koyarken bu iki kaynağa başvurma ihtiyacı hissetmişlerdir.

İkincisine gelince; Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar yeni çevre, kültür ve düşünce sistemleri ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılaşmada hem içe, hem de yeni unsurlara dönük bir sorgulama, anlama, özümseme ve sentezleme işlemi söz konusu olmuştur. Bu çerçevede, bilginin yegane tespit ve tashih mercii olarak görülen Kur'an'ın dahi nasıl anlaşılacağı noktasında farklı tercihler ortaya çıkmıştır.¹ Aynı şey, Peygamber (s.a.)'e atfedilen rivâyetler için de geçerlidir.² Diğer taraftan, yeni ortaya çıkan durumlar karşısında nasıl bir tutum takınılacağı da ilk Müslümanlar için önemli bir sorun teşkil etmiştir. Kimi çevrelerce ye-

¹ Sahâbenin Kur'an'ı anlama ve yorumlamadaki farklılıklarının en güzel delili, rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde bir âyetin, hatta bir kelimenin onlar tarafından nasıl değişik anlaşıldığına dair gelen rivâyetlerdir. Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Taribi*, D.İ.B.Y., Ankara 1988, 1/72-75.

² Bunun da en güzel göstergesi, hemen hemen aynı rivâyetlere dayanmalarına rağmen, anlayış farklılığından dolayı değişik fıkıh ve kelam mezheplerinin teşekkül etmiş olmasıdır. Aynı şekilde değişik mistik akımların vücut bulmasının temelinde de anlayış farklılığı yatmaktadır. Bkz. Avvâme, Muhammed, *Eseru'l-Hadîsî's-Serîf fi İbtidâi'l-E'imme*, Kahire 1987, s.85-100.; İbnü'l-Cevzî, *Def'u Şu-behi't-Teşbîh* (thk. Kevserî), Baskı y.y., t.y., s.46-91. Mutasavvıfların hadîs yorumları için bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'* (çev. H. Kamil Yılmaz), İstanbul 1996, s.109-120. Bu eserle ilgili olarak Cabirî'nin değerlendirmesi şöyledir: "...Kelâbâzî'nin çağdaşı olan et-Tûsî, onunla aynı kaygıları paylaşmış ve tasavvufî meseleleri Kur'an ve Sünnet'e havale etmek suretiyle, tasavvufa 'Sünnî' meşruluk izafe etmeye çalışmış, mutasavvıfların hikmetli sözlerini, âyet, hadis ve sahabe sözlerine dayandırmaya gayret etmiştir..."; Câbirî, M. Âbid, *Tekvînu'l-Aklî'l-Arabî-Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s.397.

ni (bid'at-muhdes) olarak görülen herşeye karşı çıkılmış ve bunların gayri meşru olduğu ileri sürülmüştür. Fakihlerle hadîsçiler, hadîsçilerle mutasavvıflar ve kalamcılar ve nihayet kalamcılarla felsefeciler arasındaki sonu gelmez polemiklerin temelinde işte bu yatmaktadır. Herbiri saf İslam'ı kendisinin temsil ettiğini ileri sürmüş ve bunu ispat için de, yukarıda işaret ettiğimiz iki kaynağa müracat etmişlerdir. Hem müessese olarak kendilerinin meşruiyetlerine, hem de fikir ve tezlerinin meşruluğuna çeşitli yorum ve tevillerle bu iki kaynaktan deliller getirmişler; bazen de, karşı tezleri çürütmek için aynı tavnı sergilemişlerdir.

İşte bu çerçevede fıkıh disiplinini ve onun temel öğelerini meşruiyyet temelini oturtma ihtiyacı hissedilmiştir. Hz. Peygamber zamanından beri süregelen tabii halden, sistematik hale geçerken ortaya konulan her kuram ve her kavramın teorik dayanaklarını da gösterme zarureti hasil olmuştur. Yukarıda işaret ettiğimiz gerekçeler sebebiyle, eşyanın ve hayatın tabii gereği olan pek çok unsur, kimi zaman, meşruiyet arayışı icabı böyle birtakım dayanaklara istinat ettirilmiştir.

Bu dayanaklar, ille de sonradan ortaya atılmış olmak zorunda değildir. Bazen böyle olurken, çoğu zaman, aslında sahih olan bir argümanın anlam çerçevesini daraltmak-genişletmek, yahut onu yeni bir kalıba dökmek, farklı bir formda sunmak suretiyle bu dayanaklar ortaya konulmuştur. Aslında bu kabil ilmî müessese ve sistemlerin, sözkonusu dayanaklar olmasa dahi, doğal, lüzumlu, meşru ve zorunlu oldukları, eşyanın ve hayatın tabiatı icabıdır.

Biz ilim tarihimizde çeşitli disiplinlerin kendi tezlerini desteklemek, karşı tezleri de çürütmek amacıyla ileri sürdükleri rivâyetlere 'polemik türü rivâyetler' diyoruz. Bu incelememizde fıkıh usûlünün ana konularından olan Sünnet-Hadîs, İcmâ ve Kıyâs'a teorik dayanak olarak gösterilen bazı rivâyetleri değerlendireceğiz. Hemen ifade edelim ki, başta Sünnet-Hadîs olmak üzere, icma ve Kıyâs İslam fıkının ayrılmaz kaynaklarıdır. Bu tetkikin amacı, sözkonusu kaynakların sıhhatini ve fıkhıdaki yerini tartışmak değil; sadece teorik rivâyet delilleri üzerine rivâyet ilmî çerçevesinde bir değerlendirme yapmaktır. Binaenaleyh, ele alınan rivâyetlerin gerek rivâyet tekniği, gerekse ilgili konuya delaleti bakımından olumsuz bir nitelik taşımaları asla bu sistemlere dair olumsuz bir niteleme anlamına gelmeyecektir.

Şimdi sırasıyla, önce Hadîs-Sünnet'e dayanak gösterilen ve 'Erîke hadîsi' diye meşhur olan rivâyeti, sonra, İcmâ'ya dayanak gösterilen rivâyetleri ve son olarak da Kıyâs için delil getirilen ve 'Muâz hadîsi' diye bilinen rivâyeti inceleyelim.

I- Erîke Hadîsi

İslâm fıkının delillerinden birisini de Hadîs'in teşkil ettiğinde ittifak vardır. İlk asırlardan bu yana, fıkıh ekollerinin hiçbirisi, Hadîsten müstağni olduklarını veya onun fikhî deliller arasında yerinin bulunmadığını söylememiş; aksine, her biri şu veya bu oranda ondan yararlanmışlardır. Haber-i vâhid'in hücciyeti etrafındaki tartışmalar, Hadîs'i fikhî bir delil olarak yok sayma veya kökünden reddetmeye matuf olmayıp bilakis, tek tek her bir Hadîs kullanılırken aranması gere-

ken şartlara yönelik değerlendirmelerdir. Fiili olarak Hadîs, bütün fıkıh ekolleri tarafından dikkate alınmıştır.

Ancak Hadîs'in, yaygın tabiriyle onun müradifi olarak kullanılan Sünnet'in, hüccet teşkil ettiğiine ilişkin tartışmalarda, bunun dayanağını göstermek için çeşitli fikhî argümanlara başvurulmuştur. Kur'ân'dan bir, takım âyetler getirildiği gibi, rivâyet delillerine de müracat edilmiştir. Bunlar arasında en fazla kendisine vurgu yapılan delil ise 'Erîke hadîsi' diye meşhur olan rivâyettir. Bu rivâyetin Hadîs'in dindeki konumunu ispat maksadıyla delil olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı sorulabilir. Günümüze intikal eden yazılı kaynaklara baktığımızda, Şâfiî (ö.h.204) ile birlikte bu Hadîsin, Hadîs-Sünnet'in dayanağını teşkil eden bir argüman olarak kullanılmaya başlandığı görülür.³ İlim tarihimiz boyunca, Hadîs-Sünnetin temellendirilmesinde en önemli rivâyet delili olarak, hep buna başvurulmuştur. İbn Hıbbân (ö.h.354)'ın, Peygamber (s.a.)'den sadır olan herşeyin kendi çabasının ürünü olmayıp, bilakis Allah'tan geldiği, sonucunu çıkarttığı ve bir bab başlığı olarak da kaydettiği rivâyet budur.⁴ Ondan çok daha evvel Dârimî (ö.h.255)'nin, "Sünnet Kitab'a kâdî'dir" fikrini teyit için eserine dercettiği rivâyet yine budur.⁵ Aynı haberi, Beyhakî (ö.h.458) haberlerin kabulüne dair tezi ispat için serdederken,⁶ Suyûtî (ö.h.911) Sünnet'in hüccet oluşunu ortaya koymak maksadıyla kaleme aldığı risalesinde bu habere önemli bir yer vermiştir.⁷ Bugün de hâlâ konu etrafındaki tartışmalarda baş argüman olarak bu rivâyet gösterilmektedir.⁸

Böyle bir rivâyetin, rivâyet tekniği ve tarihi bakımından kıymeti nedir? Kendisine bu kadar önem atfedilen ve bir fikhî umdesinin temelini teşkil ettiği ileri sürülen bu rivâyet, rivâyet kriterleri bakımından hangi vasfı haizdir? Tarihî kıymeti nedir? Elbette ki öncelikle bunun tetkik edilmesi gerekir. Böyle bir tetkikin sonucunun olumsuz çıkması ile, ne Hadîs ne de Sünnet fikhî kıymetinden birşey kaybedecektir. Çünkü onların esas dayanağı İslam mesajının kendi tabiatıdır. Bu kabul deliller kullanılmadan önce de sözkonusu fikhî prensipler mevcuttu. Ancak, zaman ilerledikçe, bir takım düşünce sistemlerinin ve fikhî ekollerin teşekkülü, bu arada ortaya çıkan karşılıklı polemikler, bazı teorik dayanaklar bulmayı zorunlu kılmış; bunun sonucunda elde bulunan materyallerden deliller aranmış, bulunmuş ve muhalif tezlere karşı argüman olarak kullanılmıştır.

Bu rivâyetin müsned-merfû' olarak geçtiği ilk kaynak Şâfiî'nin *er-Risâle'si* ile

³ Şâfiî, *Risâle* (thk. A.M. Şakir), Kahire 1979, s.89-90.; *Cimâ'u'l-İlm* (thk. M.A. Abdulaziz), Beyrut, t.y., s.82.

⁴ İbn Belbân, *Ihsân*, I-XVIII (thk. Ş. Arnavut), Beyrut 1988, I/189-190.

⁵ Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, İstanbul 1981, s.144.

⁶ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nubuwe*, I-VIII, Beyrut 1988, I/24.

⁷ Suyûtî, *Sünnet'in İslâm'daki Yeri* (çev. Enbiya Yıldırım), İstanbul 1992, s.47-50.

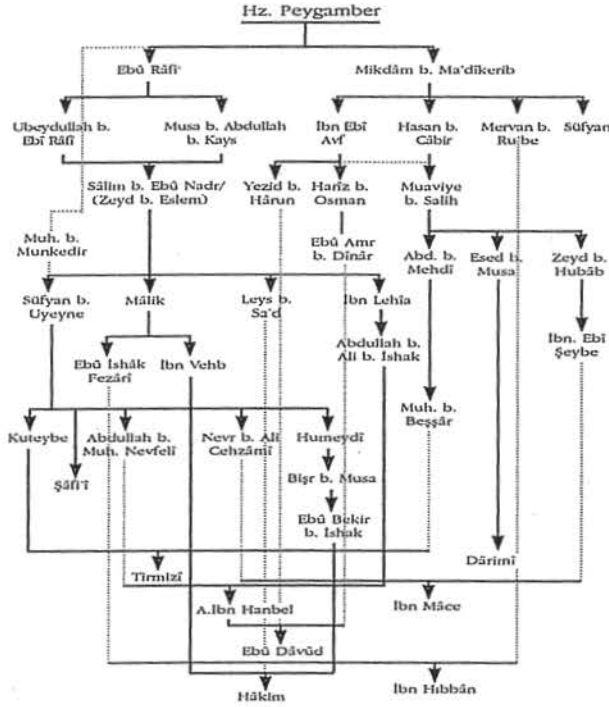
⁸ Abdulhâlık, Abdülğani, *Hucciyyetü's-Sunne*, Beyrut 1986, s.280, 309, 336, 513; Abdulhâlık, *Sünnet ve Dindeki Yeri* (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1992, s.53-54.; Sihâî, Mustafa, *es-Sunnetu ve Mekânetübâ fi'l-Teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut 1985, s.165; Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, I-II (çev. M. Görmez-M. Emin Özafşar), Ankara 1990, I/53-55; Çakın, Kamil, *İslam'da Hadis ve Sünnet'in Yeri*, Ankara 1997, s.71-72.

Cimâ'u'l-İlm adlı eseridir. Haberin buradaki metni şöyledir:

Sizden birini, koltuğuna yaslanmış bir vaziyette, emrim yahutta yasağım kendisine ulaşıp da, bunun üzerine şöyle derken görmeyeyim: "Ben anlamam! Biz, Allah'ın Kitabı'nda ne buluyorsak, ona tabi oluruz."⁹

İçerisinde Mâlik b. Enes (ö.h.179)'in de yer aldığı bir versiyon, her ne kadar Hâkim (ö.h.405) tarafından nakledilse de, Mâlik'in kendi eserinde yer almamaktadır.¹⁰ Humeydî (ö.h.219) *el-Musned*'inde, Dârimî(ö.h.255) *es-Sunen*'in mukaddimesinde haberi rivâyet ederken, Ahmed, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce, farklı versiyonlarla rivâyete eserlerinde yer vermişlerdir.¹¹ Taberânî ve İbn Hübân'ın yanında Hâkim ve Beyhakî de, onu rivâyet etmişlerdir.¹²

Rivâyeti çeşitli varyantları ile bir çizelgede şöyle gösterebiliriz:



⁹ Şâfiî, *Risâle*, s.89-90; *Cimâ'u'l-İlm*, s.82. Gerçi Abdurrazzâk (ö.h.211)'in *el-Musannef*'inde, Ma'mer b. Râşid (ö.h.152)'in *el-Câmi* i kısmında biri Katâde, diğeri Hasen Basrî'den gelen iki mürsel rivâyet vardır. Metin ve içerikleri farklı olmakla birlikte, kısmen 'Erike' rivâyetinin muhtevasına uyması dolayısıyla, haber'in yer aldığı en erken yazılı kaynağın Ma'mer'in *el-Câmi* i olduğu söylenebilir. Bkz. Abdurrazzâk, *Musannef*, I-XI, t.y., X/453 (19683-4).

¹⁰ Hâkim, *Mustedrek*, I-IV, Beyrut t.y., I/109.

¹¹ Humeydî, *Musned*, I-II (thk. H. Azami), Karataş, Pakistan 1963, I/252.(551); Ahmed, *Musned*, İstanbul 1981, IV/131-132; VI/8; Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, s.144; Ebû Dâvûd, *Sunen*, İstanbul 1981, 34, Sünnet, 6, had.no: 4604.(V/10); Tirmizî, *Sunen*, İstanbul 1981 42, İlim, 10, had.no: 2663.(V/37); İbn Mâce, *Sunen*, Mukaddime, İstanbul 1981, I/12.

¹² Taberânî, *Kebir*, I-XXV (thk. H. A. Silefi), Musul, t.y., XX/669; İbn Belbân, *Ihsân*, I/189190; Hâkim, *Mustedrek*, I/108; Beyhakî, *Delâil*, I/24.

Haberin rivâyet kanalları incelendiği zaman, tabloda da görüldüğü üzere, hepsinin iki râvîye dayandığı gözlenir; bunlardan birisi Ebû Râfi', diğeri ise, Mikdâm b. Ma'dikerib el-Kindî'dir. Hadîs, bazı versiyonlarda râvî Muhammed b. Munkedir tarafından, doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet edilerek nakledilir.¹³ Bazılarında ise, Ubeydullah b. Ebî Râfi' tarafından, babası Ebû Râfi' isnaddan düşürülerek rivâyet edilir.¹⁴ Bu kanallarda mürsel olarak gelen haber, diğerlerinde müsned-merfû'dur.

Ebû Râfi' kanalında yer alan bazı râvîler hakkında çelişkili ifadeler kullanılmıştır. Mesela, İbn Mâce, hadîsi Ubeydullâh'tan alanın Sâlim mi, yoksa, Zeyd b. Eslem mi, olduğunda kararsızdır.¹⁵ Haberi, Sâlim'den rivâyet edenler arasında

¹³ Şâfiî, *Musned*, (tertib: M. Abid es-Sindî-*Tertibu Musnedi's-Şâfiî*), Beyrut 1951, I/20; Tirmizî, 42, İlim, 10, had.no: 2663. (V/37). Rivâyetin muhtelif metinler halinde farklı versiyonları da vardır. Abdurrazzâk, *Katâde ve Hasen'in mürsel versiyonlarını (Musannef, X/453 (19683-19684); Ebû Zer el-Herevî ise (355-6/435-6) Ebû Râfi' ve Mikdâm b. Ma'dikerib versiyonlarının dışında Câbir, Ebû Hureyre ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye dayanan değişik versiyonları kaydeder (Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, s.110-112, Mücteba Uğur'un basılmamış edisyon kritikli nüshası). Câbir'in Hayber'e katılmadığı siyer otoriteleri tarafından açıkça belirtilmiştir (Vâkidi, *Mağâzi*, I-III (thk. M.Jones), Beyrut 1966, II/660-661). Ebû Hureyre versiyonuna gelince; Herevî'nin yer verdiği bu varyant daha önce Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned* (II/367)'inde kaydedilmiştir. Rivâyet müsned-merfû bir haberdir. Râvileriyle ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Sad, *Tabakât*, I-VIII, Beyrut t.y., VI/389; Zehebî, *Nubelâ*, I-XXIII, Beyrut 1990, V/216-217 (88). İbn Hacer, *Hedy*, Beyrut t.y., s.441. Haberi, İbn Mâce'den başka da bu tarik ile nakleden olmamıştır. Ahmed b. Hanbel rivâyetinde yer alan Ebû Ma'ser Necîb b. Abdurrahman ile ilgili değerlendirmeler bir hayli dikkat çekicidir. Mağazi sahasında önemli bir isim olduğu itiraf edilmekle beraber cerhe uğramaktan kurtulamamıştır. Buharî, *munkeru'l-hadîs* olduğunu söylerken, İbn Ma'in, hadiste sağlam olmadığını belirtmiştir. Bununla kalsa iyi, ayrıca onun okuma yazma bilmediğine dikkat çekerek özellikle müsned-merfû haberlerinden sakınmak gerektiğinin altını çizmiştir. Yahyâ b. Bukeyr, üzerinde durduğumuz rivâyeti zikretmiş; ardından da "*hâzâ munkerun bi'l-merre*" diyerek merdut olduğunu belirtmiştir. Gerçi Zehebî onun şahidi olarak bazı rivâyetlere atıfta bulunmuştur. Ancak atıfta bulunulan rivâyet ve rivâyetler kendileri problemlilikten kurtulabilmiş değildir. Bkz. İbn Sad, a.g.e, V/418; İbn Hübân, *Mecrûbîn*, I-III, Halep 1396, III/60; Darakutnî, *Zuafâ* (thk. M. A. Abdulkadir), Riyad 1984, s.38.(550); İbn Cevzî, *Zu'afâ*, I-III, Beyrut 1986, III/157 (3507); İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, I-IV (thk. E. el-Buşî), Beyrut 1989, I/346 (204); Zehebî, *Mîzân*, I-IV, Mısır 1963, IV/246 (9017); *Tezkire*, I-IV, t.y., I/234 (221); *Nubelâ*, VII/435-440 (165); İbn İmâd, *Şezerât*, I-VIII, Beyrut t.y., I/163. Ebû Hureyre'ye nisbet edilen ve burada kaydettiğimiz rivâyetin içeriği ile tamamen örtüşen başka rivâyetler de vardır ki, bunların uydurma olduklarında hadisçiler neredeyse ittifak etmişlerdir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'ât*, I-III, Kahire 1987, I/257-258; Sahâvî, *Makâsîd*, Beyrut 1987, s.36 (59); Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî, *Tezkiretu'l-Mevzû'ât*, Beyrut 1399, s. 27-28; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I-II, Beyrut 1985, I/89(220). Kendisi problemlilikten kurtulamayan bu varyantın diğerlerini teyit etmesi zaten sözkonusu olamaz. Ebû Hureyre (r.)'nin de Hayber'e savaşın sonunda, fetih gerçekleşikten sonra geldiğini söylemeye bilmem gerek var mı? Çünkü, bizzat kendi ifadesiyle, Hz. Peygamber'in Hayber seferine çıktığı günlerde o Medine'ye gelmiş, oradan da Hayber'e geçmiştir. Bkz. Accâc el-Hatîb, Muhammed, *Ebû Hureyre Râviyeti'l-İslâm*, Kahire 1982, s.70. Zehebî'nin naklettiğine göre ise o: "Savaşı bitirdikleri gün, Hayber günü geldim..." diyor. Bkz. Vâkidi, *Mağâzi*, II/636, 683; Zehebî, *Nubelâ*, II/588; İbn Hacer, *Feth*, I-XIII, Beyrut t.y., VII/393. Ebû Sa'îd el-Hudrî versiyonuna gelince, râvisi Ebû Hârun el-Abdî'dir. Ahmed b. Hanbel, onun isminin Ummâra b. Cüveyn olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed, *İlel*, I-II (thk. T. Koçyiğit-İ.Cerrahoğlu), II/290 (2063). Hakkında sadece İbnü'l-Cevzî'nin verdiği malumat bile oru tanımaya kafidir: "Hammâd b. Zeyd, onun kezzâb olduğunu söylemiştir -işe bakın ki burada sözkonusu olan rivâyeti de kendisinden Hammâd b. Zeyd naklediyor-. "Şu'be, boynumun vurulması bana ondan rivâyette bulunmaktan daha sevimlidir" diyor. Cüzcânî, onun kezzâb ve müfteri olduğunu söylemiş, İbn Abdilber zayıf olduğu konusunda icmâ bulunduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hübân, *Mecrûbîn*, II/177; Darakutnî, *Zuafâ*, s.299(381); İbnü'l-Cevzî, *Zu'afâ*, II/203. (2427). Zehebî, *Mîzân*, III/173 (6018); İbn Hacer, *Tebzîb*, I-XII, Haydarâbad 1325, VII/ 412(670).*

¹⁴ Hâkim, *Mustedrek*, I/109.

¹⁵ İbn Mâce, *Sunen*, Mukaddime, I/12. Tahâvî'nin naklettiği versiyonlarda ise çok daha farklı bir du-

Mâlik b. Enes'in de yer aldığı bir versiyon, hem İbn Hibbân, hem de Hâkim tarafından nakledilmiştir. Ancak, onun kendi eseri *el-Muvattâ*'da böyle bir rivâyete rastlanılmazken; İbn Abdilber, Mâlik'in Sâlim b. Ebî Nadr'dan onbeş haber naklettiğini, bunlardan yedisinin muttasıl olduğunu belirtmiş, fakat Ebû Râfi' hadîsinden hiç bahsetmemiştir.¹⁶

Süfyân'ın, haberi, Muhammed b. Munkedir vasıtasıyla aldığını, yalnızca Şâfiî ve Tirmizî söylerken, Şâfiî rivâyetinin mürsel olduğu görülür.¹⁷ Yine, Ebû Râfi' versiyonunda, onu, oğlu Sâlim'den başka, bir de Musa b. Abdullah b. Kays'ın naklettiği yalnızca Tahâvî ve Hâkim versiyonlarında ifade edilmiştir. Diğer versiyonların hiçbirisinde bu râvînin adına rastlanmamaktadır.¹⁸

Rivâyetin esas kaynağı olan iki râvîden birinin Ebû Râfi' olduğunu daha önce belirtmiştik. Ebû Râfi', İbn Sad'ın verdiği bilgiye göre, Abbas'ın kölesi imiş. Onu Peygamber (s.a.)'e hediye etmiş, Abbas'ın müslümanlığı kabul ettiğini kendisine müjdelediği için de, Peygamber (s.a.) onu azad etmiştir.¹⁹ Kaydedildiğine göre, asıl ismi İbrahim veya Eslem'dir. Aslen Mısır kıptîlerinden olup, h.40'da Kûfe'de vefat etmiştir. Zehebî'nin kaydettiğine göre, Peygamber'in harplerinden Uhud ve Hendek savaşlarına katılmıştır.²⁰ Bu nokta, tetkik ettiğimiz rivâyet açısından mühimdir. Zira, daha sonra izah edeceğimiz üzere, bu hadîs eğer Peygamber (s.a.) tarafından söylenmiş ise, bu, ancak Hayber gazvesinde olmalıdır. Çünkü, haberin bazı versiyonlarında yer alan ehlî merkep etlerinin yasaklanması, Hayber savaşı esnasında vuku bulmuştur. Ebû Râfi'in biyografisini ele alan hiçbir kaynak, onun bu harbe iştirak ettiğini açıkça zikretmediği gibi, Zehebî v.b. âlimler onun sadece Uhud ve Hendek savaşlarına katıldığını özenle vurgulamışlardır.²¹ Gerçi bazı biyografi kaynaklarında onun Uhud, Hendek ve diğer önemli hadiselerin hepsine iştirak ettiği belirtilmektedir. Ama sarahaten onun Hayber'e katıldığına dair bir beyana biz rastlamadık.²² Bununla birlikte, Hayber'e katıldığı kabul edilse bile, böyle önemli bir konunun bu olaya iştirak eden başka hiçbir kimse tara-

rum sözkonusudur. Mesela birisinde Ebû Nadr'ın haberi Mûsâ b. Abdillâh b. Kays kanalıyla Ebû Râfi'den aldığı; diğerinde Ebû Nadr'ın oğlu Ubeydullâh vasıtasıyla Ebû Râfi'den veya bir başkasından aldığı; bir diğerinde ise, Ebû Nadr'ın doğrudan Ebû Râfi'den aldığı ifade edilmektedir. Bkz. Tahâvî, *Şerbu Ma'âni'l-Âsâr*, I-IV (thk. M.Z. Neccâr), Beyrut 1987, IV/209.

¹⁶ İbn Abdilber, *Tecrid*, Beyrut t.y., s.62-66.

¹⁷ Şâfiî, *Musned*, I/20; Tirmizî, 42, İlim, 10, had.no: 2663 (V/37).

¹⁸ Tahâvî, *a.g.e.*, IV/209; Hâkim, *Mustedrek*, I/109.

¹⁹ İbn Sad, *Tabakât*, I/498.

²⁰ Zehebî, *Nubelâ*, II/16.

²¹ İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, Kahire 1981, s.145-146; Zehebî, *Nubelâ*, II/16; İbn Hacer, *İsâbe*, I-IV, Mısır 1328, I/500. Ahmed Muhammed Şâkir Ebû Râfi' ile ilgili olarak düştüğü dipnotta " ...Bedir'den evvel müslüman oldu, Uhud ve ondan sonraki (harplere) iştirak etti" demekte "ve mâ ba'deha" diyerek adeta bütün gazvelere katıldığını ima etmektedir. Bkz. *Risâle*, s.89 (Dipnot. 4).

²² İbn Abdilber, *İstîâb*, I/87 (*İsâbe*'nin kenarında); İbnu'l-Esir, *Usudu'l-Ğâbe*, I-VIII, Baskı y.y., 1970, I/52 (10)- 93 (118). İşin ilginç tarafı Ebû Râfi'in eşi Selmâ'nın Rasûlullah ile birlikte Hayber'e katıldığı açıkça zikredilirken (bkz. İbn Sad, *Tabakât*, VIII/27), İbn Abdilber, (*İstîâb*, I/86) onun yalnızca Uhud ve Hendek harplerine iştirak ettiği açıkça ifade edilmektedir. Gerçi Vâkıdî'nin ve diğer bazı müelliflerin yer verdiği bir haberde sancağın Hz. Ali'ye verildiğinde Ebû Râfi'in de onunla birlikte gittiğini ifade eden bir haber bizzat Ebû Râfi'in kendisinden nakledilmektedir. Fakat, İbn Kesir'in belirttiği üzere bu haber munkatırdır ve meçhul kişilerden nakledilmektedir. Bkz. Vâkıdî, *Mağâzi*, II/655; İbn Hişâm, *Sîre*, I-IV (thk. M. es-Sak'a), Kahire 1955, II/335; Beyhakî, *Delâ'il*, IV/212 (dipnot, 22-23).

findan nakledilmemesi dikkat çekici değil midir?

Bu versiyonda yer alan Ubeydulâh b. Râfi' ve Zeyd b. Eslem, hadîsçilerin olumsuz kanaat belirtmedikleri kimselerdir. Sâlim b. Ebî Ümeyye Ebû'n-Nadr da böyledir.²³

Diğer râvî, Mikdâm b. Ma'dikerib'in ise, künyesinin Ebû Yahyâ olduğu ve 91 yaşında iken, Abdumelik b. Mervân'ın hilafeti döneminde (h.87-88) Şam'da vefat ettiği söylenmiştir.²⁴ Hatta, bazı rivâyetlere göre, onun Hz. Peygamber'i görüp görmediği dahi şüphelidir. İbn Hacer, onun bizzat kendisine Hz. Peygamber'i görüp görmediği yolunda sorular sorulduğunu, nakletmiştir.²⁵ Hayber gazvesinin, tarihçilerin ittifakıyla hicretin 7. yılında gerçekleştiği dikkate alınır, Mikdâm'ın Hayber'e iştirak etmesi zor görünüyor.²⁶ Zira, en iyi ihtimalle bu tarihte 9-10 yaşlarında olması gerekir. Bu yaştaki bir çocuğun da savaşa katılamayacağı açıktır.

Şimdi, bu haberin niçin Hayber'de söylenmiş olması gerektiğine geelim:

Rivâyetin muhtelif metinlerini incelediğimiz zaman, bu kendiliğinden ortaya çıkar. Mesela, ilk kaynaklarda haber şöyledir:

Sizden birini, koltuğuna yaslanmış bir vaziyette, emrim yahutta yasağım kendisine ulaşsın da, bunun üzerine şöyle derken görmeyeyim: "Ben anlamam! Biz, Allah'ın Kitabı'nda ne buluyorsak, ona tabi oluruz."²⁷

Bu rivâyette, Allah'ın emir ve yasakları ile, Peygamber'inin emir ve yasakları arasında bir mukayese ve karşılaştırma yapıldığı açıktır. Peygamber (s.a.) de, böyle bir karşılaştırmayı yasaklamaktadır. Bu kadarı bile, bu sözün, Hz. Peygamber'in özel ve istisnâî bir yasağına binaen söylenilmiş olması gerektiğini düşündürmeye yetmektedir. Nitekim, daha sonraki kaynaklara baktığımızda, bu özel durumun da rivâyette yer aldığını görmekteyiz:

Bilin ki, bir adam koltuğuna yaslanmış vaziyette iken, hadîsim kendisine ulaşsın ve şöyle der: "Bizimle sizin aranızda Allah'ın Kitabı vardır. Biz, onda helal bulduğumuzu helal, haram bulduğumuzu da haram kabul ederiz." (Ama bilin ki) Allah'ın Rasûlünün haram kıldığı da, aynen Allah'ın haram kıldığı gibidir."²⁸

Burada, haram ve helal kılma bakımından Allah ile Peygamber'i mukayese edilerek, Peygamber'in emir ve yasaklarının asla terkedilemeyeceği vurgulan-

²³ Bu konuda bkz. İbn Mâ'in, *Târîb*, I-IV (thk. A.M. Nur Seyf), Mekke 1979, II/181 (1013), 186, 382 (2238); Buhârî, *Târîb*, I-XI, Beyrut t.y., V/381 (1217); Râzî, *Cerb*, I-IX (thk. A. Yemânî), Haydarâbad 1952, (ofset), IV/179 (779), V/306-7 (1458), 307 (1460). Hatîb, *Târîb*, I-XIV, Beyrut t.y., X/304-305. Yalnız, Zeyd b. Eslem'in Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir ettiği gerekçesiyle tenkit edildiğini Râzî nakletmektedir. Bkz. Râzî, *Cerb*, III/555 (2511). Zehebî de Buhârî'nin Ali b. Hüseyin'in onun ders hal-kasına katılması dolayısıyla itiraza muhatap olduğunu nakleder. Bkz. Zehebî, *Nubelâ*, V/316 (153).

²⁴ İbn Sad, *Tabakât*, VII/415; Zehebî, *Nubelâ*, III/427.

²⁵ İbn Hacer, *İsâbe*, III/455.

²⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, II/328. İbn İshâk seferin Hudeybiyye dönüşü, Muharrem'in sonuna doğru başladığını kaydeder. Vâkıdî, *Mağâzî*, II/634. Vâkıdî de seferin Hudeybiyye dönüşü olduğunu, Peygamber'in Zülhicce ve Muharrem aylarını Medîne'de geçirdikten sonra Safer ayının başında yola çıktığını kaydeder. Taberî, *Târîb*, I-X (thk. M.E. İbrahim), Kahire 1987, III/9-16. Onun verdiği bilgi İbn İshâk'ınki ile aynıdır.

²⁷ Şâfiî, *Risâle*, s.89; *Cimâ'u'l-İlm*, s.86.

²⁸ Tirmizî, 42, İlim, 10, had.no:2663. (V/37); İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime, I/12.

muştır. Özellikle, Peygamber (s.a.)'in haram kıldıklarının da, Allah'ın haram kıldığı gibi olduğuna dikkat çekilmiştir. Ancak, hangi özel durum üzerine bu sözün sarfedildiği bu haberde de tam olarak açıklanmamıştır. Bu durum, Ebû Dâvûd'un rivâyet ettiği bir versiyonda belirtilmiştir:

Haberiniz olsun ki, bana Kitap ve bir de onun misli verilmiştir. Biliniz ki, karnı tok bir adamın koltuğuna yaslanıp oturarak şöyle diyeceği zaman yakındır: "Bu Kur'ân'a uyun. Onda helal bulduklarınızı helal, haram bulduklarınızı da haram ad-dedin." Haberiniz olsun ki, ehli merkep eti, yırtıcı kuşların eti (...) size helal değildir..."²⁹

Burada Hz. Peygamber'in, bu sözleri, ehli merkep eti ve yırtıcı kuşların etini haram etmesi üzerine söylediği açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu noktada, ehli merkep etinin ne zaman ve nerede haram kılındığına bakmak gerekir. Siyer ve mağâzi kaynaklarına, hatta, bazı Hadîs kaynaklarına müracat ettiğimiz vakit, bunun Hayber gazvesinde vuku bulduğuna ilişkin nakillerle karşılaşırız. İbn İshâk (ö.h.147) yasağa mahal teşkil eden hadiseyi nakleder. İbn Hişâm (ö.h.218) ise haberi:

"Rasûlullah, Hayber günü bazı şeylerden nehyetmiştir".

şeklinde bir başlıkla aktarır. Hâdise, Câbir b. Abdillâh, Ebû Selîf ve Mekhûl kanalıyla nakledilir. Ancak tarihçimiz, Câbir'in Hayber'e katılmadığını da not etmeden geçmez. Bu arada, Hayber'de cereyan eden olaylar arasında, Ruveyfi' b. Sâbit el-Ensârî kanalıyla, Hz. Peygamber'in Hayber günü irad ettiği hutbeyi de nakleder. Fakat, bu haberler içerisinde, Ebû Râfi' ve Mikdâm tarafından nakledilen keyfiyete uzaktan yakından işaret etmez.³⁰

Peygamber (s.a.)'in yırtıcı kuş etlerini, ganimet olarak ele geçirilen hâmile esirlerle cinsi teması ve ehli merkep etlerini yasakladığını, Ebû Hanîfe vasıtasıyla rivâyet eden Ebû Yûsuf ve Şeybânî de *el-Âsâr*'larında haberin 'Erîke' kısmına yer vermezler.³¹

Vâkıdî (ö.h.207)'nin rivâyetlerinde ise, Ebû Ruhm el-Ğifârî, Hayber'de nasıl aç kaldıklarını, bunun üzerine, 20-30 merkebi yakalayıp, keserek pişirmeye başladıklarını bütün detaylarıyla anlatır. Peygamber (s.a.)'in onları bu halde görünce, derhal bu işi yasakladığını ve kendilerini de bu hayvanların etini yemekten menettiğini söyler.³²

Bu durum, Câbir b. Abdilâh ve Hâlid b. Velîd vasıtasıyla da aktarılır. Vâkıdî, Câbir'in Hayber'e katılmadığına dikkat çeker.³³ Ancak, onun bu hadiselerle ilgili olarak yaptığı nakiller arasında, ne Ebû Râfi', ne de Mikdâm'ın 'Erîke' rivâyetleri yer alır.

Hayber gazvesini en ince detaylarına kadar anlatan Buhârî (ö.h. 256) de 'Erîke hadîsi'ne yer vermemektedir.³⁴

²⁹ Ebû Dâvûd, 34, Sünnet, 6, had.no:4604. (V/10).

³⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, II/331.

³¹ Ebû Yûsuf, *Âsâr*, (nşr. M.A. Gazanfer), Pakistan 1410, s.239, 1060-1061; Şeybânî, *Âsâr*, (nşr. M.A. Gazanfer), Pakistan 1410 s.358 [817].

³² Vâkıdî, *Mağâzi*, II/660-661.

³³ Vâkıdî, *a.g.e.*, a.y.

³⁴ Buhârî, İstanbul 1981, 64, Mağâzi, 38, (V/72-78).

Yine, ne Hayber gazvesinde Peygamber, “ehlî merkep etlerini yasaklamış-
tır...” diyen İbn Abdilber (ö.h.463)³⁵, ne de “Peygamber’in ehlî merkepleri Hay-
ber günü haram kıldığı doğrudur...” diyen İbnu'l-Kayyim (ö.h.748) ‘Erîke’ hadîsi-
ne atıfta bulunurlar.³⁶

Ayrıca, Ahmed b. Hanbel’in İrbaz b. Sâriye (ö.h.75)’den rivâyet ettiği bir ha-
berde de, bu yasağın Hayber günü gerçekleştiği zikredilmiş, fakat ‘Erîke’ kısmı-
na temas edilmemiştir.³⁷ Yalnızca Ebû Dâvûd’un, İrbaz b. Sâriye es-Sulemî kana-
lıyla naklettiği bir versiyonda, Hz. Peygamber’in Hayber gazvesi sırasında halkı
toplayarak, onlara ‘Erîke hadîsi’ni irad ettiğinden bahsedilmektedir.³⁸ Bu rivâyet
‘Erîke hadîsi’ ile Hayber günü ve ehlî merkep etlerinin yasaklanması arasındaki
ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Râvîlerinden Eş’as b. Şu’be el-Masî-
sî’nin zayıf olduğu söylenmiştir.³⁹ Bu rivâyetin konuyla ilgili bütün hadîs ve si-
yer-mağâzî yazarlarının nakillerine ters düşmesi de dikkat çekicidir.

Hâkim (ö.h.405)’in Mikdâm b. Ma’dikerîb tarîkı ile kaydettiği bir versiyon,
Hayber hadisesi, ehlî merkeplerin yasaklanması ve erîke kısımlarını içermekle

³⁵ İbn Abdilber, *Durer*, (thk. Ş. Dayf), Kahire t.y, s.204.

³⁶ İbnu'l-Kayyim, *Zâdu'l-Me’âd*, I-V (thk. Ş. Arnavut vd.), 1987, III/342.

³⁷ Ahmed, *Musned*, IV/127.

³⁸ Ebû Dâvûd, 14, Harâc, 33, had.no: 3050. (III/436).

³⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zu’afâ*, I/17125; İbn Hibbân es-Sikâ’rta zikretmiştir. Bkz. Zehebî, *Mizân*, I/265 (997); İbn Hacer, *Tehzîb* I/354. İrbaz b. Sâriye’ye nisbet edilen bu haberde Hayber’de ehlî merkeplerin yenilmesinin yasaklandığı ile erîke kısmı birlikte zikrediliyor. Vakıdî ve İbn Sad’ın nakillerinde Hz. Peygamber’in olayı haber alınca bizzat kendisinin değil, bir münadi vasıtasıyla yasağı askerlere iletildiği belirtiliyor. Hatta bazı rivâyetlerde bu münadinin Ebû Talha olduğu tasrih ediliyor. Bkz. İbn Sad, *a.g.e.*, II/113; Vakıdî, *a.g.e.*, II/661. Ancak İrbaz rivâyetinde bu münadinin İbn Avf olduğu, as-kerleri namaz için toplanmaya çağırdığı, Hz. Peygamber’in de onlara namazı kıldırıldıktan sonra bir hutbe irad edip bizzat kendisinin yasağı duyurduğu ve ‘Erîke’ hadîsini irad ettiği belirtiliyor. Yalnızca Ebû Dâvûd’un naklettiği bu haberin pek çok bakımdan siyer ve mağâzî otoritelerinin rivâyetleriyle çelişmesi rivâyete ihtiyatla yaklaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Haber, sadece mağâzî otoriteleri ile değil, bizzat hadis kaynakları ile de çelişki arz etmektedir. Mesela, Abdurrazzâk bu konuyla ilgili olarak eserinde “Babu’l-Himâr el-Ehlî” başlığı altında onbir rivâyete yer verir. Bunlar içeri-
sinde İrbaz versiyonu olmadığı gibi, onun rivâyetinde yer alan ‘Erîke’ kısmı da yoktur. Bkz. Abdur-
razzâk, *Musannef*, IV/ 523-526 (8719-8729). Bu kadar da değil, Ahmed b. Hanbel bizzat İrbaz ri-
vâyetini nakleder. Hem de kızı Ümmü Habibe binti İrbaz kanalıyla. Orada da sadece yasaklama-
dan bahis vardır, fakat ‘Erîke’ kısmı yoktur. Bkz. Ahmed, *Musned*, IV/127. Dahası da var; Buhârî,
yalnızca Kitâbu’l-Mağâzî’de Hayber babında konuyla ilgili ondört rivâyete yer verir, fakat bir tane-
sinde dahi ‘Erîke’ kısmına temas yoktur; bkz. Buhârî, 64, Mağâzî, 38, (VI/ 73-79); İbn Hacer, *Feth*,
VII/373-389. Keza Muslim de Hayber’e ilişkin rivâyetinde ‘Erîke’ kısmına temas etmez. bkz. Mus-
lim, 32, Cihad, 43, (II/1429) (1802). Tirmizî de bu baktaki rivâyetlere yer verdikten sonra İrbaz ri-
vâyetine işaret etmiş ancak metnini vermemiştir; bkz. Tirmizî, 26, Atıme, 6, had.no:1794-5 (IV/254-255). Tahâvî ehlî merkep etlerinin yasaklandığına ve bunun Hayber’de vuku bulduğuna dair ondört Sahâbî’den nakilde bulunur, bu versiyonların hiçbirisinde ‘Erîke’ kısmı yer almaz. ‘Erî-
ke’ haberine yer verdiği rivâyetlerden de sadece Mikdâm’ın haberinde iki olay birlikte zikredilir.
Bu haberlerin içerisinde İrbaz versiyonu yoktur. Bkz. Tahâvî, *Şerbu Maâni’l-Âsâr*, IV/204-209. İbn
Abdilber *el-Muvatta’* şerhi *el-İstizkâr*’da sayfalarca bu konu üzerinde durur. Ancak, ne Mâlik’e nis-
bet edilen rivâyete ve ne de İrbaz versiyonuna temas eder. Bkz. İbn Abdilber, *İstizkâr*, I-XXX (thk.
A.E. Kal’acı), Kahire 1993, XV/310-317. İbnu’l-Esîr konuyla ilgili onyediy rivâyeti kaydetmiş, bu ara-
da İrbaz versiyonuna da yer vermiştir. Fakat bunların hiçbirisinde ‘Erîke’ kısmı mevcut değildir.
Bkz. İbnu’l-Esîr, *Câmiu’l-Usûl*, I-XII (thk. M.H. el-Fakî), Beyrut 1984, VIII/288-296 (5539-5555). Şu
halde bütün siyer, mağâzî ve hadis kaynaklarına muhalif olan fert bir haberi ihtiyatla karşılamak
kadar tabii bir şey olmasa gerektir. Ayrıca râvî İrbaz b. Sâriye’ye Ehl-i Hadis’in tezlerini teyit eden
polemik türü rivâyetlerin atfediliyor olması da şüpheyi artırmaktadır. Bu durumla ilgili olarak bkz.
Ünal, İsmail Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım Veya Hz. Peygamber’i Anlamak”, *İslami
Araştırmalar*, c.x, sy, 1-3, s.47-51.

birlikte, Mikdâm'ın Hayber'e katılmış olmasının mümkün olmadığı dikkate alınacak olursa, bu rivâyetin de ihtiyatla karşılanması gerekir.⁴⁰

Aslında, bu rivâyette dikkat çeken bir diğer husus da şudur: Erîke hadîsini, onun iradına sebep teşkil eden ehli merkep ve yırtıcı kuş etlerinin yasaklanmasını ve bunların meydana geldiği Hayber savaşını nakleden râvîlerin hiç birinin bu harbe iştirak etmemiş olmalarıdır. Câbir b. Abdullah'ın katılmadığını hem İbn İshâk, hem de Vâkîdî söylemiştir.⁴¹ Ebû Râfi'in yalnızca Uhud ve Hendek harplerine iştirak ettiği belirtilmiştir.⁴² Mikdâm b. Ma'dikerib'in yaşı gereği katılmış olması mümkün gözükmemektedir. Çünkü Hayber savaşı hicretin 7. yılında vuku bulmuştur ve o bu vakit en fazla 10 yaşında bir çocuktur.⁴³ Kaldı ki onun Hz. Peygamber'i görüp görmediği dahi şüphelidir.⁴⁴ Hayber hadisesinin râvîlerinden biri de Hâlid b. Velîd'dir. Onun da bu harbe iştirak etmiş olması mümkün gözükmemektedir. Zira, kaydedildiğine göre Hâlid'in müslüman olması bu harpten bir yıl sonra, yani, h.8. yılda gerçekleşmiştir. İbn Sad bu kanaattedir.⁴⁵ Taberî de, h.8. yılda müslüman olan Amr b. el-Âs ve Osman b. Talha el-Abderî ile birlikte Hâlid'in ismini de saymaktadır.⁴⁶ İbn Hacer, onun h.5. yılda müslüman olduğu yolundaki görüşü kesinlikle reddederken, h.7. yılda ve de Hayber'den sonra İslam'a girdiğini kaydetmiştir.⁴⁷ Bütün bunlar Hâlid b. el-Velîd'e nisbet edilen ve güya onun: "...Peygamber ile birlikte Hayber gazvesini yaptık..." sözleriyle başlayan rivâyetlerin de ihtiyatla karşılanması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁴⁸

Hayber hadiselerine dair, siyer, mağâzî ve sahih Hadîs kaynaklarında kaydedilen rivâyetler arasında 'Erîke' hadîsine yer verilmemiş olması,⁴⁹ bu rivâyetin sahâbî mürseli olması halinde dahi bazı soruları beraberinde taşıdığını göstermektedir.⁵⁰ Ayrıca, bu haberin içeriğinin, hicri ikinci asırda revaç bulan; bazılarında

⁴⁰ Hâkim, *Mustedrek*, I/109.

⁴¹ İbn Hişâm, *Sîre*, II/331; Vâkîdî, *Mağâzî*, II/660-661.

⁴² Zehebi, *Nübelâ*, II/16.

⁴³ İbn Hişâm, *Sîre*, II/328; Vâkîdî, *Mağâzî*, II/634; Taberî, *Târîh*, III/9-16.

⁴⁴ İbn Hacer, *İsâbe*, III/455.

⁴⁵ İbn Sad, *Tabakât*, IV/252.

⁴⁶ Taberî, *Târîh*, III/29.

⁴⁷ İbn Hacer, *İsâbe*, I/413.

⁴⁸ İbn Hamza, *el-Beyân ve't-Ta'rif*, I-II, Beyrut 1981, II/249. Hâlid b. el-Velîd'in Hayber'e katıldığına ve ehli merkeplerin yasaklandığına dair rivâyetlerine hadis kaynaklarında yer verilmiştir; (bkz. *l'lâ'u's-Sünen*, I-XVIII, Karataş-Pakistan, t.y., XVII/143-146). İbn Hacer, Râfi'nin *es-Şerbu'l-Ke'bîr*'de Hayber günü yasağı seslendiren münadî'nin Hâlid b. el-Velîd olduğu şeklindeki notuna itiraz eder ve: "Bu yanlıştır. Çünkü o Hayber'e katılmamıştır. Hayber'in fethinden sonra müslüman olmuştur" der. İbn Hacer, *Feth*, IX/538.

⁴⁹ Vâkîdî (II/633-705), İbn Hişâm (IV/328-338) gibi ilk dönem siyer otoritelerinin yanında Taberî (III/9-16) gibi genel tarihçiler de Hayber vakasına detaylarıyla eserlerinde yer vermelerine rağmen, 'Erîke' rivâyetine uzaktan yakından temas etmemişlerdir. Bu gazveye eserinde otuzüç sahife ayrılan ve bütün detaylarına kadar anlatan İbn Kesîr de *Târîh*'inde 'Erîke' rivâyetine temas etmemiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nibâye fî't-Târîh*, I-XIV, Kahire 1932, IV/181-218.

⁵⁰ Mürsel hadislerle ilgili tartışmalar hicri III. Asrın başından beri yapılmış, çeşitli fıkıh ekolleri arasında sonu gelmez münakaşalara konu teşkil etmiştir. Ancak Ehl-i Sünnet kaynaklarının üzerinde hemen hemen ittifak ettikleri bir husus varsa, o da Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Ebû Bekir el-Bâkullânî dışında herkesin Sahâbî Mürseli'ni makbul-sahih addettiğidir. Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs* (thk. N. İtr), Şam 1984, s.56; İrâkî, *Takyîd*, Baskı, y.y, t.y., s.63-64; Suyûtî, *Tedrib*, I/171; Şan'ânî, *Tauzîb*, I-II (thk. M.M. Abdulhamid), Kahire 1336, I/317; Cezâirî, *Tevcîb*, I-II (thk. Ebû Gudsde), Halep 1995, II/561-562; Ahdeb, *Esbâbu İbtilâfi'l-Mubaddisîn*, I-II, Suud 1985, I/220-225; Koçyiğit,

Kur'ân-Hadîs karşılaştırmaları yapan, bazılarında Hadîs-Sünnet'in Kur'ân'a önceliği bulunduğunu dile getiren,⁵¹ kimisinde de, Hadîs-Sünnet'in Kur'ân'a arzedilmesi gerektiğini ifade eden⁵² polemik türü rivâyetler sınıfına dahil olması da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Aslında, bu kabil teorik tartışmalara mesned gösterilen rivâyetlerin ne zaman ve nasıl ortaya çıktıkları başlı başına bir problemdir. İslam toplumundaki itikadî, siyasî, sosyal ve kültürel gelişmeler dikkate alınınca, bunların ilk hicrî asrın ikinci yarısında oluşturulmaya başlandığı öngörüsünde bulunulabilir. Bu gelişmelere paralel olarak, ikinci asır, hatta üçüncü asırda da bazı ilavelerin yapıldığı söylenebilir. Zira, her çıkan fırka, her yeni zuhur eden anlayış, bir biçimde, ya destek veya tenkit içeren motiflerle rivâyetlere aksetmiştir. Mesela, itikadî mezheplerin hemen hepsi rivâyetlerde yer alır. Hatta üçüncü asır Hadîs koleksiyonlarında bu mezhep ve cereyanlara reddiye kabilinden bablar, bölümler açılır.⁵³ Aynı şekilde, fikhî eğilimler de bundan nasibini alır. Ehl-i Hadîs, Ehl-i Re'y tartışmalarının rivâyet materyalleri, sözkonusu koleksiyonların mühim bölümlerini teşkil eder.⁵⁴

Bu rivâyetlerin hepsinin ilk üç asır İslam toplumunun ürünü olduğunu iddia etmek delilsiz bir genellemeden başka bir anlam taşımaz;⁵⁵ ancak, bir kısmının böyle olduğu muhakkaktır. Mevzuât kitapları bunların örnekleri ile doludur.

Talat, *Hadis İstılabları*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1985, s.297; Polat, *Salahattin, Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, T.D.V.Y., Ankara 1985, s.92-98. Prensipten böyle kabullenilmekle beraber, bu kanaati besleyen temel saikin Sahâbe'nin adaleti konusundaki yaklaşım olduğunun altı çizilmelidir. Bu prensip, haberlerin Hz. Peygamber'e nisbeti noktasında bir değer ifade edebilir. Ancak, haberlerin muhteva tahlilleri sözkonusu olduğu zaman bu ittifakın pratik bir değeri olmasa gerektir. Çünkü rivâyet metinlerinin muhteva analizi ayrı bir konudur. Burada bu meselenin detaylarına girecek değiliz. Fakat, incelemekte olduğumuz rivâyetle ilgili olarak şu soruyu sormadan edemeyeceğiz. Bir haber nasıl oluyor da hiçbir tarikininde doğrudan Hz. Peygamber'den alanlar tarafından nakledilmiyor? Ve nasıl oluyor da bütün versiyonlarında sahâbî mürseli oluyor?

⁵¹ Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, s.144. (bab, 43). "es-Sunnetu kâdiyetun 'alâ'l-kitâb" terkihi ile gelen haber bunun tipik örneğini teşkil eder.

⁵² Ebû Yûsuf, *Redd* (thk. E. el-Afgânî), Kahire 1358, s.25.

⁵³ Misal olarak bkz. Ebû Dâvûd, *Kitâbu's-Sunne*, Bâbun fî Reddî'l-İrcâ'; Bâbun fî'l-Çader; Bâbun fî'l-Cehmiyye; Bâbun fî'l-Havâric. Bu kabil bölümlerde çok özel tartışma konuları da müstakîl başlıklar altında incelenmiştir. İmanın artıp eksilmesi, Sahâbe'ye yaklaşım, Kur'ân'ın mahluk olup olmaması vs. *a.g.e.*, V/4-129.

⁵⁴ Misal olarak bkz. Dârimî, *Sünen*, Mukaddime: "bâbun fî kerâhiyeti ahzî'r-re'y" s.67-76; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime: "Bâbu İctinâbî'r-Re'yi ve'l-Çıyas" s.20-21.

⁵⁵ Goldziher'in iddiası buna bir örnek teşkil edebilir. Ona göre; "rivâyetler İslam'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası değil, fakat bu dinin inkişafının daha ileriki devrelerinde ümmet içinde ortaya çıkmış temayüllerin birer şahididir." Bkz. *Etudes sur la Tradition Islamique - Hadis Tetkikleri* (M. Said Hatiboglu'nun yayınlanmamış çevirisi) s.3; Keza bkz. Goldziher, *el-Akîde ve's-Şerî'a fî'l-İslâm*, (çev. M.Yûsûf Mûsâ ve diğ.), Beyrut t.y., s.35-36. Benzeri bir iddia da Schacht tarafından ortaya atılmıştır: "...Klasik ve diğer hadis mecmualarında yer alan hadislerin büyük çoğunluğu ancak Şâfi (ö.h.204)'nin yaşadığı devirden sonra zuhur etmiştir. Ortaya çıkışı biraz daha erken olan Sahabe ve daha sonraki otoritelerden nakledilen (hadisler) ile, eski hukuk mekteplerinin 'yaşayan gelenek'lerine karşı Peygamber'den nakledilen çok sayıda hukukî nitelikli hadisler hicrî ikinci asrın ortalarına doğru ihdas edilmiştir..." Bkz. Schacht, *An Introduction to Islamic Law - İslam Hukukuna Giriş*, çev. A. Şener- M.Dağ, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1986, s.45. Bu anlayışta olmayan batılı ilim adamları da yok değildir. J. Robson bunlardan biridir. O rivâyetlerin sahih bir özlerinin mutlaka bulunduğu kanidir: "...Çok defa ileri sürüldüğü gibi hadisin hey'et-i aslîsi sahih olmasa bile, sahih bir özü mevcuttur..." Robson, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı", çev. Talat Koçyiğit, *A.Ü.İ.F.D.* 1962, X/125-126.

Birkısımının ise, aslı olan rivâyetler üzerinde şartlara bağılı olarak bazı tasarruflarla oluştığı anlaşılmaktadır. Bir diğerk kısmı da, aslı olan bazı rivâyetlerin, farklı yorumuyla oluşturulmuştur. Bunlar içerisinde Hadîs-Kur'ân, Sünnet-Kitap karşılığını konu edinen haberlerin de bu üç şekilde birisi ile oluştığı söylenebilir. Meselâ hadîsçiler, Hadîs'in Kur'ân'a arzedilmesini ifade eden haberi zındıklar uydurmuştur, diyorlar.⁵⁶ Halbuki aynı haberi Ebû Yûsuf kitabında zikrediyor, daha sonraki Hanefiler de eserlerinde kaydediyorlar.⁵⁷ Bu kabil misalleri çoğaltmak mümkündür. Bize öyle geliyor ki, bu nevi rivâyetler, Sahâbe'nin kendi aralarındaki ilmî münakaşalarda takındıkları tavrın rivâyetlere dönüşmüş şeklidir. İşte 'Erîke haberi' de bu türden bir haber olmalıdır.

Rivâyet tekniğı ve tarihi bakımından 'Erîke rivâyeti' ile ilgili olarak kaydettiğimiz hususları bir an unutup, Hz. Peygamber'in bu sözleri Hayber'de söylediğini varsayarsak; bu taktirde iki ihtimal sözkonusudur:

Birincisi; Hz. Peygamber bu sözleriyle, gelecekte birgün çıkması muhtemel bir anlayışı, ta o zamandan haber vermekte ve kınamaktadır. Hayber savaşı gibi çok önemli bir vakânın yaşandığı, Müslümanlar'ın şiddetli açlık ve sıkıntı içerisinde bunaldığı bir sırada Hz. Peygamber'in bu konuları gündeme getirmesi muktazayı hale aykırı gözükmeğtedir.

İkincisi; o vakit, Hz. Peygamber bir münadi kanalıyla yasağı duyurunca, hemen orada itirazların vuku bulduğu, Hz. Peygamber'in de onlara cevap verdiği düşünülebilir. Ne var ki bu da makul değildir. Zira, hiçbir kaynakta, hiçbir biçimde ne böyle bir itirazdan, ne de bir karşı çıkmadan sözedilmektedir. Hele hele Kur'ân'ı delil getiren bir itirazın esamesi bile yoktur. Halbuki başka zamanlarda değişik vesilelerle Hz. Peygamber'in bazı tasarruflarına itirazların yaşandığı klasik kaynaklarımıza aksetmiştir.⁵⁸ Şu halde, Hz. Peygamber savaş meydanında, cephede, koltuğuna oturmuş, Kur'ân'ı öne süren bir tasvir ile kendi buyruklarına yöneltilecek bir itirazdan ne diye sözetsin?

Burada bir üçüncü ihtimal daha düşünülebilir. O da Hz. Peygamber'in bu sözleri Hayber dönüşü söylemiş olmasıdır. Bunu teyit eden sahih-zayıf hiçbir rivâyet olmadığı gibi, böyle bir varsayım, Ebû Râfi', Mikdâm ve Irbaz rivâyetlerinin bizzat kendisiyle çelişir. O bakımdan rivâyetin başka bir açıklamaya ihtiyacı vardır.

Üzerinde durduğumuz haberin aslını Hayber'de ehli merkeplerin yasaklanmasına dair rivâyet teşkil etmektedir. Haberın özü budur. Ancak bu yasağın hükmü konusunda Sahâbe'nin farklı değerlendirmeleri vardır. Nitekim bu durum, ri-

⁵⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/89.

⁵⁷ Ebû Yûsuf, *Redd*, s.25; Serahsî, *Usûl*, I-II (thk. E. el-Âfgâni), İstanbul 1984, I/364-365. Rivâyetle ilgili bir tetkik için bkz. Çakın, Kamil, "Hadîs'in Kur'ân'a Arzı Meselesi", *A.Ü.I.F.D.*, XXXIV/ 238-261.

⁵⁸ Hz. Ömer'in Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e nasıl itiraz ettiğini Vakıdî tafsilatıyla anlatır. Bkz. Vakıdî, *a.g.e.*, II/606. Ganimetlerin taksimi ile ilgili olarak İbn Zülhveysira et-Temîmî'nin Hz. Peygamber'i adaleetli olmaya çağırarak itirazı da kaynaklarımızda yerini almıştır. Ahmed, *a.g.e.*, III/56. Buhârî, *Istîâbetu'l-Mürteddîn*, VIII/52; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime, I/61. had.no:172.

vâyetin farklı versiyonlarına da yansımıştır.⁵⁹ Sahâbe'nin bir kısmı, ehli merkep etini haram kabul ederken, Ahmed b. Hanbel'den nakledildiğine göre, onbeş kadar sahâbî mekruh olduğuna kanidir.⁶⁰ Bir kısım sahâbîler ise, onun farklı illetler dolayısıyla yasaklandığını düşünmektedir. Ancak Hz. Âişe ve İbn Abbâs bunun haram olmadığını düşünmektedirler.⁶¹ Özellikle, Buhârî'nin de yer verdiği, İbn Abbâs'a nisbet edilen bir haberde onun tercihi şöyle dile getirilir:

Amr (b. Dînar) dedi ki: "Câbir b. Zeyd'e 'Rasulullah'ın ehli merkep (etlerini yemekten) nehyettiğini iddia ediyorlar (*yez'umûne*)' dedim. Bunun üzerine; 'Bizim orda, Basra'da Hakem b. Amr da böyle diyordu. Fakat Bahr, İbn Abbas bunu asla kabul etmiyor ve "de ki, bana vahyolunanda, (leş veya akutulmuş kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka haram kılınmış birşey) bulamıyorum..." (âyetini gösteriyordu)' dedi.⁶²

Dikkat edilirse burada, ehli merkep etlerinin Peygamber tarafından yasaklandığı yolunda birtakım iddiaların varlığından söz ediliyor. Câbir, Basra'da bu kanaati bir zamanlar açıkça dile getirenin Hakem b. Amr el-Ğifârî⁶³ olduğunu, ancak İbn Abbâs'ın buna karşı çıktığını ve itirazına dayanak olarak da Enâm 145. âyetini delil getirdiğini söylüyor. Bunun anlamı, ortada Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir rivâyet, ona dayanılarak verilen bir hüküm, bu hükme karşı yapılan bir itiraz ve bu itiraza mesned olarak zikredilen bir Kur'ân âyeti var, demektir.

'Erîke' haberinin mantığına bakıldığı zaman da iki şey açıkça görülür: Birincisi; Hz. Peygamber'in birtakım hayvanların etlerinin yenmesini açıkça yasaklaması. İkincisi, Peygamber'in yaşağına Kur'ân'a dayanılarak karşı çıkılacağı. Eğer Hz. Âişe'ye atfedilen ve İbn Abbâs'tan da nakledilen rivâyete dikkatle bakılırsa, orada ehli merkep etlerinin Peygamber (s.a.) tarafından yasaklandığı iddiasının ortaya atıldığı; buna da, bir Kur'ân âyetiyle itiraz edildiği görülür.

Bu noktada şöyle düşünmeye mani olacak nedir? Haberin 'Erîke' kısmını içe-

⁵⁹ Farklı versiyonlarda bu yasağın illeti olarak değişik gerekçeler dile getirilmiştir. Merkepelerin pislik yemeleri, kendilerinin necis olması, henüz taksim edilmemiş olmaları, o vakit şiddetli binek ihtiyacının olması vs. Bkz. İbn Dakîk, *İbhâmu'l-Abkâm*, I-IV, Beyrut t.y., IV/187; İbn Hacer, *Feth*, IX/539.

⁶⁰ Bu nakil için bkz. Tahânevî, *İ'lâu's-Sunen*, XVII/139.

⁶¹ İbn Hacer, *a.g.e.*, IX/539; Tahânevî, *a.g.e.*, XVII/139. Bizzat İbn Abbas'tan ehli merkepelerin yasaklandığına dair rivâyetler de vardır. Hatta, bu konuda Hz. Ali ile bir diyalogu nakledilir. Taberânî, *Kebîr*, XI/56 (11067)- XII/139-140 (12820); Tahâvî, *a.g.e.*, IV/204. Yalnız bu konuşmada yer alan mut'a konusunun Mekke'nin fethi sırasında yasaklanmış olması, rivâyete gölge düşürmektedir. Buna işaret eden İbn Kesîr, bu muhavere sonrası İbn Abbâs'ın merkep etleri ile ilgi görüşünden döndüğü şeklindeki yaklaşımı reddeder ve İbn Cüreyc'in zamanına kadar onun kanaatinden vazgeçmediğinin anlaşıldığına dikkat çeker. İbn Kesîr, *Bidâye*, IV/194. Buhârî, onun şu ifadelerini içeren bir haberine de yer verir: "Bilemiyorum, acaba Rasûlullah yük hayvanı olduğu için, insanların yük hayvanlarının yok olması endişesiyle mi bunu yasakladı, yoksa yalnız Hayber günü (için) mi ehli merkepelerin etini yasakladı?" Buhârî, 64, Mağâzî, 38 (V/79).

⁶² İbn Hacer, *Feth*, IX/538-539. Rivâyette atıfta bulunulan âyet Enâm 145. âyettir. Daha sonraki fakihler, rivâyete ilgili değerlendirmelerinde bu âyete temas etmeden geçememişlerdir. Kimisi bu konudaki haberler ile âyet arasında bir çelişmenin olamayacağını savunurken (bkz. İbn Abdilber, *İstizkâr*, 15/317-319) kimisi, fukaha arasındaki ihtilafa âyet ile rivâyet arasındaki çelişmenin yol açtığını söylemiştir. (Bkz. İbn Rüşd, *Bidâye*, I-II, İstanbul 1985, I/381).

⁶³ Sahâbe'dendir. Peygamber'in vefatından bir müddet sonra Basra'ya gelip yerleşmiş. Bilahere Ziyâd b. Ebî Süfyân tarafından Horasan'a vali olarak tayin edilmiş ve h.50'de orada vefat etmiştir. Bkz. İbn Sad, *a.g.e.*, VII/28-29.

ren versiyonları, âyeti delil getirerek, rivâyetler kanalıyla gelen hükümlere itiraz eden anlayışa bir tepki ve bu tepkinin rivâyet formunda takdimi olamaz mı?⁶⁴ Burada bilhassa, Basra'nın kültürel konumuna dikkat çekmek istiyoruz. Basra kurulduğu günden itibaren hep problemlili olmuş, siyasi ayaklanmalara merkez teşkil etmiş, kelâmî ekollere odaklık etmiş ve hepsinden önemlisi, rivâyetlere septik anlayışla yaklaşan Mu'tezile akımına yuvalık etmiş bir merkezdir. Rivâyet-te de ismi geçen Câbir b. Zeyd'in, İbâdiye ekolünün fikrî referanslarından biri olması dikkat çekicidir⁶⁵. Abdullâh b. İbâd'ın ve el-Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a yazdıkları mektuplarda Kur'an'a yapılan aşırı vurgu,⁶⁶ o vakitler Basra'daki düşünce akımlarının, olaylar ve rivâyetler sözkonusu olunca sık sık Kur'an'a müracat etme eğiliminde olduklarını düşündürmektedir.⁶⁷

Şu halde, burada olduğu gibi, Hz. Âişe, İbn Abbâs ve daha başka sahâbilerin muhtelif konulardaki rivâyetlere zaman zaman Kur'an âyetleri ile itirazda bulunmalarının⁶⁸ bir fikrî cereyan haline dönüşmesi üzerine, aksülamel olarak, bu ka-

⁶⁴ Nitekim İbn Abbâs'ın yaklaşımını teyit eden ifade kipleri de rivâyetlere aksetmiştir. Mesela Buhârî'nin yer verdiği haberin son kısmında bazı şu detaylar yer alır. "Cahiliye devri insanları pis buldukları için bazı şeyleri terk ediyorlardı. Bunun üzerine Allah Teâla kitabını indirdi helal ve haramını açıkladı. Neyi helal kılmağa o helal, neyi de haram kılmağa o da haramdır. Hakkında bahsetmediği şeyler ise mubahtır. Daha sonra (İbn Abbâs) şu âyeti okumuştur: "De ki, bana vahyolunanda..." Burada tavrın daha net bir biçimde ortaya konulduğu görülmektedir. Erike hadisindeki meydan okumaya cevap teşkil edecek ifadeler rivâyete eklenmiştir. Bkz. Beyhakî, *Sünen*, IX/330. Hâkim, bu rivâyeti yine Câbir b. Zeyd (Ebû's-Şâsâ) kanalıyla biraz değişik lafızlarla nakleder. Haberin sahîh olduğu notunu da düşer. İbn Hacer'in de yer verdiği bu haberden başka Hâkim, helal ve haramın sadece Allah'ın kitabında belirlenenlerden ibaret olduğu ilişkin Ebû Sa'lebe el-Huşenî ve Selmân (r.)'dan gelen iki habere daha yer verir. Bu haberlerde de açıkça helal ve haramın yalnızca Allah'ın kitabındakilerden ibaret olduğu, *meskûnun 'an* olanların ise serbest bırakıldığı ifade edilmektedir. Hâkim, *a.g.e.*, IV/115. İbn Hacer, *Feth*, IX/539. Bu haberlerin kurgusunun da sanki 'Erike rivâyeti'nin içeriğine birer cevap olduğu ilk bakışta dikkatleri çekmektedir.

⁶⁵ Bkz. Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, A.Ü.I.F.Y., Ankara 1983, s.84.

⁶⁶ Fiğlalı, *a.g.e.*, s.85; Hasan Basrî'nin mektubu, H. Ritter tarafından (*Der İslam*, Band XXI, Heft, I, ss.1-83)'de edisyon kritikli olarak yayınlanmıştır. 1954'te L. Doğan ve Y. Kutluay tarafından "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu" ismiyle çevirilmiştir (*A.Ü.I.F.D.* III-IV/75-84).

⁶⁷ Basra'nın tarihi ve kültürel konumuyla ilgili geniş bilgi için bkz. *I.A.*, M.E.B.Y, II/320; *I.A.*, D.V.Y., V/109-110. Ayrıca Daha sonraları Şâfiî'nin haberleri toptan inkar eden bir zümreden bahsetmesi ve onları temsilen polemiklerinde birisini konuşturmasından da anlaşıldığı kadarı ile, bu taife Basra'da meskundur. Nitekim, Mu'tezile düşüncesinin tohumlarının burada atıldığı bilinmektedir (bkz. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, (nşr. Kevserî), Beyrut 1968, s.38). İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu Mubtelifi'l-Hadis*'te muhatap aldığı zümre de yine ağırlıklı olarak onlardır. Mustafâ es-Sibâî de Basra'nın bu konumuna dikkat çekmiştir. Bkz. *es-Sunnetu ve Mekânetübâ*, s.148-149. Rivâyetlere karşılık Kur'an'ı öne süren anlayışa ve iki anlayışın karşılıklı polemiklerine dair I. Hicri asrın ikinci yarısına ait örneklerle de rastlıyoruz. Bu çerçevede M. Hayri Kurbaşoğlu şu tespiti yapmaktadır: "...Kur'an'la yetinme ve Sünnet'e önem vermeme eğiliminin izlerinin İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzandığı ortaya çıkmış olmaktadır. Bu tespiti destekleyen diğer bir rivâyet de şudur: Tabî'nin büyüklerinden Mutarrif b. Abdillâh eş-Şihlî'e (ö.h.87/705) birisi, "Bize Kur'an'dan başka birşeyden bahsetme!" demiş, o da cevaben, "Allah biliyor ki biz, Kur'an'ın yerine geçecek başka bir şey istemiyoruz. Biz Kur'an'ı bizden iyi bilen (Sünnetin) peşindeyiz" demiştir." Kurbaşoğlu, M.Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet, Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 1993, s.146-147.

⁶⁸ Sahâbe'nin zaman zaman rivâyetler sözkonusu olunca Kur'an'a atıfta bulduklarına dair örnekler hadis koleksiyonlarımızda mevcuttur. Onların hazen "Bize Kur'an yeter" diyerek tavrılarını ortaya koydukları (bkz. Buhârî, 96, İ'tisam bi's-Sünne, 28, (VIII/161); Muslim, 11, Cenâiz, 9, Had. no:929-932. (I/642-643); 25, Vasiyye, 5, Had. No: 1637(3). (II/1259)); İbn Ömer ve Hz. Ali'nin de Kur'anı referans göstererek bazı haberleri reddettiler nakledilmiştir. Bkz. Kurtubî, *a.g.e.* VII/118; Şevkânî, *Neyhü'l-Eutar*, I-VIII, Kahire t.y., VI/195. Hz. Âişe'nin konumu ile ilgili olarak bkz. Hatiboğlu, M. Said, "Hz. Âişe'nin Hadis Tenkidçiliği", *A.Ü.I.F.D.*, XIX/58-73.

bil rivâyet motiflerinin geliştirildiği düşünülemez mi? Buna karşılık Sahâbe'nin sözkonusu tutumlarını Peygamber (s.a.)'in ashabına verdiği zihni terbiyenin bir sonucu olarak kabul eden çevrelerin de, rivâyetlerin Kur'ân'a arzını Peygamberî bir emir şeklinde rivâyet kiplerine dönüştürdükleri söylenemez mi?⁶⁹ Doğrusunu Allah bilir.

II- İcmâ Rivâyetleri

Klasik İslâm hukûku metodolojisinde İcmâ, Kitap ve Sünnet-Hadîs'ten sonra, fıkıhın en önemli kaynağıdır. Kavram olarak çok erken devirlerden itibaren ilim muhitlerinde var olan İcmâ'nın içeriğinde ittifak olduğu söylenemez. Hicri ikinci asra ait fıkıh literatüründe İcmâ kelimesi çok farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bunun en erken örneğini, Mâlik (ö.h.179)'in *el-Muvattâ*'nda görmek mümkündür. O, icmâ izlenimi veren terim ve terkipleri yaygın olarak kullandığı bilinen ilk fakihdir. Klîşe deyimini ise: "*Bize göre, üzerinde ittifak edilen husus...*" cümlesidir. Özellikle, eserinin muâmelatla ilgili bölümlerinde bu tabirle sık karşılaşırsınız.⁷⁰ İlk bakışta bu tabir, yerel bir icmâ'a işaret eder gibidir. Yani, Medîne'nin İcmâ'ına. Nitekim, gerek Şâfiî (ö.h.204) gerekse tartışmalarında muhatabı olan Rabî', bunun böyle olduğuna kanidir.⁷¹ Ancak, konu daha yakından tetkik edildiği zaman, Mâlik'in, bu tabirle ekseriya, kendisiyle mutabık düşen bir grup Medîneli âlime atıfta bulunduğu ve onların ittifakına atfen de icma' iddiasını ileri sürdüğü görülür. Nitekim, Rabî', Mâlik'in icmâ iddiasında bulunduğu vakit, bütün Medîne halkının veya bütün Medîne ulemasının icmâ'ını kastetmediğini söyler: Bilakis, onun, kendilerine itibar ettiği bir grup âlimi kastettiğini, belirtir.⁷² Dehlevî (ö.h.1176) de aynı kanaati dile getirmekte ve Mâlik'in icmâ ile kastettiği şeyin yalnızca kendi hocalarının icmâ'ı olduğunu vurgulamaktadır.⁷³ Ancak, bunun her zaman böyle olmadığını düşünen Guraya, bu konudaki tespitlerini şöyle dile getirmiştir:

... Delillerin ortaya koyduğu gerçek şudur: Mâlik, Medîne ulemasının görüşlerinden bazısını diğerlerine tercih etmekte, ondan sonra da o yönde bir icmâ bulunduğunu ifade etmektedir...⁷⁴

Bununla birlikte, Mâlik'in "İslâm toplumunun genel icma'ı" fikrinin de farkında olduğunu ispatlayacak deliller mevcuttur. Mesela, bir vesileyle o, Medîne,

⁶⁹ Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin Kur'ân'a atıfta bulunduğu dair örneklere rivâyet külliyyatında rastlamaktayız. İlgili örnekler için bkz. Ahmed, IV/145; Buhârî, 65, Tefsîru'l-Kurân,14,(V/172-VI/57); Nesâî, 23, Zekât, 2, (V/11). Gerçi bu tabirlerin râvilere ait olma ihtimali de mevzubahistir. Nitekim idrac oldukları da söylenmiştir. Bkz. Çakın, a.g.m. , *A.Ü.I.F.D.*, XXXIV/241-243. Arz hadisi ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe...*, D.İ.B.Y., Ankara 1994, s.86-87.

⁷⁰ Mâlik, *Muvattâ*, 21, Cihâd, 4, had.no: 12. (II/448); 25, Sayd, 2, had.no: 8.(II/494); 31, Buyû', 2, 4, 11, 15, 19, 22, had. no: 2, 4, 19, 27, 46, 52. (II/611, 613-614, 622, 631, 643, 646); 37, Vasıyyet, 1-2, had. no: 1, 3. (II/761, 762); 36, Akdiye, 7, 22, 36, 42. (II/726, 741, 754, 755); 38, İtk, 1, 5, 11, had. no: 1, 7, 21. (II/772, 776, 783); 41, Hudûd, 1, had. no: 3. (II/821); 39, Mukâteb, 1-2- 3, 9, had. no: 3-4-5-11. (II/789, 791-792, 802); 27, Farâiz, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 12., (II/506, 507, 508, 509, 511, 517, 518); 43, Ukûl, 2, 4-5, 10, 23. (II/850, 852-853, 858, 875); 40, Mudebber, 3, 5. (II/812, 814).

⁷¹ Şâfiî, *Umm*, VII/242. Şâfiî'nin bu konudaki tenkidi için bkz, *Risâle*, s.533,535.

⁷² Guraya, *Origins*, Luhor, 1985, s.62.

⁷³ Dehlevî, *Musevva*, I-II, Beyrut 1983, Mukaddime, I/43.

⁷⁴ Guraya, *Origins*, s.81.

Mekke, Basra ve Kûfeli bazı fakihlerin görüşlerini eleştirir ve şöyle der:

Bu konuda hiçbir kimse ve hiçbir bölge ihtilaf etmemiştir.⁷⁵

Bu, Mâlik'in bölgesel planda fikir birliğinin yanında, bölgelerarası karşılaştırmalar yapmak suretiyle de, ittifak ve ihtilaf noktalarını dikkate aldığını gösterir.

İslam fıkıh düşüncesinin tabii seyri evrelerinde, nasıl ki doğal olarak kişiler, gruplar ve ekoller arasında fikrî ayrılık noktaları zuhur etmişse, kanaatimizce, yine doğal olarak, referansların ve onlara tatbik edilen mentalitenin aynı veya yakın olması sonucu, bu ekoller arasında ittifak noktaları da ortaya çıkmıştır. Bölgelerarası ilmî tartışmalarda, bu ittifak noktaları özenle aranmış ve İcmâ kavramı ile dile getirilir olmuştur. Bunun en güzel örneklerini Şeybânî (ö.h.189)'de görmek mümkündür. Özellikle onun Medîneliler'le giriştiği polemikleri içeren *el-Hucce* adlı eseri, bu konuda pek çok malzemeyi içermektedir. Buradaki örnekler, Şeybânî'de icma' fikrinin en az Mâlik'teki kadar net ve hatta ondan daha kapsamlı olduğunu ortaya koyar. Şeybânî'nin bazen kendileri ile Medîneliler arasındaki ittifaka işaret ettiği, bazen genel olarak Müslümanlar'ın ittifakını dile getirdiği, bazı kereler de hiçbir kayıt getirmeksizin fukahanın ittifakından bahsettiği görülür:

Biz ve onlar, kişinin ücretli olarak çalıştığı bir kimse için fitır sadakası vermek zorunda olmadığı konusunda İcmâ ettik.⁷⁶

Bir başka yerde şöyle der:

Me'mûme (Dimağa varan yaralama)'den dolayı kisas olmadığı noktasında biz Medînelilerle hemfikiriz.⁷⁷

Şeybânî, aynı tabiri başka münasebetlerle de kullanır. Bütün Müslümanların İcmâ'ı iddiasını içeren ifadeleri de vardır. İşte bazı örnekler:

Bu konuda (bazı) rivâyetler gelmiştir. Ve İnsanlar onlar üzerine icmâ etmişlerdir.⁷⁸ Buna göre (Ramazanda) her kim unutarak yer ya da içerse, bu, Allah'ın onu yedirmesi ve içirmesi demektir...⁷⁹

...Bu iki görüşte Müslümanlar'ın hepsi, bütün Hicaz ehli ve bütün Irak ehli icmâ etmişlerdir. Aralarında hiç bir ihtilaf yoktur...⁸⁰

Halkın İcmâ'ından başka, bir de fukahanın icmâ'ını dile getiren tabirleri vardır:

...Çünkü fukahâ ve Müslümanlar'ın geneli, on veya yirmi seneliğine, bundan daha az veya daha fazla süre ile, arazinin kiraya verilebileceğinde icmâ etmişlerdir.⁸¹

Bu örnekler, Şeybânî'de genel bir İcmâ düşüncesinin yerleşmiş olduğunu açıkça göstermektedir. Onun bazı ifadelerinde, yalnızca fukahanın, hatta kendi yöresindeki fukahanın icmâ'ına da işaret ettiğini sık sık görüyoruz.⁸²

⁷⁵ Zurkânî, *Şerh*, I-IV, Beyrut 1975, III/183; Guraya, *Origins*, s.61.

⁷⁶ Şeybânî, *Hucce*, I-IV (thk. M.H. Keylânî), Beyrut 1983, I/533.

⁷⁷ Şeybânî, *a.g.e.*, IV/416.

⁷⁸ Şeybânî, *a.g.e.*, III/35.

⁷⁹ Şeybânî, *a.g.e.*, I/392.

⁸⁰ Şeybânî, *a.g.e.*, IV/262.

⁸¹ Şeybânî, *a.g.e.*, IV/155.

⁸² Şeybânî, *a.g.e.*, III/65.

Bu örnekler hicrî ikinci asrın ikinci yarısında, tatbikî olarak icmâ düşüncesinin katettiği mesafeyi göstermesi bakımından önemlidir. Şeybânî'nin herhangi bir icmâ nazariyesi kurmadan, fiilî olarak bu neticeye ulaşması, icmâ fikrinin teorik bir temelden ziyade, fıkıh düşüncesinin tabîî gelişimi içerisinde meydana gelmiş, doğal bir sonuç olduğunu gösterir. Fıkıh çevreleri arasındaki fikir ayrılıkları, nasıl doğal olarak ortaya çıkmış ise, fikir birlikleri de öylece ortaya çıkmıştır. Ancak, hicrî ikinci asrın son çeyreğinde bu düşüncenin teorik bir temele dayandırılması ihtiyacının hissedildiği de bir gerçektir. Bu konuya tahsis ettiği bir çalışmada Ahmed Hasan şu görüşlere yer verir:

Görünen o ki, İcmâ ilk önce Hadis üzerine bina edilmiştir. Daha sonra Kur'an âyetleri ile temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak, hemen hemen bütün klasik hukukçular, bunun tersi olduğunu kabul ederler. Yaygın olan kanaate göre, ilk sefer İcmâ doktrininin hükümlerini Kur'an âyetine dayandıran İmam Şâfiî'dir. Bu faraziye doğru olamaz. Çünkü, Şâfiî eserlerinde uzun uzadıya İcmâ konusunu tartışmış, fakat hiç bir yerde Kur'an'a atıfta bulunmamıştır. O, İcmâ'nın meşruiyetini Peygamber'den gelen Hadislere dayandırmıştır. Şâfiî'nin ve ondan önceki hukukçuların günümüze kadar ulaşan çalışmaları, İcmâ'nın, onun zamanına kadar, yani h. III. yüzyılın başlarına kadar Kur'an'a dayandırılmadığını gösterirler. İlk zamanlarda, İcmâ'ı Kur'anî temeller üzerine dayandıran birinin var olduğuna ilişkin bir bilgi göstermek oldukça zordur.⁸³

Buradan da anlaşılacağı üzere, İcmâ'ya teorik temel arama girişimi, Kur'an'a yönelik olmaktan çok, Hadislere dönük olmuştur. İcmâ'ı Hadis üzerine bina eden ilk fakihin de Şeybânî olduğu ileri sürülmüştür. O, teravih namazı konusunu ele alırken, Müslümanlar'ın üzerinde ittifak etmiş olmaları gerekçesi ile, onun bidat olmadığına işaret etmiştir. Hatta, Müslümanlar'ın kabullerinin bağlayıcılığına, Peygamber'den muallak olarak nakledilen şu Hadisle temellendirmiştir:

Müslümanlar'ın güzel gördükleri şey, Allah katında da güzeldir. Onların çirkin gördükleri şey, Allah katında da çirkindir.⁸⁴

Ancak, Şeybânî burada müstakil olarak İcmâ konusunu tartışmamaktadır. Bu konuyu nazari düzeyde tartışma mevzuu yapan ilk kişi Şâfiî'dir. O, *er-Risâle*'de Müslüman cemaatinin Peygamber'in Sünneti hilafına birleşip, hata üzerine icmâ edemeyeceklerini vurguladıktan sonra, bu görüşünü, Abdullâh b. Mes'ûd ve Süleymân b. Yesâr kanalıyla gelen iki rivâyetle temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁵ Şâfiî'nin burada kullandığı ifade dikkat çekicidir:

Biz, biliyoruz ki, onların hepsi birden, ne Peygamber'in Sünnet'i hilafına ne de hata üzerine İcmâ etmez, inşaallah.⁸⁶

Şâfiî'nin bu ifadesinin, daha sonraki kaynaklarda, hem de, İcmâ'nın en önemli teorik dayanaklarında biri olan: "*Ümmetim dalâlet üzerine İcmâ etmez*" rivâyeti ile, neredeyse örtüşmesi dikkat çekicidir.⁸⁷ Ayrıca, bu girişimin, daha evvel

⁸³ Ahmed Hasan, *The Doctrine of İjma in Islam*, İslamâbad, 1984, s.37.

⁸⁴ Şeybânî, *Muvatta'*, s.91.

⁸⁵ Şâfiî, *Risâle*, s.473-474.

⁸⁶ Şâfiî, *a.g.e.*, s.472.

⁸⁷ Ahmed, *Musned*, V/145; Ebû Dâvûd, 29, Fiten, 1, had. no: 4253. (IV/452); Tirmizî, 34, Fiten, 7, had. no: 2167 (IV/466); İbn Mâce, 36, Fiten, 8, had. no:3950. (II/1303); Hâkim, *Mustedrek*, I/115-116; Hatîb, *Fakih*, I-IV, Beyrut 1980, IV/160, 170; Sahâvî, *Makâsîd*, s. 460; Aclûnî, *Kesfu'l-Hafâ*, II/ 470. Bu hadisle ilgili değerlendirmesinde Fazlur Rahman, onun Şâfiî'nin sözünün rivâyetleştirilmesinden başka birşey olmadığını kesin bir ifade ile dile getirir. Sadece, oradaki, 'Hata' kelimesinin,

de belirttiğimiz üzere, iki asırlık fıkıh aktivitesinin tabîi sürecinde serpilip gelişen ittifak-İcmâ düşüncesine öncekinden farklı olarak dogmatik bir içerik kazandırdığı da gözardı edilmemelidir.

Şâfiî'nin İcmâ'ya dayanak olarak kaydettiği Hadîslerden birisi Abdullâh b. Mes'ûd'dan gelen şu haberdir:

Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Benim sözümü işitip de, onu ezberleyip, belleyen, sonra da nakleden kişiyi Allah mübarek kılsın. Nice fıkıh taşıyan vardır ki, fakîh değildir. Niceleri de vardır ki, kendilerinden daha fakîh olanlara fıkıh iletir. Üç şeye Müslümanın kalbi hıyanet etmez: Allah için samimiyetle amel etmek, Müslümanlar'a içtenlikle bağlanmak ve onların cemaatine tabi olmak."⁸⁸

Diğer haber ise Süleymân b. Yesâr'ın şu rivâyetidir:

...Haberiniz olsun ki, kim cennetin kokusu ile sevinirse, cemaata sarılsın. Çünkü, şeytan bir kişiye musallat olur; fakat, iki kişiden uzak durur. Bir erkek, asla (yabancı) bir kadınla yalnız kalmasın. Zira, şeytan üçüncüleri olur. İyiliğine sevinen, kötülüğüne pişman olan kişi, mümindir.⁸⁹

Şâfiî'nin bu Hadîslerle getirdiği yorum dikkat çekicidir. O, bunların yalnızca bir manaya gelebileceğini ifade eder ve şöyle yorumlar:

Müslüman cemaat, muhtelif bölgelerde ayrı ayrı bulduklarına göre, hiç bir kimse dağınık vaziyette bulunan toplumun fizikî bünyesi ile birarada bulunmaya muktedir değildir. Zaten, inanan ve inanmayan, dindar ve facir kimseler de fiziki olarak biraradadırlar. Bu şekilde birarada bulunmanın hiçbir anlamı yoktur; zaten, mümkün de değildir. Cemaatin helal ve haram telakkisinde ona uyup, tabi olmadıkça, bedenlerin bir arada bulunması hiçbir şey ifade etmez. Bu manada cemaate tabi olmanın da hiçbir anlamı olamaz.⁹⁰

Şâfiî, sözkonusu Hadîsleri, Hz. Peygamber'den nakledilen birer direktif olarak Müslüman cemaatın kabullerini benimsemek biçiminde yorumlar ve şöyle der:

Müslüman cemaatin kanaatlerini paylaşan bir kimse, onların cemaatına tabi oluyor demektir. Müslüman cemaatın kanaatlerine aykırı düşen ise, tabi olmakla memur bulunduğu kendi cemaatına zıt düşüyor demektir. Tefrikada hata ve yanılma sözkonusudur. Cemaatın ise hep birlikte, ne Kitap, ne Sünnet ve ne de Kıyâsda hata ve yanılmaları mevzubahis olabilir.⁹¹

Böylece Şâfiî, tabîi bir fenomen olan İcmâ mefhumunu, teorik olarak Hz. Peygamber'in Hadîslerine dayandırır ve İcmâ'da cemaatın yanılmazlığı unsurunu bu fikhî prensibe katar.

Şâfiî'den sonra İcmâ konusunu ele alan en erken fıkıh nazariyatçısı, Ebû Alî eş-Şâfi (ö.h.344)'dir. *el-Usûl* adlı eserinde, İcmâ konusunu detayları ile ele almasına karşın, onun teorik dayanaklarından söz etmemiştir.⁹²

'Dalâlet' kelimesi ile değiştirildiği ve bu çerçevedeki rivâyetlerin hepsinin Şâfiî'nin sözünün rivâyet formundan başka birşey olmadığını söyler. Bkz. Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, Pakistan, 1984, s.52-53. Şâfiî'nin sözü ile rivâyet metinleri arasında çok benzerlik olduğu, hatta örtüşükleri muhakkak, fakat yine de bu haberlerin, o sözün hadîsleştirilmiş formu olduğunu kesin bir dille söylemeyi mümkün kılacak maddi deliller mevcut değildir. Ama bu rivâyetlerin de zaten sahih olmadıkları bir gerçektir.

⁸⁸ Şâfiî, *Risâle*, s.401-402-473.

⁸⁹ Şâfiî, *a.g.e.*, s.474.

⁹⁰ Şâfiî, *a.g.e.*, s.477.

⁹¹ Şâfiî, *a.g.e.*, s.477-478.

⁹² Şâfiî, Ebû Ali, *Usûl* (thk. M.F.Kenkûhî), Beyrut 1982, s.287-294.

Hicrî dördüncü asır âlimi Ebû Bekir el-Cassâs (ö.h.370) ise, İcmâ'ı teorik temele oturtmaya çalışan bir Hanefî usûlcüsü olarak dikkat çeker. O, usûle ilişkin eserine şu sözlerle başlar:

İslâm'ın ilk devirlerinde, fakihler İcmâ'ın meşruiyeti konusunda ittifak etmişlerdir. İcmâ Allah'tan gelen bir otoritedir. Önceki İcmâ sonraki nesillerin İcmâ'ı ile kaldırılamaz. İcmâ'ın meşruiyetinin kaynağı (sem') Kur'ân ve Hadîs'tir. Yahûdî, Hıristiyan ve diğer zümrelerin içine düştüğü gibi, toplumun hata üzerine ittifak etmesine imkan verdiği için yalnızca akıl yeterli değildir.⁹³

Cassâs, İcmâ'ı delillendirmek için, Şâfiî'nin kullandığı iki hadîsin yanında, ayrıca beş Hadîs daha zikrederek toplam yedi rivâyet kaydeder:

Ümmetim hata üzerine ittifak etmez.⁹⁴

Allah'ın eli cemaatin üzerindedir.⁹⁵

Her kim Müslüman cemaattan bir karış uzaklaşırsa, İslâm bağı boynundan çıkartmış olur.⁹⁶

Hz. Huzeyfe'nin Hz. Peygamber'e şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Beni, fitneden ne koruyabilir? Müslüman cemaat ve onların liderleri.⁹⁷

Ümmetinden bir zümre, daima hak üzere olacaktır. Allah'ın emri gelinceye kadar, düşmanlık besleyen hiç bir kimse onlara zarar veremeyecektir.⁹⁸

Göründüğü kadıyla bu Hadîsleri İcmâ bağlamında ilk defa Cassâs (ö.h.370) kullanmıştır. Anlaşılan o ki, naklettiği bu Hadîsler, onun dönemine gelinceye kadar, yaygın bir şekilde İcmâ bağlamında kullanılmamışlardır.⁹⁹ Bu itibarla o, sözkonusu bölümü şöyle bitirir:

Bu Hadîsler sahih ve sarıhtır. Muhtelif tariklerle nakledilmişlerdir. Bu itibarla tevâ-türen nakledilmiş sayılırlar. Bütünüyle, yalan ve uydurma olmaları imkansızdır.¹⁰⁰

Daha sonraki fıkıh usûlü kaynaklarında da, bu Hadîsler İcmâ'nın dayanakları arasında kaydedilmiş ve tartışılmışlardır.¹⁰¹ Hicrî üçüncü asır ve sonrası temel Hadîs koleksiyonlarında rivâyet edilen bu Hadîslerin hangi bağlamda nakledildiklerine daha sonra temas edeceğiz. Ancak, bu kaynaklardan bir tanesi var ki, Huzeyfe b. el-Yemân, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Hâris el-Eş'ârî, Fadâle b. Ubeydillâh, Ebû Hureyre ve Ebû Zuheyr es-Sakafî'ye nisbet edilen 18 versiyona 9 rivâyet halinde yer vermiştir. Bütün bunları da şu başlık altında kaydetmiştir:

Müslüman cemaate ve onların imamına uymayı emreden ve İcmâ'nın hüccet olduğuna delâlet eden Hadîsler.¹⁰²

⁹³ Cassâs, *Usûl*, (el-Fusûl fî'l-Usûl), I-III, Kuveyt 1985, III/257; krş, Ahmet Hasan, *The Doctrine of İjma*, s.50.

⁹⁴ Ahmed, *Musned*, V/145; Ebû Dâvûd, 29, Fiten, 1, had.no:4253 (IV/452); İbn Mâce, 36, Fiten, 8, had. no: 3950 (II/1303).

⁹⁵ Ebû Ubeyd, *Emvâl*, Beyrut 1988, s.29; Tirmizî, 34, Fiten, 7, had. no: 2166 (IV/466).

⁹⁶ Tirmizî, 34, Fiten, 7, had. no: 2167 (IV/466); "Ateşe ayrılmış olur" şeklindedir.

⁹⁷ Buhârî, 92, Fiten, 11 (VIII/92); 61, Menâkıb, 25 (IV/168); Müslim, 33, İmâre, 13 (51), had. no: 1847 (II/1475).

⁹⁸ Ahmed, *Musned*, V/34-269-278; Buhârî, 96, İ'tisâm, 10 (VIII/149); Ebû Dâvûd, 29, Fiten, 1, had.no: 4253 (IV/ 452).

⁹⁹ Ahmed Hasan, *The Doctrine of İjma*, s.50.

¹⁰⁰ Cassâs, *Usûl*, II/265; krş, Ahmed Hasan, *a.g.e.*, s.51.

¹⁰¹ Gazzâlî, *Menbûl*, Dımeşk, 1980, s.306. ; Amîdî, *İbkâm*, I-II, Beyrut 1985, I/527; Subkî, *İbbâc*, I-III, Kahire 1981, II/402.

¹⁰² Hâkim, *Mustedrek*, I/115.

Hâkim (ö.h.405) *el-Mustedrek*'te büyük bir çaba sarfederek, bu kadar rivâyetle İcmâ'ın hüccet olduğunu ispata çalışır. İlk kaydettiği Hadîs, Buhârî ve Muslim'de de yer alan Huzeyfe b. el-Yemân Hadîsidir. Huzeyfe (r.) burada, Peygamber (s.a.)'e fitneden kurtuluşun nasıl olacağını sormaktadır. Hz. Peygamber de, bunun ancak, cemaate ve imamına tabi olmakla mümkün olabileceği, cevabını vermektedir.¹⁰³ Hâkim, bu Hadîse Kitâbu'l-İlim'de niçin yer verdiğini ise şöyle açıklar:

Bu Hadîsi Kitâbu'l-İlm'de rivâyet etmemin yegâne sebebi, İcmâ'ın hüccet olduğuna delalet eden bir başka Hadîsi Buhârî ve Muslim'de bulamamış olmamdır.¹⁰⁴

Ancak, bu rivâyetin, mücerret fikhî anlamda İcmâ'ın hücciyetine delalet ettiği kolayca söylenemez. Bilakis, bunun tamamıyla siyasî bağlamda söylenildiği açıktır. Nitekim, rivâyetin son kısmı da bunu ortaya koymaktadır:

...Dedim ki: "Ya, Müslümanlar bir imam ve cemaate sahip değilse, ne yapayım?"
Buyurdu ki: "Bu fırkaların hepsini terket ve ayrıl."¹⁰⁵

Bunun siyasî bölünmüşlük halini vurguladığı o kadar açıktır ki, böyle bir haberi, fikhî bağlamdaki İcmâ için mesnet göstermek olası değildir. Nitekim, Buhârî böyle anlamamış ve Hadîsi 'Fiten' bölümünde rivâyet etmek suretiyle, onun siyasî bağlamda söylendiğini teyit etmiştir. Bu çerçevede zikredilen rivâyetlerin hemen tamamı siyasî içeriklidir. Bunlar arasında, en fazla kendisine atıfta bulunulanı hiç şüphesiz, İbn Ömer ve birer versiyonu da İbn Abbâs ile Enes b. Mâlik'ten gelen "Allah'ın bu ümmeti dalâlet üzerine ittifak ettirmeyeceği"ni dile getiren rivâyettir. Hâkim, bununla ilgili olarak eserinde 9 ayrı târika yer verir.¹⁰⁶

Bu rivâyet, İcmâ fikrinin teorik temelini teşkil eden en açık ve en kuvvetli delil olarak gösterilmiştir. Mesela, Gazzâlî (ö.h.505) İcmâ'ı temellendirmede tercihini, Kur'ân âyetlerinden ziyade, Hadîslerden yana yapmış ve bu Hadîsi, İcmâ'a delaleti bakımından âyetlerden daha sarîh ve daha kuvvetli görmüştür.¹⁰⁷

Bu rivâyetin muhtelif versiyonları vardır. Bu versiyonlardaki ana râviler, eleştiriden kurtulamamışlardır. Rivâyeti diğerlerinden farklı olarak nakleden ilk kaynak Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'idir.¹⁰⁸ İlk dikkati çeken nokta, bunun Ahmed b. Hanbel'in kendi rivâyeti olmayıp, oğlu Abdullâh'ın ilâvelerinden olmasıdır.¹⁰⁹ İkincisi, râvî el-Buhterî b. Ubeydillâh b. Selmân'ın zayıf, hatta, kezzab (çok

¹⁰³ Buhârî, 96, Fiten (VIII/92); Hâkim, *Mustedrek*, I/115.

¹⁰⁴ Hâkim, *a.g.e.*, I/115.

¹⁰⁵ Buhârî, 96, Fiten (VIII/92).

¹⁰⁶ Hâkim, *Mustedrek*, I/115-116.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *Menbûl*, s.308-309; Ahmed Hasan, *The Doctrine of İjma*, s.51.

¹⁰⁸ Ahmed, *Musned*, V/145.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'ine son şeklini veremeden vefat ettiği, bu itibarla daha sonra onu kendisinden nakleden oğlu Abdullâh ve ondan nakleden Katî'nin ilâvelerinin bulunduğu belirtilmektedir. Kevserî, İbn Hacer'e atfen Abdullâh b. Ahmed'in *el-Musned*'deki yanlışlıklarına dikkat çeker. Bkz. Ebû Mûsâ el-Medîni, *Hasâ'isu'l-Musned* (thk. Kevserî), Kahire 1929, s.8 (dipnot 1.) Kevserî, ayrıca Abdullâh b. Ahmed'in bir râvî olarak da, nazari olmasa bile fiilen hadisçilerce o kadar makbul görülmediğine işaret eder. Buna gerekçe olarak ise Nesâî dışında Kütüb-i Sitte müelliflerinden hiçbirinin, kendisinden yaşça daha küçük kimselerden rivâyette bulunmalarına rağmen ondan rivâyet almamış olmalarını gösterir. Zaten *Nesâî*'de sadece iki haberine yer ver-

yalancı) olarak nitelendirilmesidir. Babasının da meçhul bir râvî olduğu söylenmiştir.¹¹⁰ İbn Hibbân, onun adalet vasfını taşımadığı için, münferit rivâyetlerini hüccet kabul etmenin helal olmayacağını söylerken,¹¹¹ İbn Adî, rivâyetlerinin çoğunun münker olduğunu belirtmiştir.¹¹²

Diğerlerinden farklı olarak burada rivâyet şöyledir:

İki kişi bir kişiden, üç kişi iki kişiden, dört kişi de üç kişiden daha hayırlıdır. Cemaata sanlınz. Çünkü Allah, ümmetimi yalnız hidâyet üzere bir araya getirecektir.¹¹³

İbn Ömer'den gelen Tirmizî rivâyetinde ise, seneddeki üçüncü râvînin kim olduğu konusunda ihtilaf vardır. Sufyân mı, yoksa Ebû Sufyân mı?¹¹⁴ Hâkim, Muhammed b. İshâk'tan onun meçhul bir râvî olduğunu aktarmıştır.¹¹⁵ Ayrıca, Nesâî ve İbn Adî, Süleymân b. Süfyân el-Medenî'nin sika olmadığını belirtmiş; İrâkî de zayıf olduğuna hükmetmiştir. Ebû Zur'a, onun Abdullâh b. Dînâr'dan yaptığı bütün rivâyetlerin münker olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶

Diğer yandan, Hâkim bizzat kendisi, isnaddaki bileşke râvî Mu'temir b. Süleymân'ın haberi kimden naklettiği konusunda ihtilaf bulunduğunu söylemiş, fakat, buna rağmen bütün versiyonlarının hatalı olamayacağını iyi niyetle dile getirmiştir. Hadîsi zayıf düşüreceği gerekçesiyle hakkında daha fazla birşey söylemekten kaçınmış ve mutlaka muhtelif kanallarından birisinde Hadîsin aslının mevcut olması gerektiğine dair ümidini tekrarlamıştır.¹¹⁷ Buna rağmen, kendisi de bundan tatmin olmayarak, haklarında sıhhat ve zayıflık bakımından hiçbir görüş belirtmediği İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik versiyonlarını kaydetmiştir.¹¹⁸ Fakat, Enes rivâyetinin senedinde yer alan râvî Mubârek b. Suheyim için şöyle demekten de kendini alamamıştır:

Mubârek b. Suheyim'e gelince, kuşkusuz o, böyle bir kitapta zikredilecek biri değildir. Fakat mecbur kaldığım için onu burada zikrettim.¹¹⁹

Bu Mubârek b. Suheyim b. Abdillâh el-Bunânî ile ilgili olarak, Buhârî ve Ebû Hâtîm: "*metrûku'l-hadîs*", Ebû Zur'a: "*vâbiyu'l-hadîs, munkuru'l-hadîs*"tir, bir tek sahih Hadîsini bilmiyorum", demişlerdir. Nesâî ve İbn Hibbân da benzeri değerlendirmelerde bulunmuşlardır.¹²⁰

Ebû Dâvûd rivâyetinde ise, râvî Damdâm b. Zur'a'nın zayıf olduğunun söylenmesinden başka,¹²¹ ilk râvî Ebû Mâlik'in kim olduğu da hayli ihtilafıdır. Bu-

miştir. Ayrıca onun fanatik hadisçiler (Haşeviye)'in tesiri altında kaldığını ileri sürer. Bkz. Kevserî, *Makâldât*, Baskı y.y., t.y., s.324. Kevserî'nin bu kanaatlerinin tenkidi için bkz. Muallimî, Abdurrahman, *Tenkîl*, I-II, Kahire t.y., I/293-294.

¹¹⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zu'afâ*, I/136.

¹¹¹ İbn Hibbân, *Mecrîbîn*, I/202-203.

¹¹² İbnu'l-Cevzî, *Zu'afâ*, I/136.

¹¹³ Ahmed, *Musned*, V/145.

¹¹⁴ Tirmizî, 34, Fiten, 7, had.no:2167 (IV/466).

¹¹⁵ Hâkim, *Mustedrek*, I/116.

¹¹⁶ İbnu'l-Cevzî, *Zu'afâ*, II/20; İrâkî, *Tabrîc*, Daru'l-Kutubi's-Selefiyye, t.y., s.22.

¹¹⁷ Hâkim, *Mustedrek*, I/116.

¹¹⁸ Hâkim, *a.g.e.*, I/116.

¹¹⁹ Hâkim, *a.g.e.*, a.y.

¹²⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zu'afâ*, III/32.

¹²¹ İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, II/61. (Yalnızca, İbn Mâin sika demiştir.)

nun yanında, bir diğer râvî Muhammed b. İsmâîl'in babasını işitmemiş olması gerekçesi ile senedde kopukluk olduğu söylenmiştir.¹²²

İbn Mâce'nin Enes b. Mâlik'e nisbet ettiği versiyona gelince, râvî Ebû Halef A'mâ'nın *munkeru'l-badîs* olduğu, râvîsi Mu'ân b. Rufâ'a'nın da aynı şekilde nitelenerek terkedilmeye müstahak biri olduğu belirtilmiştir.¹²³ Bu sonuncudan Hadîsi rivâyet eden Velîd b. Muslim de *metrûk* sayılmıştır.¹²⁴

Netice itibariyle, ilk defa Şâfiî'nin bir sözü olarak *er-Risâle*'de karşılaştığımız, fikhî düzlemde ümmetin hata üzerine ittifak etmeyeceğine ilişkin anlayışın rivâyet formları, rivâyet tekniği ve kriterleri bakımından tenkide uğramaktan kurtulamamış, dolayısıyla sıhhat vasfını kazanamamıştır. Hemen hepsi zayıftır.

Diğer taraftan, rivâyetin hicrî üçüncü asır Hadîs kaynaklarında, tamamen 'Fiten' bölümlerinde geçmesi, onun daha çok siyasî bağlamda yorumlandığını gösterir. Nitekim, bu çerçevede, cemaata ve imamına itaat etmekle birlikte, "Ümmet'in dalâlet üzerine bir araya gelmeyeceği", bu rivâyetlerde bildirilirken, aynı bölümlerde bir de, *el-e'immetu'l-muğillûn*, yani "dalâlete sevkeden idareciler"den bahsedilmesi, her iki tür rivâyetlerdeki kesişme noktasını gösterir ki, bu da onların siyâsî içerikli olmalıdır.¹²⁵

Hâkim'in ondan evvel de Cassâs'ın İcmâ'a delil olarak zikrettikleri; cemaattan bir karış uzaklaşmanın, İslâm'dan çıkmak ve cahiliye üzere ölmekle eşdeğer olduğu tarzındaki rivâyetlerin de siyasal içerikli oldukları açıktır. Bunların fikhî anlamda ümmetin tamamının ittifakı ile en ufak bir ilgisi yoktur. İşte Tirmizî'nin kullandığı bir başlık:

Müslümanlar'ın idarecilerine karşı içtenlik ve cemaata bağlılık.¹²⁶

Bu ifade, tamamen siyasî bir içerik taşımaktadır. Dârimî bu içerikte bir haber, eserinin Kitabu's-Siyer bölümünde kaydediyor.¹²⁷

Nesâî ise, cemaata bağlılığı, 'cemaat halinde namaza devam etmek' anlamında yorumlayarak, Hadîsi, kitabının Kitabu'l-İmâmet kısmında rivâyet ediyor.¹²⁸

Bütün bunlar, sözkonusu rivâyetlerin fikhî manada İcmâ'a dayanak teşkil edip edemeyeceğini sorguya açık hale getirir. Rivâyetleri bu manaya hamletmenin, onları, bağlamlarından kopartmak ve taşımadıkları bir anlama yormak suretiyle, anlam kayması meydana getirmek olduğu açıktır. Aslında, rivâyet metinlerinde sık geçen 'cemaat' kelimesinin de ne anlama geldiği çok tartışılmıştır. Bunlar içerisinde Taberî (ö.h.310)'ye nisbet edilen görüş dikkat çekicidir. Ona göre 'cemaat' kelimesi: "Siyâsî bir lider üzerinde ittifak eden Müslüman topluluk"u ifade eder.¹²⁹

¹²² Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, I-IXIV, Medine, t.y., XI/326.

¹²³ İbn Hibbân, *Mecrûbîn*, I/267; İrâkî, *Tabrîc*, s.24. İbn Mâce, Fiten, 8, had.no: 3950. II/1303.

¹²⁴ İrâkî, *a.g.e.*, s.24.

¹²⁵ Ahmed, *Musned*, I/42; V/145; VI/441; Tirmizî, 34, Fiten, had.no:2229 (IV/504).

¹²⁶ Tirmizî, 42, İlim, had.no:2658. (V/35).

¹²⁷ Dârimî, *Siyer*,76.

¹²⁸ Nesâî, 10, İmâmet, bab no:48 (II/107); Bab başlığı da, et-teşdîd fi terki'l-cemâ'ati şeklindedir.

¹²⁹ Ahmed Hasan, *The Doctrine of İjma*, s.59.

Buradaki 'cemaat' kelimesinin Serahsî (ö.h.490) tarafından, 'askerî birlik - büyük ordu' manasına yorumlandığı görülür.¹³⁰

Hâkim'in naklettiği, Ebû Vâ'il'e nisbet edilen bir rivâyette de Ali b. Ebû Tâlib'in, kendisinden bir halife tayin etmesinin istenmesi üzerine şöyle demiştir:

Allah, insanların hayrını istemektedir. Binaenaleyh, O, nasıl Peygamber'in vefatından sonra, en hayırlıları etrafında onları cem'etti ise, benden sonra da, yine en hayırlıları etrafında onları cem' edecektir.¹³¹

Ahmed Hasan'ın da bu noktadaki yorumu dikkate değer:

...Açıktır ki, İcmâ prensibi lehine delil getirilen Hadîsler, istilahî anlamları bakımından kesin değildir. İcmâ anlamına gelebilecekleri gibi, bir başka manaya da gelebilirler. Hepsisi de bütünlüğü vurguluyor, dağınıklık ve anarşiyi yasaklıyor. Hadîslerden bir kısmı, o zamanki durumlarla ilgili iken, bir kısmı da geleceğe yöneliktir. Bu itibarla İcmâ'nı bağlayıcılığını tayin için getirilen argüman kesinlikle subjektiftir. Biz ilk devir hukukçularının yaptığı gibi, İcmâ'nı Hadîsler üzerine bina edilip edilemeyeceğinden kuşkuluyuz... Herşeyden evvel, bırakın Peygamber (s.a.) zamanını, ilk devirlerde nazârî manada bir İcmâ fikri dahi yoktur. İkincisi, Peygamber'in emirleri gereği, ittiba mecburiyetinde olunacak ümmet veya cemaat kelimesine hukukçular kesin bir anlam verememişlerdir. Üçüncüsü, genel bir anlam taşıyan Hadîsler, özel bir nokta-i nazara hasredilmemelidirler.¹³²

Bunlar, rivâyetlerde yer alan ictima' ve cemaat mefhumlarının daha çok siyasî içerikli mefhumlar olduğunu göstermektedir.

III- Muâz Hadîsi

Kıyâs, İslâm fıkıh ekollerinin hemen tamamının kabul ettikleri temel bir fıkıh prensibidir. Aslında Kıyâs, ilk iki asırda fakihlerin problemleri çözerken sık başvurdukları Re'y'in sistematik formudur. Kapsamlı bir terim ve ilk dönemlerin en yaygın ve tabîî muhakeme metodu olan Re'y, zamanla, onun tabîî işleyişini kısıtlama amacına matuf bazı sınırlamalarla, akıl yürütmenin sistematığına dönüştürüldü. Böylece fıkıhta, bireysel muhakemenin sistematik formu, Kıyâs diye anılmaya başlandı.¹³³ Eserleri bize intikal eden ilk devir fakihlerinin, aklî muhakemeye işaret etmek için Re'y tabirini kullandıklarını görüyoruz. Mesela, Mâlik (ö.h.179) *el-Muvattâ'*da genellikle böyle yapar.¹³⁴

Bu, esas itibarıyla Medîneliler'in muhakemelerindeki Kıyâs'ın, Re'y olduğunu gösterir.¹³⁵ Mâlik'in Re'y kelimesini sık kullandığına dair örnekleri Sahnûn (ö.h.240)'un *el-Mudevvene*'sinde görmek mümkündür.¹³⁶ Bu sebepten olsa gerek, İbn Kuteybe Mâlik'i Ehlu'r-Re'y içerisinde zikretmiştir.¹³⁷

İraklılar'ın da Re'y'i çok sık kullandıkları bilinmektedir. Onların, özellikle Kıyâs kelimesini tercih ettikleri görülmektedir. Bilhassa Ebû Yûsuf'un Kıyâs keli-

¹³⁰ Şeybânî, *Siyer*, I-V (thk. S. el-Muneccid), Kahire 1971, I/33.

¹³¹ Hâkim, *Mustedrek*, III/79.

¹³² Ahmed Hasan, *a.g.e.*, s.56.

¹³³ Ahmed Hasan, *The Early Development*, Pakistan 1988, s.140.

¹³⁴ Mâlik, *Muvattâ'*, 28, Nikah, 3, had. no: 11 (II/527-528)

¹³⁵ Ahmed Hasan, *The Early Development*, s.140.

¹³⁶ Sahnûn, *Mudevvene*, I-VI, Beyrut t.y., I/5-9-10-12-213-284, VI/266.

¹³⁷ İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s.498.

mesine yaptığı vurgu malumdur.¹³⁸ Şeybânî (ö.h.189)'nin de eserlerinde Kıyâs'ı hem kullandığı, hem de istihsan sebebiyle onu terkettiğine dair örnekleri bulma imkanına sahibiz.¹³⁹

Irak ve Hicaz'daki fıkıh çevreleri ile, fikhın asıllarının mahiyeti konusunda polemige girişen Şâfiî, Kıyâs konusunda da aynı tavrını sergilemiş ve ona daha öncekinden farklı bir içerik kazandırmıştır. Şer'î delileri, Kitap, Sünnet-Hadîs, İcmâ ve Kıyâs olarak kategorize eden Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde diğerlerine olduğu gibi, Kıyâs'a da ayrı bir bölüm ayırmıştır.¹⁴⁰ İctihad ile Kıyâs'ın aynı şey olduğunu belirten Şâfiî, burada Kıyâs'ın mahiyetini, Kıyâs yapacak kişide bulunması gereken vasıfları ve Kıyâs türlerini detayları ile ele alır.¹⁴¹ Onun Kıyâs'ı kendisinden önceki fakihlerden farklı anladığı açıktır.

Ahmed Hasan, Şâfiî öncesi fakihler tarafından gerek nassların yorumlanmasında, gerekse, nassın bulunmadığı durumlarda aklın kullanılması için serbest bir hareket alanı sağlayan Re'y'in, Şâfiî ile birlikte katı Kıyâs'a, hatta nass benzeri bir içeriğe indirgendığı tespitini yapar.¹⁴²

Kıyâs'ın içeriğiyle ilgili bu anlayış farklılığının yanında, bir de, bu prensibin teorik temelini ne olduğu meselesi vardır. Şâfiî öncesi dönemde, bunun tartışmasının yapıldığı yönünde somut bir materyale sahip değiliz. Ancak, aynen İcmâ düşüncesinde olduğu gibi, Re'y ve Kıyâs'ın da, yeni ortaya çıkan problemlere çözüm bulma arayışının bir ürünü olarak, fikhın tabîî işleyişi içerisinde ortaya çıktığı düşünülebilir. Fakat, hicrî ikinci asrın sonlarına doğru, fıkıh prensiplerinin içeriğine yönelik tartışmalar ve bu prensipleri teorik bir temele oturtma gayreti, bazı delillerin aranmasına yol açmıştır. Bu da Şâfiî ile başlayan bir olgu gibi gözükmemektedir. Çünkü o, kendinden önceki fakihlerin anlayış ve uygulamalarına karşı, kendi tezini ortaya atmış ve onu ispata çalışmıştır. Kendisine, içtihadın teorik delillerini soran muhatabına, Hz. Peygamber'in, hâkimin içtihadı ile ilgili olarak söylediği bir Hadîsini delil göstermiştir. Hadîs şöyledir:

Hâkim, hüküm verirken, içtihad eder de, bunun sonunda isabet ederse, ona iki ecir verilir. Yanılırsa, ona bir ecir verilir.¹⁴³

Hadîs, muhtelif versiyon ve metinlerle Amr b. el-Âs, İbn Huceyre, Ebû Hureyre ve Ukbe b. Âmir'e nisbet edilerek rivâyet edilmiştir.¹⁴⁴ Ancak, Hadîsin metninde geçen 'ictihad' kelimesinin içeriği ile ilgili çok farklı anlayış ve yorumlar vardır. Binaenaleyh, onun teknik anlamda Re'y ve Kıyâs'a delalet edip etmediği şüphelidir. Bu konuda en güçlü itiraz, İbn Hazm (ö.h.456)'dan gelmiştir. O, bu

¹³⁸ Ebû Yûsuf, *Redd*, s.32

¹³⁹ Ahmed Hasan, *The Early Development*, s.140.

¹⁴⁰ Şâfiî, *Risâle*, s.476.

¹⁴¹ Şâfiî, *a.g.e.*, s.477, 479, 559.

¹⁴² Ahmed Hasan, *a.g.e.*, s.194.

¹⁴³ Şâfiî, *Risâle*, s.494-495; Şâfiî, *Musned*, II/177.

¹⁴⁴ Ahmed, *Musned*, IV/198-204-205; Buhârî, 96, l'tisâm, 21. (VIII/157); Muslim, 30, Akdiye, 6, (15), had. no: 1716 (II/1342); Ebû Dâvûd, 18, Akdiye, 2, had.no: 3574 (IV/6). ; Tirmizî, 13, Ahkâm, 2, had.no: 1326 (III/ 615); İbn Mâce, 13, Ahkâm, 3, had.no:2314 (II/776); Nesâî, Âdâbu'l-Kudât, 3.(VIII/ 223).

Hadîsin, delil getirildiği konuya teorik dayanak olamayacağını söylemiştir.¹⁴⁵ İbn Hazm'ın da işaret ettiği gibi Hadîste geçen 'içtihad', Kur'ân ve Hadîs metinlerini tetkikte bütün gücünü sarfetmek mi ? Yoksa, dar anlamda Re'y ve Kıyâs anlamına mı gelmektedir? Gerçek şu ki lafız, bu konuda açık değildir. Mücmel ve muhtemel bir tabirdir. Eğer, "ihtimal halinde istidlal sakıt olur"¹⁴⁶ kuralı işletilecek olursa, bu rivâyetin, Kıyâs'ın teorik delilini teşkil ettiğini söylemenin zorlama bir yorum olduğu düşünülebilir.

Diğer taraftan, tarihî olarak da bu rivâyetin Kıyâs'ın dayanağını teşkil etmesi güç görünmektedir. Nitekim, Ahmed Hasan, Şâfiî'nin Kıyâs'ı Hadîsle temellendirme çabasını şöyle yorumlar:

...Fakat, İçtihad fikrinin Müslümanlar arasında, onların yeni şartlarla karşılaşmaları üzerine çıktığına mutlaka işaret etmek lazım. Bu itibarla, onu, Hadîs ile ispat etme çabaları, tarihî olarak doğru gözükmemektedir.¹⁴⁷

Yeni şartları, Müslümanlar'ın yabancı kültür ve toplumlarla karşılaşmalarına bağlamak makul gözükmemektedir. Binaenaleyh, daha Peygamber (s.a.) hayatta iken Müslümanlar'ın içtihad yaptıklarını söylemeye mani olacak herhangi birşey yoktur. Belki de bu sebepten olacak, Kıyâs prensibini temellendirmek için Şâfiî 'Muâz hadîsi' olarak da bilinen rivâyeti delil göstermekte tereddüt etmemiştir. O, *er-Risâle*'nin, Kıyâs'a ayırdığı bölümünde 'Muâz hadîsi'ne yer vermez. O, bu Hadîsi, *el-Umm*'be 'İbtâlû'l-istihsân' adlı bölümde kaydeder.¹⁴⁸ Hadîsin metni şöyledir:

Rivâyete göre, Peygamber (s.a.) Muâz'a şöyle demiştir: "Ne ile hüküm vereceksin?" Muâz: "Allah'ın kitabıyla" Peygamber: "Ya, Allah'ın Kitabı'nda bulamazsan?" Muâz: "Rasûlünün Sünneti ile" Peygamber: "Orada da yoksa?" Muâz: "İçtihad ederim." Peygamber: "Allah'ın Resûlü'nün elçisini muvaffak kılan Allah'a hamdolsun."¹⁴⁹

Bu Hadîs, Şâfiî'den sonraki bütün usûlcüler tarafından Kıyâs prensibinin teorik dayanağı olarak zikredilmiştir. Mesela, bunlardan bir tanesi, Mâlikî usûlcüsü Ebû Velîd el-Bâcî (ö.h.474)'dir.¹⁵⁰ Bâcî, bütün İslâm âlimlerinin, Kıyâs'ı ispat için bu Hadîsle amel ettiğini, şöhretinden dolayı da isnadından müstağni kaldığını söylemiştir.¹⁵¹ O'nun çağdaşı Ebû Hüseyin el-Basrî (ö.h.436) de bu rivâyeti, Kıyâs'ın delilleri arasında zikretmiştir.¹⁵² Ebû Hüseyin, Hadîsin mürsel olmasına karşın, ümmetin kabulü sebebiyle, delil olmaya hak kazandığını söyler ve bu arada sözkonusu içtihad'ın Kur'ân ve Sünnet'in dışında, bağımsız içtihad olduğunda ısrar eder.¹⁵³

'Muâz hadîsi'nin Hadîs kaynaklarındaki durumuna gelince: Rivâyete kronolojik olarak baktığımızda, onun daha önce de işaret ettiğimiz gibi, ilk defa Şâ-

¹⁴⁵ İbn Hazm, *Ihkâm*, I-II, Beyrut 1987, II/VIII/419.

¹⁴⁶ Zerkâ, *Şerbu'l-Kavâ'idil-Fikhiyye*, Dimeşk, 1989, s.361.

¹⁴⁷ Ahmed Hasan, *a.g.e.*, s.202.

¹⁴⁸ Şâfiî, *Umm*, VII/273.

¹⁴⁹ Şâfiî, *a.g.e.*, VII/273.

¹⁵⁰ Bâcî, *Ihkâm* (thk. A. Türkî), Beyrut 1986, s.630.

¹⁵¹ Bâcî, *a.g.e.*, s.630.

¹⁵² Ebû Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, I-II, Dimeşk 1964, II/722.

¹⁵³ Ebû Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II/736.

fi'nin *el-Umm* adlı eserinde geçtiğini görürüz.¹⁵⁴ Daha sonra, İbn Sad'ın *et-Tabakât*'ında yer aldığı görülür.¹⁵⁵ Ahmed, rivâyete *el-Musned*'de yer verir.¹⁵⁶ Ebû Dâvûd ve Tirmizî de onu rivâyet edenler arasında yer alırlar.¹⁵⁷ İbn Abdilber ve Hatîb Bağdâdî de, rivâyeti muhtelif tarîkleriyle kaydetmişlerdir.¹⁵⁸

Haberin, Şu'be (h.82-159)'ye kadar bir tek kanalla geldiği (*ferd*) anlaşılmaktadır. Abdurrahmân b. Ganm versiyonunun sahih olması mümkün değildir. Çünkü, bu *ķile* 'denildiğine göre' gibi meçhul bir kiple, sadece Hatîb Bağdâdî (ö.h.463) tarafından rivâyet ediliyor.¹⁵⁹ İbn Mâce versiyonunun ise metni farklıdır; diğer versiyonlarla çelişki halindedir.¹⁶⁰ Ferd olmasının ötesinde, isnadda müphem ve meçhul râvîlerin bulunması, rivâyetin sıhhati konusunda eleştirilere yol açmıştır. Mesela, Tirmizî, haberi naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Bu Hadîsi, yalnızca bu tarîk ile biliyoruz. Bana göre onun da isnadı muttasıl değildir.¹⁶¹

Senedin kopuk olduğu iddiası iki esasa dayanmaktadır. Bunlardan bir tanesi, Muâz b. Cebel'den haberi nakledenlerin kimler olduğunun bilinmemesidir. Burada: *unâsun min aşhâbi Mu'âz, nâsun min aşhâbi Mu'âz, ricâlun min ehli Ħımş, aşhâbu Mu'âz, aşhâbunâ* gibi müphem ifadelerin kullanılması, bu râvîlerin meçhul oldukları iddiasına sebep olmuştur. Diğer taraftan, Hadîsi onlardan nakleden Hâris b. Amr'ın da meçhul olduğu belirtilmiştir. Mesela, İbn Hazm (ö.h.456) isnadı eleştirirken şu sözleri sarfetmiştir:

Bu, asılsız (sâkı) bir haberdir. Bu tarîkden başka da rivâyet edilmemiştir. Asılsız olduğunun ilk göstergesi, adları dahi belirtilmemiş meçhul bir topluluktan rivâyet ediliyor olmasıdır. Kimliği bilinmeyen birisi asla hüccet olamaz. Yine, senedde Hâris b. Amr var ki, o da kim olduğu bilinmeyen meçhul birisidir. Ve bu Hadîs, asla onun dışında herhangi bir kanaldan daha gelmemiştir.¹⁶²

Aslına bakılırsa, İbn Hazm'dan çok daha evvel, Buhârî (ö.h.256) rivâyetin senedini kritik etmiş ve şöyle demiştir:

Muğire b. Şu'be es-Sakaffî'nin kardeşinin oğlu olan Hâris b. Amr, Muâz'ın ashabından rivâyet etmiş, ondan da Ebû Avn nakletmiştir. Sahîh değildir. Yalnız bu isnad ile bilinmektedir.¹⁶³

Bu rivâyeti en sert eleştirenlerden birisi de, hiç kuşkusuz Cûzekânî (ö.h.543)'dir. Cûzekânî şöyle diyor:

Bu, batıl bir Hadîstir... Biliniz ki, ben küçük, büyük bütün müsnedleri taradım. Bu konuda, karşılaştığım uzman kişilere sordum. Bu tarîkden başkasına rastlayama-

¹⁵⁴ Şâfiî, *Umm*, VII/273.

¹⁵⁵ İbn Sad, *Tabakât*, II/347; Zehebî, *Nubelâ*, I/448.

¹⁵⁶ Ahmed, *Musned*, V/236-242.

¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, 18, Akdiye, 11, had.no:3592 (IV/18); Tirmizî, 13, Ahkâm, 3, had.no:1327 (III/616).

¹⁵⁸ İbn Abdilber, *Câm'ü Beyâni'l-İlm*, Matbaatu'l-Fenniyye, 1982, s.358-360; Hatîb, *Fakîh*, I/188-190.

¹⁵⁹ Hatîb, *Fakîh*, I/188-190.

¹⁶⁰ İbn Mâce, *Sunen*, Mukaddime, I/21. had.no:55.

¹⁶¹ Tirmizî, 13, Ahkâm, 3, had.no:1327.(III/616).

¹⁶² İbn Hazm, *Ihkâm*, II/417. İbn Hazm Kıyas'ı reddetmek için kaleme aldığı *Ibtâlu'l-Kıyâs* isimli eserinde bu rivâyeti geniş bir şekilde eleştirir. Goldzâher, *Zâbiriler* isimli eserinde nakletmiştir.

Bkz. Goldzâher, *Zâbiriler* çev. Cihat Tunç, A.Ü.I.F.Y., Ankara 1982, s.172-175.

¹⁶³ Nakleden, Azimâbâdî, *Amu'l-Ma'bûd*, IX/511.

dim. Hâris b. Amr meçhul birisidir. Muâz'ın Hımslı ashabının ise kimler olduğu bilinmemektedir. Şeriat'ın asılanndan birisi konusunda, böyle bir isnada itimat edilemez...¹⁶⁴

İbnu'l-Cevzî (h.510-597) de Hadîsin sahih olmadığına kanidir. Gereğesi ise diğerleri ile aynıdır.¹⁶⁵ Hatta, Zehebî de seneddeki râvî Hâris'in meçhul olduğunu *el-Mîzân*'da kaydetmiş;¹⁶⁶ ancak, daha sonra, *Mubtasaru'l-İlel*'de farklı bir görüş beyan etmiş ve şöyle demiştir:

İbnu'l-Cevzî ve daha başkaları, Hâris'in meçhul olduğunu söylemişlerdir. Ben diyorum ki, O, meçhul değildir. Bilakis, kendisinden bir grup kimse rivâyette bulunmuştur. İnşâallah, sadûk bir râvîdir...¹⁶⁷

Ancak, Zehebî'nin bu görüşü, kendisinden çok daha önceleri yaşamış büyük Hadîs otoritelerinin kanaatleri ile çeliştiği için eleştirilmiştir. Zira, ondan başka bu kanaatte olan birisi daha yoktur.¹⁶⁸

Bir grup âlim ise, rivâyetin hem sened hem de mana bakımından sahih olduğunu savunmuşlardır. Bunların başında Hatîb Bağdâdî (ö.h.463) gelmektedir. O, itirazlara şöyle karşılık vermiştir:

Hâris b. Amr'ın "*an 'unâsin min aşhâbi Mu'âz'*" sözü, Hadîsin meşhur olduğuna ve râvîlerinin çokluğuna delalet eder. Muâz'ın da ne kadar faziletli ve zâhid birisi olduğu bilinmektedir. Ashabının halinin de dindar, fıkıh sahibi, zühd ve salah üzere oıması zahirdir... Söylenildiğine göre Hadîsi Ubâde b. Nusey, Abdurrahmân b. Çanm vasıtasıyla Muâz'dan nakletmiştir. Bu ise muttasıl bir isnaddır. Ricâli de güvenilir olarak bilinmektedir. Kaldı ki, ilim ehli Hadîsi kabul etmiş ve onu delil olarak kullanmışlardır. Böylece biz, nasıl ki Peygamber (s.a.)'in: "Vârise vasiyyet yoktur", "Onun suyu temiz, ölüsü de helaldir," gibi Hadîslerinin sıhhatine vakıf oluyorsak, aynı şekilde bunun da sahih olduğunu anlıyoruz. Her ne kadar bu kabil Hadîsler, isnad bakımından sahih olmasalar da, büyük çoğunluğun birbirinden alarak intikal ettirmiş olmalarından dolayı sıhhatine hükmettikleri için isnadlarına iltifat etmemişlerdir. Aynı şekilde 'Muâz hadîsi'ni de, hep birlikte delil olarak benimsedikleri için isnadına bakmaya gerek kalmamıştır...¹⁶⁹

Bu değerlendirmeler esnasında kritiği yapan âlimin eğilimine göre Hadîse atfedilen kıymetin değişiklik arzemesi ilginçtir. İşte bunlardan bir tanesi de İbnu'l-Kayyim (ö.h.748)'dir. O da Hatîb'inkine benzer yorumlar yapmıştır.¹⁷⁰

Son devir âlimlerinden Kevserî (ö.m.1952) de Hatîb ve İbnu'l-Kayyim'in ileri sürdüğü gerekçelerle Hadîsin sahih olduğunu savunmuştur.¹⁷¹

Bütün bu değerlendirme ve yorumların ortaya koyduğu bir gerçek vardır ki, o da bir Hadîsin sahih veya zayıf oluşuna hükmetmenin tamamıyla içtihadî ve sübjektif bir keyfiyet olduğudur. İşte bakınız İbn Hazm (ö.h.456) yukarıda arzettilerimizin aksine haberi nasıl tenkit ediyor:

¹⁶⁴ Cûzekânî, *Ebâtîl*, I-II, (thk. A.A. el-Firyevâî), Benaris-Hind 1983, I/106.

¹⁶⁵ İbnu'l-Cevzî, *İlel*, I-II, Beyrut 1983, II/758.

¹⁶⁶ Zehebî, *Mîzân*, I/439; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, IX/510; Irâkî, *Tabrîc*, s.25 (Dipnot.); Cûzekânî, *Ebâtîl*, I-II, Benâris, Hind 1983, I/107-109 (Dipnot.).

¹⁶⁷ Zehebî, *Mubtasaru'l-İlel*, s.1046-1047. [Krş, *Ebâtîl*, I/107-108 (Dipnot)].

¹⁶⁸ A.y.

¹⁶⁹ Hatîb, *Fakîh*, I/188-190.

¹⁷⁰ İbnu'l-Kayyim, *I'lâm*, I-IV, Beyrut t.y., I/202.

¹⁷¹ Kevserî, *Makâlât*, s.62.

Bu Hadisin yalan ve uydurma olduğu açıktır. Çünkü Allah: "Bugün size dininizi tamamladım", "Biz Kitap'ta hiç bir şeyi eksik bırakmadık", "(Onu) her şeyi beyan eden olarak (indirdik)" derken, Peygamberi'nin: "Dinde, Kur'an'da bulunmayan herhangi birşey, sonradan meydana gelebilir", demesi açıkça muhaldir... Kaldı ki, Muâz kanalıyla zikrettiğimiz bu Hadis'te, ne nass ve ne de delalet olarak hiçbir biçimde, Kıyâs'tan bahsedilmemektedir. Orada olan, sadece Re'y'dir. Re'y ise, Kıyâs'tan başka bir şeydir. Zira, Re'y, sonuç bakımından en salim, ihtiyatlı ve maslahata uygun olanla hüküm vermektir. Kıyâs ise, nass bulunmayan bir konuda, mansus olan bir konunun hükmü ile hüküm vermektir. İsterse bu hüküm, en ihtiyatlı olmasın ve maslahata da en uygun düşeni bulunmasın...¹⁷²

Buraya kadar arzettiğimiz görüşlerden 'Muâz hadisi'nin, rivâyet kriterleri bakımından problemlili olduğu anlaşılıyor. Ayrıca, metinde geçen 'içtihad' kelimesinin de ne manaya geldiği konusunda farklı yorumların bulunduğu ortaya çıkıyor. Bunların yanısıra, iki nokta daha dikkati çekiyor ki, bunlardan birincisi, Hadisin Kıyâs'a delalet ettiği söylenen kısımdaki metin farklılıkları; ikincisi de, aynı isnadla, farklı manada metinlerin rivâyet edilmiş olmasıdır. *Kitabu'l-Umm*'de, Kıyâs'a mesned olan lafız *ectehidudur*.¹⁷³ İbn Sad'da *ectehidu re'yî velâ 'âlû*,¹⁷⁴ *el-Musned*'de ise *ectehidu re'yî* şeklindedir.¹⁷⁵ İbn Hazm'ın bildirdiğine göre, Ebû İshak eş-Şeybânî versiyonunda ibare: *e'ummu'l-hakka cuhdi* tarzındadır ve Şu'be rivâyetindeki: *ectehidu re'yî* tabiri ile çelişmektedir. İbn Hazm, bunun anlamının Kıyâs değil, Şeriat'ta bir meselenin hükmünü buluncaya değin çaba sarfetmek manasına geldiğini söylüyor.¹⁷⁶ Diğer taraftan, İbn Hazm'ın itirazlarına cevap veren Tahânevî, bu iki tabirin lafzen ayrı, fakat anlam ve maksat bakımından bir olduğu yorumunu yapıyor.¹⁷⁷

Buna rağmen, Hadisteki bu lafızdan maksat, Şâfiî öncesi dönemde yaygın olan anlamıyla Re'y midir, yoksa Şâfiî ile birlikte şekillenen, mantıkî ve katı Kıyâs mıdır? Yahut İbn Hazm'ın dediği gibi, herhangi bir meselenin hükmünü bulmak için zihni çaba sarfetmek midir? Bu konuda bir açıklık bulunmadığı ortadadır. Ancak, onun, genel anlamda aklın kullanılması manasına geldiği de açıktır.

Bir diğer nokta ise, hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren belirginleşen Re'y taraftarı ve karşıtı zihniyetlerin haberin bazı versiyonlarına aksetmiş olmasıdır.¹⁷⁸ İşte bu rivâyetlerden bir tanesi, yine Muâz b.Cebel'den Abdurrahmân b. Osmân¹⁷⁹ kanalıyla gelen rivâyettir. Bunu muallak olarak Bâcî (ö.h.474) *el-Uşûl*'ünde kaydeder.¹⁸⁰

¹⁷² İbn Hazm, *Ihkâm*, II/418.

¹⁷³ Şâfiî, *Umm*, VII/273.

¹⁷⁴ İbn Sad, *Tabakât*, II/342.

¹⁷⁵ Ahmed, *Musned*, V/236-242.

¹⁷⁶ İbn Hazm; *Ihkâm*, II/419.

¹⁷⁷ Tahânevî, *I'lâ'u's-Sunen*, I/152.

¹⁷⁸ Bu kutuplaşmalar rivâyetlere öyle aksetmiştir ki, hemen her fırka kendi kanaatini teyid eden, muhaliflerini zemmeden bir haber getirebilmiştir. Muâz hadisinin zıttı olarak İbn Mübarek'ten gelen şu haber de bu cümledendir; "Ümmetim için fitnesi en şiddetli olan fırka, işleri reyleriyle kıyas edip helali haram, haramı da helal kılan zümredir." İbn Hazm, *a.g.e.*, II/418. İbn Abdilber aynı içerikteki rivâyetleri müstakil bir başlık altında toplamıştır. Bkz. İbn Abdilber, *Câmi'u Beyani'l-İlm*, s.474-475.

¹⁷⁹ Bu râvî, Abdurrahman b. Çanm olmalıdır. Haberin geçtiği İbn Mâce'de isim bu şekildedir. Buradaki yanlışlık, Bâcî'den veya muhakkikin sehviden kaynaklanmış olabilir. Bkz. İbn Mâce, *Sunen*, Mukaddime, 55.

¹⁸⁰ Bâcî, *Ihkâm*, s.580.

Rasûlüllah, Muâz'ı Yemene gönderirken, O'na şöyle demiştir: "Sana, ne Allah'ın Kitabı ve ne de Peygamberi'nin Sünneti'nde bulunmayan bir husus gelirse, bana yaz. Tâ ki, onun cevabını yazıp, sana göndereyim."¹⁸¹

Bâcî, bu haberi kaydettikten sonra, ona dört maddede cevap verir; bunlardan sonuncusu, Abdurrahmân b. Osmân (Ġanm) rivâyetinin farklı bir versiyonu daha olduğu yolundadır:

Dedi ki: "İçtihad et. Allah, senin samimiyetini bilirse, seni hakka ulaşmaya muvafak kılar. Yalnızca iyi bildiğin ile hüküm ver. Şayet, ciddi bir mesele ile karşılaşır da, zor durumda kalırsan, bekle ve yaz. Ya da, o konuda bana yaz."¹⁸²

Bâcî, bu metnin bir öncekini tefsir ettiğini söyler.¹⁸³ İbn Mâce, bu rivâyeti, eserinin mukaddimesinde, "Bâb-u İçtihâdi'r-Re'y ve'l-Kıyâs" başlığı altında kaydeder.¹⁸⁴ Bu aynı zamanda Hatîb Bağdâdî'nin muttasıl dediği rivâyet-tir.¹⁸⁵ Haberin buradaki metni diğer 'Muâz hadîsi'nden bir hayli farklıdır:

...Peygamber, beni Yemen'e gönderdiği vakit, şöyle dedi: "Yalnızca, iyi bildiğin ile hüküm ver ve davaları hallet. Eğer, seni zorlayan bir durumla karşılaşırsan, iyice belirginleşinceye kadar bekle, veya o konuda bana yaz."¹⁸⁶

İbn Mâce'nin yer verdiği bu versiyonun isnadının diğer meşhur varyanttan daha iyi olduğu, haberi yorumlayan İbnu'l-Kayyım tarafından ifade edilmiştir.¹⁸⁷

Rivâyetin bu versiyonu da gösteriyor ki, haberin metninde birtakım râvî tasarrufları olmuştur. Binaenaleyh, bu içerikteki bir haberin, bazı versiyonlarında yer alan çok manaya gelebilecek tabirlerin, fikhın iki asırda şekillenmiş bulunan Kıyâs prensibine dayanak yapılması, en iyimser bir ifade ile zorlama bir yorum olmalıdır.

Sonuç olarak Hadîs-Sünnet, İcmâ ve Kıyas'ın İslam fikhının aslı delilleri olduğunda şüphe yoktur. Bunun hem İslam mesajının doğası, hem de işin tabiatı gereği böyle olduğu açıktır. Tarihî süreç de bu prensiplerin tabîi olarak fıkıh disiplini içinde yerini aldığını göstermektedir. Ancak, bu prensiplere teorik dayanak olarak ileri sürülen rivâyetlerin incelenmesi, gerek Hadîs tarihi, gerekse Hadîslerin yorumlanması bakımından önemli sonuçlar ortaya koymuştur. Bizim 'Polemik Türü Rivâyetler' demeyi tercih ettiğimiz bu haberlerin, sübut bakımından,

¹⁸¹ Bâcî, *a.g.e.*, s.580.

¹⁸² Bâcî, *a.g.e.*, s.581.

¹⁸³ A.y.

¹⁸⁴ İbn Mâce, *Sunen*, Mukaddime, I/21, had.no:55. Haberi Muaz'dan sırasıyla; Abdurrahman b. Ġanm, Ubâde b. Nusey, Muhammed b. Sa'îd b. Hassân, Yahyâ b. Sa'îd el-Umevî ve Hasan b. Hammâd Seccâde nakletmişlerdir. Senedi itibarıyla problemsiz gibi görünen bu haberin metni diğerleri ile çelişki arz etmektedir. Yalnızca haberi Muâz'dan nakleden Abdurrahman b. Ġanm el-Eş'arî hakkında biyografi kaynaklarında çelişkili ifadeler yer almaktadır. İbn Abdilber cahiliyye döneminde dünyaya geldiğini, Peygamber (s.a)'in devrine yetişmesine ve müslüman olmasına rağmen sağlığında onu görmediğini belirtirken, İbn Hacer Yemen'den gelenler arasında onun da bulunduğunu ve Peygambere eriştiğini söylüyor. Zehebî ise, Peygamber zamanında dünyaya geldiğini sahabî olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunduğunu naklediyor. Buna karşılık, Ahmed b. Hanbel el-*Musned*'inde bu zattan dokuz tane merfû haber naklediyor. Bkz. Ahmed, *a.g.e.*, IV/226-227. Râvilerle ilgili olarak bkz. İbn Sad, *a.g.e.*, VII/441; Ahmed, *Cerh*, II/251 (1812); İbn Abdilber, *İstîâb*, (*İsabe'nin kenarında*) II/424-425; İbn Abdulhâdî, *a.g.e.*, I/472(289); Zehebî, *Nubela*, IV/45 (10)-V/324 (152); İbn Hacer, *İsâbe*, II/417 (5181).

¹⁸⁵ Hatîb, *Fakih*, I/188.

¹⁸⁶ İbn Mâce, *Sunen*, Mukaddime, 55.

¹⁸⁷ İbn Kayyım, *Tebzîb*, Kâhire 1945, V/212 [Krş, Ahmed Hasan, *The Early Development*, s.219].

ciddi problemleri olduğu, delil getirildikleri konuya delaletleri bakımından da açık olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, bu nevi haberler söz konusu olunca, alışkanlık olduğu üzere rivâyet tarihi ve rivâyet kaynakları ile ilgili genel geçer kabullerin pek de gerçekçi olmadığını düşündürmektedir. Rivâyet tarihi'nin şifahî döneminin sorunsuz olmadığı, zaman içerisinde ortaya çıkan tez ve anti-tezlerin değişik motiflerle rivâyetlere aksettiği anlaşılmaktadır. Özellikle farklı sahâbîlerin değişik tutumlarının sonrakilerce yorumlanarak, Hz. Peygamber döneminde karşılığı bulunan kimi rivâyetlere eklemeli olduğu ve böylece terviç edildiği sezilmektedir. Tabii halinde seyreden bir içtimai durumdan, teori ve nazariye sahibi muhtelif siyasî, itikadî ve fikrî akımların ortaya çıktığı bir sosyal yapıya geçişin izlerini, bu kabil haberlerde aramak, bu rivâyetlerin tahlilinde görmezden gelinemeyecek önemde bir esas olmalıdır. Bu makalede incelediğimiz 'Erike hadîsi', 'cemaat Hadîsleri' ve 'Muaz Hadîsi' işaret ettiğimiz noktaların tipik birer misalidir. Bu rivâyetler, tarih boyunca haberlerin nasıl bağlamından kopartılarak anlaşılıp, yorumlandığına da iyi birer örnektir.

Rivâyet kaynaklarına gelince, her şeyden evvel, hiçbir aynma tabii tutulmadan hepsinin; Hadîs, siyer, mağazi, biyografi ve benzerlerinin, rivâyetlerin tarihen sübutlarını, içerik olarak da anlamlarını tahlilde eşit değeri taşıdıkları unutulmamalıdır. Bilhassa, Hadîs kaynaklarındaki tek tek rivâyetleri, sadece kendi isnatlarını dikkate alarak kesin birer tarihî veri gibi kabul etmenin telafisi kabil olmayan kargaşa ve anlamsızlıklara yol açtığı ve açacağı bilinmelidir.