

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



MODERN DÖNEMDE MİSİR'DA
HADİS VE SÜNNET
KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

İsa EREN

Danışman

Prof. Dr. Salih KESGİN

Bu çalışma TÜBİTAK tarafından 1001-Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projeleri
kapsamında 121K414 nolu proje ile desteklenmiştir.

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

İsa EREN tarafından, Prof. Dr. Salih KESGİN danışmanlığında hazırlanan “MODERN DÖNEMDE MISIR'DA HADİS ve SÜNNET KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLAR” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 29.9.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Ahmet YÜCEL İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Salih KESGİN Samsun Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Kenan AYAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

06/07/2023

İsa EREN

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: MODERN DÖNEMDE MISIR'DA HADİS ve SÜNNET
KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLAR

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 05.07.2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 8

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

06/07/2023

Prof. Dr. Salih KESGİN

ÖZET
MODERN DÖNEMDE MİSİR'DA
HADİS ve SÜNNET KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLAR

İsa EREN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora, Kasım/2023
Danışman: Prof. Dr. Salih KESGİN

Jeopolitik konumunun yanı sıra Ezher gibi bir eğitim kurumuna ev sahipliği yapan Mısır, 20. yüzyılda temel İslâmî ilimler üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çeken, çalışmalara yön veren ve etkileyen bir ülke konumundadır. 1798 Fransız işgalinin akabinde başlayan Batılılaşma çalışmaları, eğitim için yurt dışına öğrenci gönderilmesi, Batılı eserlerin tercüme edilmesi, bilimsel faaliyet kapsamında çok sayıda oryantalistin Kahire'ye yerleşmesi, Suriye ve Lübnan başta olmak üzere Arap ve Müslüman aydınların Mısır'ı merkez seçmesi, Mu'tezilî öğretilerin yeniden hayat bulması ve Hint alt kıtasındaki düşünürlerle kurulan ilişki, köklü zihniyet değişiminin yolunu açmıştır. Toplumdaki din algısını doğrudan etkileyen bu değişim, hayattaki en küçük ayrıntılara dahi müdahil olan sünnet tasavvurunu derinden etkilemiştir.

Değişime yol açan dinamiklerin etkisiyle Mısır'da hadis ve sünnete yönelik şüpheci yaklaşım günden güne nitelik ve nicelik olarak artış göstermiştir. Hadisler, tarihsel sürece yönelik eleştirilerle güvenilirliği sorgulanırken sünnet de teşrîî kapsamında olup olmadığı ya da maslahat prensibi gereği güncelliğini yitirdiği gibi tartışmalara konu olmuştur. Birebir taklit düzeyinde olmamakla birlikte hadis ve sünnetle ilgili mezkûr farklı yaklaşımların oryantalist düşünce ve Mu'tezilî öğretilerle örtüştüğü noktalar bulunmaktadır. Klasik usule yöneltilen eleştirilerin başında metin tenkidi yerine sened tenkidinin esas alındığı, sened tenkidinin de başarılı olmadığı, hadislerin yazılmamasına bağlı olarak güven sorununun ortaya çıktığı, muteber sünnet kaynaklarına çok sayıda uydurma ve İsrâiliyat kaynaklı rivayetin sızdığı gelmektedir. Günden güne güçlenen bu eğilim karşısında Ezher, gelenekten taviz vermemeye dayalı yaklaşımını hadis ve sünnete yönelik eleştirilerde de sürdürmüştür. Klasik hadis usulünü ideal bir yöntem olarak gören Ezherli hadisçiler, mezkûr eleştirilerin yetersiz bilgi ve önyargıya dayandığını düşünmektedir. Buhârî'nin masum ve eserinin eleştirilmez olduğu iddiasında bulunmasalar da Buhârî'deki hadislere yönelik en basit bir eleştiriyi dahi gerek kadim gerekse yeni deliller eşliğinde çürütme gayreti içerisinde olmayı sorumluluk olarak kabul etmektedirler.

19. ve 20. yüzyıllarda Mısır, mevzû olduğu iddia edilen hadisleri ayıklayarak öze, hakiki İslam'a dönmek isteyenlerle bu hadislerin mevzû olmadığını savunan Mısırlı hadisçiler arasında yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Jeopolitik konumu ve beşiklik ettiği ilmî hareketler sebebiyle Mısır, İslâmî ilimler açısından asla ihmal edilmemesi gereken bir noktadadır. Bu çalışmada, 19 ve 20. yüzyılda hadis ve sünnetle ilgili Mısır'da ortaya çıkan farklı eğilimler, bu eğilimlerin Mu'tezile başta olmak üzere klasik dönem ve oryantalist düşünceyle ilişkisinin mukayeseli bir şekilde izlenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sünnet, Hadis, Mısır, el-Ezher, el-Menâr

ABSTRACT

APPROACHES to HADITH and SUNNAH in EGYPT in the MODERN PERIOD

İsa EREN

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Ph.D., November/2023

Supervisor: Prof. Dr. Salih KESGİN

Due to its geopolitical position, Egypt, which is home to an educational institution such as al-Azhar, is a country that attracts attention, influences and directs the studies on basic Islamic sciences in the 20th century. After 1798 French invasion, efforts for Westernization, sending students abroad for education, translating Western works, the settlement of many orientalist in Cairo within the scope of educational activities, Arab and Muslim intellectuals, especially from Syria and Lebanon, choosing Egypt as a center, the revival of Mu'tazilite teachings, and contact with thinkers from Indian subcontinent paved the way for a radical change of mentality inside. This change, which directly affected perception of religion in the society, deeply affected the perception of the Sunnah, which intervened in the smallest details of life.

As the dynamics that led to the change took effect, the skeptical approach towards hadith and sunnah in Egypt increased in quality and quantity day by day, and while the reliability of hadiths was questioned via criticism of the historical process, the sunnah was subjected to debates such as whether it was within the scope of *tashrī'* or whether it was outdated due to the principle of *maslahah*. Despite not being at level of literal imitation, there are points where these other approaches to hadith and sunnah overlap with orientalist and Mu'tazilite teachings. Among the main criticisms of the classical methodology are that it's based on the criticism of hadith instead of textual criticism, that the criticism of the hadith isn't successful, that there's a problem of trust due to the lack of writing down the hadiths, and that many fabricated and Isrā'iliyat-based narrations have infiltrated the reliable sources of Sunnah. In the face of this growing trend, al-Azhar continued its approach of not compromising on tradition in its criticism of hadith and sunnah. Al-Azhar hadith scholars, who regarded the classical method of hadith as the ideal method, believed that the said criticisms were based on poor knowledge and prejudice. Though they don't claim that al-Bukhārī is pure and his work is uncritical, they consider it their responsibility to endeavor to refute even the simplest criticism of the hadīths in al-Bukhārī with both ancient and new evidence.

In the 19th and 20th centuries, Egypt was the scene of intense debates between those who wanted to return to the essence of true Islam the hadiths that were claimed to be *mawḍū* and the Egyptian hadith scholars who argued that these hadiths were not *mawḍū* and accepted religion could be restored with these hadiths. Due to its geopolitical position and the scholarly movements it's the cradle of, Egypt is a point that should never be neglected in terms of Islamic sciences. This study aims to trace the different tendencies that emerged in Egypt in the 19th and 20th centuries regarding hadith and sunnah, and the relationship between these tendencies and the classical period, especially the Mu'tazilites, and orientalist thought in a comparative manner.

Keywords: Sunnah, Hadith, Egypt, al-Azhar, al-Manar

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Jeopolitik konumu itibarıyla İslam dünyasının önemli bir konuma sahip olan Mısır, İslam düşüncesinin yeniden yapılandırılması yönündeki fikirlerin beşiği olması yönüyle Türkiye'nin etkilendiği ülkelerin başında gelmektedir. Mısır'da hadis ve sünnet ekseninde yaşanan yaklaşımlara dair çok sayıda eserin yanı sıra İslam düşüncesinin farklı yönlerini ele alan eserler Türkiye'deki fikriyatın bugüne gelmesinde önemli rol oynamıştır. Bu çalışma, Mısır'da 19. yüzyılın son çeyreğinde başlayan hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımların arka planını, yaklaşımların seyrini ve 21. yüzyılın ilk çeyreğinde geldiği noktanın izini sürmektedir.

Araştırma konusunun belirlenmesinden bugünkü hale kavuşmasına kadarki süreçte yardımlarını ve yol gösterici uyarılarını esirgemeyen, ufuk açıcı katkılar veren danışmanım Prof. Dr. Salih KESGİN'e, doktora ders dönemi ve araştırma sürecindeki tenkit ve önerileriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkı sağlayan Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN ve Doç. Dr. Kenan AYAR hocalarıma, tez savunmasına katılarak yapıcı eleştirileriyle çalışmanın son halini almasını sağlayan Prof. Dr. Ahmet YÜCEL ve Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Araştırma kapsamında Mısır'da bulunduğum süreçte ilgilerini eksik etmeyen, derin hadis birikimlerinden istifade ettiğim Ezher Üniversitesi hadis hocalarından Prof. Dr. İmad eş-ŞİRBÎNÎ, Prof. Dr. İbrahim MÜTEVELLÎ ve Dr. Öğr. Üyesi Sâmiḥ MÜTEVELLÎ'ye teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmaya eleştiri ve önerileriyle katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT'a ayrıca teşekkür ederim. Çalışma boyunca akademik bakış açısından ve fikirlerinden istifade ettiğim mesai arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN ve Öğr. Gör. Dr. Mustafa HATİPOĞLU'na şükranlarımı sunarım. Çalışmanın belirli bölümlerini okuyan, tashih edip önerileriyle katkı sağlayan Arş. Gör. Berat EŞGİ, Muhammed Mustafa YILMAZ ve Muhammed Emin AYDIN'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu vesileyle manevi ve akademik rehberlikleri için ortaöğretim döneminden Abdülkadir ADIYAMAN, lisans ve yüksek lisans döneminden Prof. Dr. Hayati YILMAZ başta olmak üzere emeği geçen tüm hocalarıma sonsuz şükranlarımı sunarım.

Ayrıca çalışmamızı 1001-Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projeleri kapsamında 121K414 nolu proje ile destekleyen TÜBİTAK'a teşekkürlerimi arz ederim.

Son olarak yetişmemde ve bugüne gelmemde büyük emekleri olan babam ve anneme müteşekkirim. Çalışma hayatım boyunca her daim yanımda olup desteğini esirgemeyen, ayrıca çalışmayı baştan sona okuyarak tashihte emeği geçen, tenkit ve değerlendirmeleriyle çalışmanın nihayete ermesinde esaslı bir rol oynayan kıymetli eşim Öğr. Gör. Fatma EREN'e, enerji ve mutluluk kaynağım oğlum Ömer ve kızım Zehra'ya teşekkür ederim.

İsa EREN

Kasım 2023



İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Önemi	1
1.2. Araştırmanın Amaç ve Hedefi	6
1.3. Araştırmanın Yöntem ve Zorlukları	7
1.4. Araştırmanın Kaynakları	13
2. 19. ve 20. YÜZYILLARDA MISIR.....	21
2.1. İşgalin Gölgesinde Mısır.....	23
2.2. Batılılaşma Sürecinde Mısır	26
2.2.1. Değişimin Öncüleri: Bursiyer Öğrenciler.....	31
2.2.1.1. Rifâa et-Tahtâvî.....	33
2.2.1.2. Hayreddin Paşa	34
2.2.2. Medresetü'l-Elsün ve Tercüme Faaliyetleri	35
2.2.3. Müslüman ve Arap Aydınların Mısır'a Gelişi.....	37
2.2.3.1. Efgânî ve Mısır'daki İslahat Mücadelesi	39
2.2.4. Batılılaşma Sürecinde Eğitim Kurumları	41
2.2.4.1. Ezher Üniversitesi	44
2.2.4.1.1. Ezher'i Değiştirme Girişimleri.....	47
2.2.4.1.2. Abduh ve Ezher'deki İslahat Mücadelesi.....	48
2.2.4.2. Dârü'l-Ulûm	60
2.2.4.3. Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î.....	62
2.2.4.4. Kahire (Mısır) Üniversitesi.....	64
2.2.4.4.1. Kahire Üniversitesi'nde Ders Veren Oryantalistler.....	67
2.3. Oryantalist Düşüncenin Etkisinde Mısır.....	72
2.3.1. Bilimsel Çalışma İçin Mısır'a Giden Oryantalistler.....	77
2.3.2. Oryantalizmin Etkisinde Kalan Mısırlı Aydınlar	82
2.3.2.1. Ahmed Emîn.....	84
2.3.2.2. Ali Abdürrâzık	86
2.3.2.3. Tâhâ Hüseyin.....	87
2.3.2.4. Mahmud Ebû Reyze	89
2.3.2.5. Ali Hasan Abdülkâdir	91
2.3.2.6. İsmail Edhem	91
2.4. Mu'tezîli Düşüncenin Etkisinde Mısır.....	94
2.5. Kur'âniyyûn Düşüncesinin Etkisinde Mısır	99
2.6. Hind Alt Kıtası-Mısır Etkileşimi	109
2.7. Bölüm Değerlendirmesi.....	115
3. SÜNNETİN MAHİYETİ VE USULLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR.....	118
3.1. Sünnetin Mahiyetiyle İlgili Yaklaşımlar.....	118
3.1.1. Sünnetin Tanımına Dair Farklı Yaklaşımlar	119
3.1.1.1. Hadis ve Sünnetin Farklı Olduğu Görüşü	120
3.1.1.2. Sünnet ve Hadisin Aslının Arapça Olmadığı İddiası.....	126
3.1.1.3. Fakihlerin Görüşlerinin Hadisleştirildiği İddiası	127
3.1.2. Sünnetin Bilgi Kaynakları	130
3.1.2.1. Kur'an Dışı Vahyin İmkanına Dair Yaklaşımlar	132

3.1.2.2. Hz. Peygamber'in İctihadlarının Değeri	136
3.1.2.3. Hz. Peygamber'in İctihad Örnekleri.....	140
3.1.3. Sünnetin Hücciyeti	148
3.1.3.1. Hücciyeti Reddedenlerin Delilleri.....	150
3.1.3.1.1. Hz. Peygamber'in Görevinin Sadece Tebliğ Olduğu İddiası.....	151
3.1.3.1.2. Hz. Peygamber'in Hadis Rivayetine Teşvik Etmediği İddiası.....	154
3.1.3.1.3. Dinin Kemale Erdiği İddiası	160
3.1.3.1.4. Kur'an'ın Aksine Sünnetin Korunmadığı İddiası.....	161
3.1.3.1.5. Kur'an'da Her Şeyin Açıklandığı İddiası.....	166
3.1.3.1.6. Kur'an'ın Apaçık Bir Kitap Olduğu İddiası	171
3.1.3.1.7. Kur'an'ın Müslümanlara Yeterli Olduğu İddiası	171
3.1.3.1.8. Hz. Peygamber'in Sadece Kur'an'a Bağlı Kalınmasını İstediği İddiası ..	172
3.1.3.2. Hücciyeti Savunanların Delilleri.....	173
3.1.3.2.1. Sünnetin Kur'an'ın Beyanı Olması	173
3.1.3.2.2. Hz. Peygamber'e Rücû Edilmesinin Zorunluluğu.....	175
3.1.3.2.3. Hz. Peygamber'in Hükmüne Karşı Çıkmanın Nehyedilmesi	176
3.1.3.2.4. Hz. Peygamber'e İtaatın Zorunluluğu.....	177
3.1.3.2.5. Hz. Peygamber'e İttibânın Zorunluluğu.....	181
3.1.3.2.6. Hz. Peygamber'in Getirdiğini Kabul Etme Emri	182
3.1.3.2.7. Hz. Peygamber'in Üsve-i Hasene Olması	183
3.1.3.2.8. Sahabenin Sünneti Hüccet Olarak Görmesi.....	184
3.1.4. Sünnetin Teşrîde Müstakilliği	186
3.1.5. Sünnetin Bağlayıcılığı	190
3.1.6. Sünnetteki Hükmün Değiştirilmesi	204
3.2. Hadis Tespit Sistemiyle İlgili Yaklaşımlar.....	218
3.2.1. Hadislerin Sıhhatinin Gözden Geçirilmesi	219
3.2.2. Hadis Tenkit Sisteminin Yetersizliği İddiası.....	227
3.2.2.1. Metin Tenkidinin Yapılmadığı İddiası.....	227
3.2.2.1.1. Rivayetin Kur'an'a Arzı.....	233
3.2.2.1.2. Rivayetin Sünnete Arzı	242
3.2.2.1.3. Rivayetin Akla Arzı	243
3.2.2.1.4. Rivayetin Bilimse Verilere Arzı.....	251
3.2.2.1.5. Rivayetin Tarihi Bilgilere Arzı	252
3.2.2.1.6. Rivayetin Râvinin Bulunduğu Ortama Arzı	255
3.2.2.2. Sened Tenkidinin Yetersizliği İddiası.....	258
3.2.2.2.1. Sahabenin Adaleti Meselesi.....	260
3.2.2.2.2. Ebû Hüreyre ve İkrime Eleştirisi.....	270
3.2.3. Hadislerin Kitâbeti Meselesi	275
3.2.4. Mevzû Rivayetler Meselesi	300
3.2.5. Mana ile Rivayet Meselesi	307
3.2.6. Hadis Rivayetinde İsrâiliyat	311
3.2.7. Hadis Rivayetinde Tedlîs	320
3.2.8. Hadis Rivayetinde İdrâc	322
3.2.9. Bölüm Değerlendirmesi.....	324
4. HADİS RİVAYETLERİNİN MAHİYETİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR.....	332
4.1. Hz. Peygamber'le İlgili Bazı Rivayetler.....	332
4.1.1. Hz. Peygamber'e Sihir Yapılması Rivayeti.....	332
4.1.2. Hz. Peygamber'in İntihara Teşebbüsü Rivayeti	341
4.1.3. Hz. Peygamber'in Zırhını Yahudide Rehin Bırakması Rivayeti	345
4.1.4. Hz. Peygamber'in Şefaati Rivayeti	351
4.1.5. Hz. Peygamber'in Ahlaki Zaaf Gösterdiği İddia Edilen Rivayetler.....	359

4.1.6. Garânîk Rivayeti.....	364
4.2. Gaybî Rivayetler.....	365
4.2.1. Kıyamet Alametleriyle İlgili Rivayetler.....	367
4.2.2. Cennette Gölgesi Yüzyıl Bitmeyen Ağaç Rivayeti	368
4.2.3. Hz. İsa'nın Nüzûlü Rivayeti	369
4.2.4. Fiten Rivayetleri	371
4.3. Mucizelerle İlgili Rivayetler.....	373
4.3.1. Mi'râc Rivayeti.....	376
4.3.2. İnşikâku'l-Kamer Rivayeti	379
4.3.3. Şakk-ı Sadr Hadisesi Rivayeti.....	380
4.3.4. Suyun Artması Rivayeti	383
4.3.5. Peygamberlik Mührü Rivayeti.....	383
4.4. Tıbb-ı Nebevîyle İlgili Rivayetler.....	384
4.4.1. Sineğin Kanadındaki Panzehir Rivayeti.....	388
4.4.2. Mantar Suyunun Göze Şifa Olması Rivayeti.....	395
4.4.3. Deve Bevlinin Şifa Olması Rivayeti	396
4.4.4. Acve Hurmasının Sihre Etkisi Rivayeti.....	398
4.4.5. Çörek Otunun Her Derde Deva Olması Rivayeti	401
4.4.6. Balın Şifa Olması Rivayeti	403
4.4.7. Hz. Peygamber'in Abdest Suyuyla Teberrük Rivayeti.....	403
4.5. Kadınlarla İlgili Rivayetler	405
4.5.1. Cehennemliklerin Çoğunun Kadın Olması Rivayeti	409
4.5.2. Kadınların Dininin ve Aklının Eksik Olması Rivayeti.....	410
4.5.3. Kadını Döven Erkeğe Hesap Sorulmayacağı Rivayeti.....	413
4.5.4. Havva Olmasaydı Kadın İhanet Etmezdi Rivayeti.....	414
4.5.5. Kadının Uğursuzluğu Hakkındaki Rivayet.....	415
4.5.6. Kadının Namaz Kılanın Önünden Geçmesi Rivayeti.....	416
4.5.7. Kadının Evde Namaz Kılmasının Fazileti Rivayeti.....	417
4.5.8. Kadına Koyun Denilmesi Rivayeti.....	418
4.5.9. Kadınların En Üstününün Hz. Meryem Olması Rivayeti.....	419
4.6. Ölüm Cezalarıyla İlgili Rivayetler.....	419
4.6.1. Mürtedin Öldürülmesi Rivayeti.....	420
4.6.2. Recm Rivayeti	432
4.6.3. Hz. Peygamber'in Cariyesiyle İtham Edilen Adam Rivayeti	438
4.6.4. Rızkım Mızrağımın Gölgesindedir Rivayeti	439
4.6.5. Savaşmakla Emrolundum Rivayeti	440
4.6.6. Cemaatle Namaza Gelmeyenlerin Evlerini Yakma Rivayeti	443
4.7. Kaderle İlgili Rivayetler	444
4.7.1. Anne Rahmindeki Kırkinci Gün Kaderin Belli Olması Rivayeti	446
4.7.2. Hz. Musa ile Hz. Adem Arasındaki Kader Tartışması Rivayeti.....	447
4.8. Devlet Yönetimiyle İlgili Rivayetler	448
4.8.1. İşlerini Bir Kadına Tevdi Eden Kavim İflah Olmaz Rivayeti	449
4.8.2. Halifeler Kureyş'tendir Rivayeti	453
4.9. Bölüm Değerlendirmesi.....	455
5. SONUÇ	458
KAYNAKÇA.....	466

KISALTMALAR

akt.	: Aktaran
b.	: Bin
bk.	: Bakınız
bnt.	: Binti
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren(ler)
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dip.	: Dipnot
ed.	: Editör(ler)
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan(lar)
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.a	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfalar arası
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden(ler)
ts.	: Tarihsiz

1.GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi

Müslümanların dinî algıları, yaşam tarzları ve dünyaya bakış açıları, Kur'an ve sünnete göre şekillenmektedir. İslam'ın toplumdaki hayat düzenini en küçük ayrıntısına kadar inşa eden ve bu düzeni bir arada tutan sünnettir.¹ Vahyin insan yaşamında somutlaşmış halini temsil etmesi nedeniyle sünnet, İslam binasını tutan çelik iskelete benzetilmektedir.² Sünnetin sahip olduğu bu önem geçmişte görüldüğü gibi günümüzde de tartışmaların merkezinde bulunmasına yol açmıştır.

17. yüzyıl sonrası Batı'da başlayan ve tüm dünyayı etkisi altına alan aydınlanma çağı; din, felsefe ve sanat gibi evrensel değerlerin hepsini derinden etkilemiştir. Din ve metafiziğe karşı olan bu yeni Batı medeniyetinin etki alanında İslam ve Müslümanların hayat tarzı da olmuştur.³ Batı'yla İslam medeniyetinin 18. ve 19. yüzyıllardaki karşılaşması İslam dünyasında farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmış, her eğilim hezimet ve yenilmişlik karşısında ayağa kalkmak için birtakım çözüm yolları arayışında bulunmuştur.⁴

18. yüzyılda Hindistan'da Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (1703-1762) ve Yemen'de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (1760-1834) İslam toplumunun kendisini yenilemesinin önünde engel olarak duran taklide karşı sergiledikleri mücadele bir sonraki asırda ortaya çıkan ihya ve ıslah hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Bu dönemin temel çizgisi; taklidi red, ictihadı teşvik ve hadisi merkeze alan "ihya" olmuştur.⁵ İslam dünyasındaki ihya hareketleri, Batı'nın ekonomik, askeri ve benzeri alanlardaki üstünlüğü karşısında Müslüman toplumların geri kalmışlığının sebeplerini sorgulamış, çareyi selefin çizgisinde, Kur'an ve sünnete sarılmada aramışlardır.⁶ Cemaleddin el-Efgânî (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905), İslam toplumunun iç sorunları ve Avrupa'nın İslam dünyasına bıraktığı problemler

¹ Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet* (İstanbul: Rağbet, 2004), 76.

² Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: Nesil, 1982), 93.

³ Ahmet Keleş, *Sünnet Yeni Bir Usûl Denemesi* (İstanbul: İnsan, 2015), 129-130.

⁴ Muhammed Abdürrezzak Esved, *el-İtticâhâtü 'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm* (Dımaşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1429), 12.

⁵ D. W. Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 41-55.

⁶ Muhammed el-Behî, *el-Fikrû 'l-İslâmiyyü 'l-hadîs ve sılatühû bi 'l-isti 'mâri 'l-ğarbî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964), 201.

karşısında kurucu metinlerin yeniden okunması çağrısında bulunurken Müslümanların geri kalmışlığı ve uğranılan hezimetin ideal ve örnek olan İslam'la aynı şeyler olmadığını savunmuşlardır.⁷

19. yüzyıl itibariyle artan Batı hegemonyası, Müslüman toplumların ekonomik ve siyasi zayıflığına ilaveten Batı'yla uyum içerisinde olmayı hedefleyen ıslah çabaları, Müslüman düşünürler arasında eleştirel bakış açısını ortaya çıkarmıştır. Hadis ve sünnete karşı çıkan eğilimler, işte bu eleştirel bakış açısının yarattığı atmosferde hayat bulmuştur.⁸ Nitekim hadisler, kurtuluşun önündeki en büyük engel olarak görülmüştür.⁹ İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı sorunlardan kurtulmak için aralarında hadis ve sünnet birikiminin de bulunduğu geleneği gözden geçirme çağrısı¹⁰ Abdurrahman sonrasındaki dönemde hız kazanırken kimi reformcu eğilimler ise çözümü Batı düşüncesini olduğu gibi taklit etmekte bulmuştur.¹¹ Mu'tezile'nin yabancı unsurlarla teması neticesinde geliştirdiği tenkitlerde olduğu gibi 19. yüzyılda İslam dünyasında görülen hadis karşıtı söylemlerin de Batı'yla teması ölçüsünde ivme kazandığı görülmektedir.¹² Fazlurrahman'ın (1919-1988) ifadesiyle Abdurrahman, Batı'daki akla verilen değeri, Sünnî İslam anlayışına sokmaya çalışmıştır.¹³ Çözümü gerek selefin çizgisinde gerekse Batı'da arayan akımların hepsinin gündeme getirdiği tartışmaların odak noktasında hadis ve sünnetle ilgili konular yer almıştır.¹⁴

19. yüzyıla kadar Müslümanlar arasında devam eden hadis ilmine dair tartışmalara, bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren oryantalist çalışmalar adı altında Hristiyan ve Yahudiliğe mensup bilim adamları da katılmıştır. 19. yüzyılda Batı'da hakim olan akılcı akım ve kutsal metnin otoritesini tartışmaya açan tarihsel eleştiri metotları İslam dünyasında da yankı bulurken özellikle hadis ve sünnetin tenkidinde

⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Polat (Ankara: Kîtâbîyât, 2002), 11-12.

⁸ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 9-12, 41-42.

⁹ Enbiya Yıldırım, "Sünnet ve Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (2003: TDV Yayınları, Ankara), 185.

¹⁰ Mehmed Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 126.

¹¹ Behî, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sîlatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 201.

¹² İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Altı Kutası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Hadisevi, 2004), 38; Ali Kuzudişli, *Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 14.

¹³ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 39.

¹⁴ Eymen Mahmud Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve 'şühâbâtî'l-muâsıra* (Kahire: Darü'l-Makasîd, 2016), 15.

de uygulanmak istenmiştir.¹⁵ Sömürge güçlerinin kontrolünde başlatılan oryantalist çalışmaların ortaya çıkardığı şüphe, Mısır ve İslam dünyasındaki hadis tartışmalarına ivme kazandıran hususlar arasında görülmüştür.¹⁶

Sünnet ve hadis ile ilgili oryantalist çalışmalar ilk etkisini, Hindistan ve Mısır’da göstermiştir. Hadis ve sünnete yönelik ilk itirazlar, Hindistan’da Seyyid Ahmed Han (1817-1898) tarafından başlatılmıştır. Seyyid Ahmed Han ile başlayıp Çerağ Ali ile sürdürülen hadislerin sahihini sakîminden (uydurma) ayırmada yeni metodoloji arayışları Mısır’da Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ (1865-1935) ile devam etmiştir.¹⁷ Çağın dayattığı problemler kadar klasik dönemdeki kökleri ve tarihten gelen meseleler de Mısır’daki hadis tartışmalarında etkili olmuştur.¹⁸ Mu‘tezile’ye mensup alimlerin görüşleri hem Pakistan hem de Mısır’da hadislerin tenkidi için başvurulmuş temel referans kaynakları arasında yer almıştır.¹⁹

Modern dönemde ilk aşamada emperyal güçlerin karşısında cihad ruhuyla duran Müslümanların inançlarının sarsılması için ilk aşamada sadece cihad hadislerini, daha sonra ise sünnetin tamamını reddeden görüşler gün yüzüne çıkmıştır. Bu bağlamda, İslam dünyasında hadisleri toptan reddeden eğilim, ilk defa 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu görüşü Hint alt kıtasında Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî (1835-1908) ve Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) savunmuştur. Sünnet karşıtı söylem, Hindistan-Pakistan bölgesinde Lahor ve Amritsar’da ortaya çıkarken benzer gerekçelerle hızlı bir şekilde Muhammed Tefvîk Sıdkî (1881 – 1920) eliyle Mısır’da başlatılmıştır.²⁰ Abduh ve Reşîd Rızâ’nın bazı hadisleri reddettiği bir dönemde Sıdkî, *el-Menâr* dergisinde yayımlanan “el-İslâm huve'l-Kur’ân vahdehu” adlı makalesiyle Arap dünyasında sünnet karşıtlığının ilk örneğini ortaya koymuştur.²¹ Mısır’daki hadis ve sünnet karşıtı yazılar, *el-Menâr*’ın yanı sıra *er-Risâle* dergisinde de yayımlanmıştır.²² Fakat bu

¹⁵ Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi* (Ankara: Araştırma, 2014), 8-9.

¹⁶ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve 'şübahâtî'l-muâsıra*, 15.

¹⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 90.

¹⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 89.

¹⁹ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 10.

²⁰ Muhammed Mustafa el-A'zamî, “el-Müsteşrik Schacht ve's-sünnete'n-nebeviyye”, *Menâhicü'l-müsteşrikîn fî dirâsâtî'l-Arabiyye el-İslâmiyye* (Tunus: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm, 1985), c. 1/67; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 72.

²¹ Muhammed Tefvîk Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur’ân vahdehu ârâun ve efkârün”, *Mecelletü'l-Menâr* 9 (ts.), 515-524; Muhammed Tefvîk Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur’ân vahdehu redd li'r-red”, *Mecelletü'l-Menâr* 9 (ts.), 906-930.

²² Hamdi Subh Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne* (Kahire, 2020), 62.

tartışmalar, sistematik cemaat düşüncesinden ziyade bireysel bir düşünce düzeyinde kalmıştır.²³

19. yüzyılda Hint alt kıtası ve akabinde Mısır'da da görülen tartışmalar, sünnet ve hadis merkezli tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır.²⁴ Mısır'daki aydın, alim ve yazarlar özellikle son yüzyılda artan hadis tartışmalarına ilgisiz kalmamış, lehte ya da aleyhteki görüşleriyle müdahil olmuşlardır. Diğer bir ifadeyle 19. yüzyılın başında hadis ve sünnetle ilgili tartışmaların halk arasında yayılacak kadar yankı uyandırdığı yer Mısır olmuştur.²⁵

İlhamını *el-Menâr*'dan almakla birlikte oryantalizmin hadis eleştirilerinden de istifade eden Ahmed Emîn *Duha'l-İslâm* ve *Fecrü'l-İslâm* adlı eserlerinde, Mahmud Ebû Reyze ise *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye* ve *Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre* adlı eserlerinde klasik hadis usulüne yönelik tenkitlerini nitelik ve nicelik olarak artırmışlardır. İsmail Mansûr Cûda, *Tebisîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne*; Cemal el-Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî* ve *Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem* ve Seyyid Salih Ebû Bekir *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye fi'ktisâhi'l-ehâdisi'l-İsrâ'iliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ* adlı eserleriyle Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserlerinde çok sayıda mevzu olduğunu, dolayısıyla bu hadislerin mezkûr eserlerden ayıklanması gerektiği çağrısında bulunmuşlardır.

Hadislerin sıhhati üzerine yapılan tartışmalara eş zamanlı olarak sünneti, Hz. Peygamber'in risâlet göreviyle sınırlandıran, bir beşer olarak yaptıklarının yanı sıra dünyevî işler kapsamında yaptıklarının bağlayıcı olmadığı yönünde bir anlayış da gelişmeye başlamıştır. Ali Abdürrâzık (1888-1966) *el-İslâm ve usûlü'l-hükm* adlı eserinde İslam'ın bir yönetim talebinin olmadığını savunurken Abdülmün'im en-Nemr *es-Sünne ve't-teşrî* adlı eserinde muâmelâta dair hadislerin bağlayıcı olmadığını savunmuştur. Ali el-Hafîf ve Mustafa Şelebî başta olmak üzere *el-Menâr* çizgisindeki Mısırlı usulcüler, sünnette bu yönde bir ayrıma gidilmesinin zorunlu olduğu fikrini sürdürmüşlerdir. Mısırlı hadisçiler, gerek muteber hadis eserlerindeki rivayetlerin sıhhatine yönelik eleştiriler gerekse sünnetin teşrî ve gayri teşrî şeklinde sınıflandırıp sünnetin büyük bir kısmını yok sayan değerlendirmelerin bilgi eksikliği ve ön yargıya

²³ Tâhâ, *Reddü şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 62.

²⁴ Mehmet Emin Özafşar, *Hadis İlmine Giriş* (İstanbul: DEM, 2015), 95.

²⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 90.

dayandığını belirtmiş, geleneksel sünnet algısını esas kabul ederek eleştirilere yanıt vermiştir.

Bilimde ilerlemenin sağlanması, ilgili ilim dalında çalışmanın yapıldığı zamana kadarki tüm ilmî çabanın dikkate alınmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Böylece yapılacak çalışmada benzer sonuçlara ulaşılması muhtemel ise aynı çalışma için efor sarf edilmeyecek, çalışmada varılan noktadan hareketle yeni kazanımların elde edileceği çalışmalara odaklanmak mümkün olacaktır. Bu bakış açısının, yerelde olduğu kadar uluslararası düzeyde de gerçekleştirilmesi elzemdir. Başka ülkelerdeki akademik bilgi birikiminden istifade, ülkemizdeki bilimsel çalışmalardaki kaliteyi arttıracak olup sünnetin mahiyeti, hadislerin sübût ve delâletinde yaşanan sorunların çözümü, farklı coğrafyadaki bilim insanlarının katkılarıyla, tecrübe ve birikimlerini birbirleriyle paylaşmalarıyla sağlanabilecektir.

Bin yılı aşkın bir geçmişe sahip olan Ezher'e ev sahipliği yapan Mısır, jeopolitik konumu, medeniyet, tarih ve kültürel geçmişi ve yetiştirdiği mütefekkirlerle en önemli Arap ülkelerinin başında gelmektedir.²⁶ Afrika ile Asya arasında köprü vazifesi gören Mısır, Doğu Akdeniz'e kıyısı olması yönüyle de Avrupa'ya, Kızıldeniz'le de Hint okyanusuna açılmaktadır. Ümmü'd-Dünya (Dünyanın anası) olarak anılan Mısır'ın bulunduğu bu konum, ülkede çıkan fikirlerin etkisinin sadece doğduğu yerle sınırlı kalmamasına gerek Arap dünyasını gerekse halkı Müslüman olan -Afrika kıtasındakiler başta olmak üzere- ülkeleri bir şekilde etkilemesine yol açmaktadır.

Her ülkenin kendisine has birtakım özellikleri ve bu özelliklere bağlı olarak sadece o ülkeyi ilgilendiren sorunları olmakla birlikte aynı din, kültür ve medeniyete sahip ülkelerde yaşanan sorunlar ve dolayısıyla çözümleri benzerlik gösterebilmektedir. Çalışmamızda odak coğrafya olarak belirlediğimiz Mısır bölgesi, Anadolu'ya yabancı bir coğrafya olmayıp, din, tarih, kültür açısından birçok ortak yöne sahiptir. 19. ve 20. yüzyılda etkili olan Mısırlı ve Türk mütefekkirler, benzer dinî ve tarihi kaynaklardan beslenmelerinin yanı sıra birbirlerinin yazdıklarını okumaları ve aynı konuları tartışmaları nedeniyle çoğu zaman birbirlerini etkilemişlerdir.²⁷ Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936), Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) ve Ömer Rıza

²⁶ Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 5-6.

²⁷ Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", 2.

Doğrul'un (1893-1952) eserlerinde bu etkinin izlerini görmek mümkündür.²⁸ Bu açıdan da Arap ve İslam dünyasındaki konumu ve etkisi açısından Mısır'daki ilmî hareketliliğin takip edilmesi Türkiye'deki akademik çalışmalar açısından önem arz etmektedir.

İslam ülkelerindeki tesir gücü nedeniyle Batı'nın hedefinde olan ülkelerin başında yer aldığı için Mısır, İslâmî tartışmalarda gözlerin üzerinde olduğu bir ülke olarak kabul edilmektedir.²⁹ Mısır, hadis ve sünnet merkezli hadis tartışmalarında söz sahibi olan oryantalistler, Arap ve Müslüman aydınlar ile Hint alt kıtasındaki mütefekkirlerin kesişme noktası olmuştur. Mısır'daki düşünürler Batı'yla ve Pakistan gibi sünnet ve hadisler konusunda farklı fikirlere sahip düşünür ve ekollerle girdikleri temas sonucunda onlardan etkilendikleri gibi kendileri de İslam ülkeleriyle girilen etkileşim sonucunda onları etkilemiştir. Müslümanların içinde bulunduğu bunalımdan çıkış yolunu gösteren Mısır menşeli öneriler, İslam dünyasında geniş yankı bulmuş, leh ve aleyhte birçok kitap ve makale kaleme alınmıştır.

Kadim bir İslâmî eğitim kurumu olan Ezher Üniversitesi'ne ev sahipliği yapan Mısır, İslâmî ilimler üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çeken, çalışmalara yön veren, etkileyen bir ülke konumundadır. Hem tarihi birikimi hem de modern dönemdeki kilit rolüyle Mısır; tecrübe ettiği krizlere rağmen ilmî çalışmalar ve söylemler açısından güçlü ve etkili bir ülkedir. Beşiklik ettiği ilmî hareketler ve bu hareketlerin İslam dünyası çapındaki etkileri temel İslâmî ilimler açısından da asla ihmal edilmemesi gereken bir noktadadır. Türkiye'de temel İslâmî ilimlere dair serdedilen klasik ve modern söylemleri Mısır'ı dikkate alınmadan, karşılıklı bir okuma yapmadan değerlendirilmesi ve isabetli çıkarımlar elde edilmesi mümkün olmayacaktır. Buradan hareketle "Modern Dönemde Mısır'da Hadis ve Sünnet Konusunda Yaklaşımlar" başlıklı çalışmamızla özelde Mısır'a odaklanarak bir incelemenin yapılması önem arz etmektedir.

1.2. Araştırmanın Amaç ve Hedefi

Bu çalışmanın amacı, 1798 Fransız işgali sonrasında başlayan Batılılaşma faaliyetleriyle değişim sürecine giren Mısır'da ortaya çıkan sünnet ve hadis eksenli yaklaşımlara dair genel bir değerlendirme yapılmasıdır.

²⁸ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 348-349.

²⁹ Esved, *el-İtticâhâtü 'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti 'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi 'ş-Şâm*, (!).

Ülkemizdeki hadis araştırmalarına önemli katkılarının olacağını düşündüğümüz çalışmamızda bu amaç doğrultusunda şunlar hedeflenmektedir:

* Mısır'ın maruz kaldığı işgaller ve Batılılaşma faaliyetlerinin Mısır'daki genelde din, özelde ise sünnet ve hadisle ilgili meselelere etkisinin araştırılması,

* Mısır'da hadis tartışmalarında etkili olduğu iddia edilen Oryantalizm ve Mu'tezile'nin etkisinin verilere dayalı olarak incelenmesi

* Mısır'ı kuşatan kapsamlı ıslah projesinden nasibini alan Ezher'in her türlü değişime karşı duruşunun hadis ve sünnet tartışmalarına yansımalarının irdelenmesi,

* Efgânî ve Abduh'la başlayıp Reşîd Rızâ, Mahmud Şeltût, Mahmud Ebû Reyze ile devam eden ihya hareketinin bugün Mısır'daki etkisinin ortaya konulması,

* Hadis ve sünnete yönelik tenkitler karşısında başta Ezherli olmak üzere Mısırlı alim ve fikir adamlarının verdiği yanıtların ilmî değerinin tespiti,

* Sünnetin oluştuğu dönemdeki şartlar ve maksatları dikkate alarak Mısır'daki sünneti anlama, yorumlama ve uygulama için yeni yöntem arayışlarının geldiği noktanın tetkik edilmesi,

* Klasik hadis usulünün yetersiz ve kusurlu görülen noktalarına dair tartışmaların ilmî değerinin incelenmesi,

Bu amaç ve hedefler doğrultusunda çalışmada şu sorulara yanıt aranacaktır:

* Modern dönemde Mısır'da hadis ve sünnetle ilgili temel tartışmalar nelerdir?

* Sünnetin tanımı, hücciyeti, bağlayıcılığı ve teşrî değeri konusunda Mısırlı bilim insanları neler düşünmektedir?

* Sünnetin teşrî değerini tartışmalarına bağlı olarak sünnetin tarihselliği konusundaki yeni düşünceler nelerdir?

* Tartışma konusu edilen rivayetler, kadim dönemde de tartışılmış mı yoksa modern dönemde Mısır'da ilk defa mı gündeme getirilmiştir?

* Hadisleri reddeden / tenkit eden eğilimin sunduğu delillere karşı verilen yanıtlar, klasik dönemdekilerin bir tekrarı mı yoksa yeni deliller de eklenmiş midir?

* Mısır'da Hadis ve sünnet eksenli tartışmaların Oryantalizm, Mu'tezile ve Hind alt kıtasındaki modern dönem söylemleri ile ne ölçüde ilişkisi bulunmaktadır?

1.3. Araştırmanın Yöntem ve Zorlukları

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın amaç ve hedefleri doğrultusunda ortaya çıkan sorulara yanıt bulacağımız verilerin tespit ve seçiminin sonra temel tartışma konuları, belirli plan

çerçevesinde tasnif edilip, eleştirel bir gözle değerlendirmesi yapılacaktır. Verilerin toplanmasında dokümantasyon metodunun yanı sıra Mısırlı hadisçiler ve hadislere eleştirel yaklaşanlarla doğrudan görüşme (mülakat) yöntemine de başvurulacaktır. Tasnif aşamasında konunun önemi ve etkinliği esas alınıp, tartışma konuları ana konu-alt konu şeklinde sistematize edilecektir. Kamuoyunda etkili olan alim, akademisyen, aydın ve yazarların görüşleri ilgili literatürle ilişkisi ölçüsünde değerlendirilecektir.

Modern dönemde Mısır'daki hadis tartışmalarının mercek altına alındığı bu çalışma, tartışmaların arka planı, teorik ve pratik yönü olmak üzere üç boyutlu olarak planlanmıştır.

Sünnet ve hadis, İslam'ın ilk çağlarından başlamak üzere inişli çıkışlı da olsa belirli dönemlerde tartışma konusu olmuştur. 19. yüzyılın sonlarında Mısır'da başlayan hadis temelli dinî tartışmalarda birçok faktör etkili olmuştur. Yaşanan tartışmalar, dinî düşünce başta olmak üzere ilgilendiğimiz dönemde yaşanan siyasi olaylarla yakından ilintili olduğundan³⁰ Mısır'ın Fransa ve İngiltere tarafından işgal edilmesi, uzun bir süre bu iki ülkenin doğrudan ya da dolaylı olarak nüfuzuna maruz kalmasından bağımsız değildir. Bundan dolayı Mısır'da sünnet ve hadis eksenli tartışmalara geçmeden önce tartışmalara yol açan harici ve dahili etkenlere temas etmenin tartışmaların arka planına dair bir çerçeve sunulması açısından önemli olacağı kanaatindeyiz. Çalışmanın birinci bölümünde Mısır'ın maruz kaldığı Fransız işgali, Mehmet Ali Paşa ile başlayan Batılılaşma çalışmaları kapsamında yurt dışına öğrenci gönderilmesi, yurt dışından hoca getirtilmesi, tercüme faaliyetleri, açılan yeni okullar, Efgânî ve Abduh'la birlikte Mu'tezilî öğretilerin yeni bir formla varlık göstermeye başlaması, değişim için Ezher'in ıslah etmeye yönelik teşebbüsler, Bu teşebbüslere karşı Ezher'in gösterdiği direnç üzerine Dârü'l-Ulûm, Medresetü'l-Kazâi'sh-Sher'î ve Mısır (Kahire) Üniversitesi'nin kurulması, Kahire Üniversitesi başta olmak üzere açılan yeni okullarda oryantalistlerin görev üstlenmesi, oryantalist çalışmaların Mısırlı aydın ve yazarları etkilemesi, Kur'âniyyûn ekolünün Mısır'da ortaya çıkışı ve Hindistan'daki sünnet-hadis karşıtlığıyla etkileşimi ele alınacaktır.

Modern dönem Mısır'daki hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımların dinî-sosyal ve tarihî arka planının incelenmesinden sonra yaklaşımların teorik teorik çerçevesinin

³⁰ Hamit İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kurlangıç (İstanbul: Yöneliş, 1991), 97.

belirlenmesi için sünnetin mahiyeti ve hadis tespit sistemiyle ilgili temel meseleler ele alınacaktır. Bu bölümün birinci kısmında sünnetin tanımı, hüccet değeri, Hz. Peygamber'in dindeki görevinin tebliğle sınırlı olup olmayışı, kendisine verilen tebyîn görevinin sınırları, Kur'an dışında hüküm koyup koyamayacağı, yaptığı ictihadlar başta olmak üzere sünnetin vahiy kaynaklı olup olmayışı, sünnetin teşrîî değeri, bağlayıcılığı ve tarihsel olup olmadığı gibi konular üzerine odaklanılacaktır. İlgili konu klasik dönemde de tartışılmış ise modern dönemle ilişkisi ölçüsünde temas edilecektir. Akabinde modern dönemdeki itirazlar ve farklı görüşler, Ezher başta olmak üzere Mısırlı hadisçilerin meseleye yaklaşımları da dikkate alınarak mukayeseli bir şekilde değerlendirilecektir. Böylece gerek tenkit edenler gerekse savunanlar açısından düşüncenin gelişim seyri, benzer ve farklı yönler ortaya konulabilecektir. Bu bölümünün ikinci kısmında hadis tespit sistemine dair meseleler ele alınacaktır. Bu kısımda muhaddislerin hadis tenkit sisteminin yetersizliği iddiasına bağlı olarak hadislerin yeniden gözden geçirilmesi meselesi, metin ve sened tenkidinde görülen zaaf noktaları, hadislerin yazılıp yazılmaması ve bunun hadislerin korunmuşluğuyla ilişkisi, sahabenin adaleti meselesi ve Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) yönelik eleştiriler, mana ile rivayet, İsrâiliyat ve hadis uydurmacılığının başlangıç zamanı ve güvenilmeyecek derecede sayısının artması gibi konular ele alınacaktır.

Çalışmanın son bölümünde modern dönemde Mısır'da tartışma konusu olan kırkı aşkın rivayet ilgili konunun tartışılma yoğunluğuna bağlı olarak detaylıca incelenecektir. Aynı rivayet birçok yönden tenkide maruz kalabilmesi dikkate alınarak bölümün tasnifini konu bazlı olarak yapılacaktır. Hz. Peygamber'e sihir yapılması, zırhını bir Yahudide rehin bırakması, intihara teşebbüs ettiği iddiası ve ahirette şefaate edeceği gibi kimi klasik dönem konuları modern dönemle ilişkilendirilerek incelenecektir. Bu bölümde ayrıca Hz. Peygamber'in gayb bilgisi, mucizeleri, Tıbb-ı Nebevî, kadınlar, devlet yönetimi ve ölümü gerektiren cezalarla ilgili meseleler üst başlığı altında karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Böylece tartışmaların klasik dönemle ne denli ilgili olduğu, modern dönemde hadisi reddeden ve savunanların gerekçelerinin neler olduğu tespit edilecektir.

Tarihsel araştırma metodunun³¹ uygulanacağı çalışmada tartışma konuları hakkında klasik İslâmî eserlerde yapılan değerlendirmelerin tetkik edilmesi suretiyle bu tartışmaların kökeni ve bağlamı ortaya konacağı gibi çalışmanın aslî odak noktası bu tartışmaların modern dönemde gerçekleşmesinin sebep ve sonuçları üzerinde durulacaktır. Çalışma kapsamında sunulan sorulara yanıt bulabilmek için karşılaştırmalı tarih metodundan istifade edilecektir. Karşılaştırmalı tarih metoduyla, tartışmaların tarihi bağlantıları ve benzer fenomenlerin bağımsız oluşlarını tespit etme imkanı elde edilecektir.³² Örneğin muhaddislerin metin tenkidinden ziyade sened tenkidine ağırlık verdiği yönündeki eleştiri, klasik dönemde muhaddislerin metin tenkidine bakışına temas ve akabinde elde edilen verilerin imkanı ölçüsünde bu konuyu modern dönemde Mısır’da gündeme getiren ilk kişinin kim olduğunun tespitine odaklanılacaktır. Metin tenkidi yapılmadığını iddia edenlerin değerlendirmeleri ve bu iddiayı yersiz Mısırlı hadisçilerin kanaatleri mukayeseli bir şekilde ele alınarak konu tartışılacaktır.

Çalışmada Mısırlı aydın ve yazarların sünnet-hadis eleştirisi ve buna karşı Mısırlı usul ve hadis ulemâsı ile fikir adamlarının kanaatleri esas alınacaktır. Mısır dışındaki yazarların sünnete yönelik eleştirileri, Mısırlı ulemânın verdiği yanıtlar çerçevesinde ele alınacaktır. Yine Mısırlı olmamakla birlikte Mısır’daki hakemli bilimsel dergilerde makaleleri yayımlanan akademisyenlerin görüşlerine bu kapsamda yer verilecektir.

Çalışmada deskriptif yöntem esas alınarak klasik hadis kitaplarında bulunan hadisleri eleştirenler ya da savunanların görüşleri objektif bir şekilde yansıtılarak değerlendirmelerde bulunulacak, herhangi bir tarafın savunuculuğu ya da karşıtlığı yapılmayacaktır. Böylece her iki tarafın sünnet ve hadisle ilgili temel meselelere yaklaşımı ortaya konulacaktır. Bu noktada meseleler incelenirken görüşlerine başvuru alan alim ve aydınların gözüyle görme yöntemi uygulanacaktır. Bununla birlikte her iki tarafın tutarsızlık ya da makul yorumlarına işaret edilecektir.

³¹ Tarihsel araştırma yöntemi, geçmişte meydana gelmiş olay, olgu, nesne ve subjelerin araştırılmasında ya da bir problemin geçmiş ve bazen de günümüzle ilişkisi yönüyle incelenmesinde kullanılan yöntemdir. Bk. Durmuş Ekiz, *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), 50-52.

³² Ninian Smart, “Karşılaştırmalı-Tarihi Metot”, çev. Hakkı Şah Yasdımın, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 556.

Çalışmadaki her bölüme, ilgili konuya dair klasik dönemde de tartışmalar var ise bunlara temas edilerek başlanacaktır. Böylece tartışmanın modern döneme has olup olmadığı tespit edilecektir. Akabinde konuya eleştirel yaklaşan alim, aydın ve yazarlar ile oryantalistlerin bu konuyla ilgili görüşlerine yer verilerek modern dönemdeki genel yaklaşım resmedilecektir. Modern dönemdeki bu tenkit ve itirazların tespitinin ardından Mısırlı hadisçilerin görüşlerine yer verilecektir.

Modern dönemde hadis ve sünnetle ilgili eleştirel yaklaşım sergileyenlere karşı kaleme alınan eserlerin ekseriyetinin başlığının “Difâ’” ile başlaması dikkate alınarak, Ezherli hadisçilerin konumu, “savunmacı” olarak nitelenmiştir. Bu durum tamamen Ezherli hadisçilerin, eleştiriler karşısındaki duruşlarıyla ilgilidir. Zira savunmacı olmakla birlikte, hadislere eleştirel yaklaşanların iddialarına yönelik önemli tenkitlerde bulundukları görülmektedir.

Çalışmada, Fransa’nın Mısır’ı işgali ve Mehmet Ali Paşa’nın Batılılaşma çalışmalarına başladığı zamandan günümüze kadarki süreç modern dönem olarak kabul edilmiştir. Modern dönem öncesi ise klasik dönem olarak kabul edilmiştir.

Çalışmada ismi geçen alim, aydın ve yazarlarla ilgili biyografik bilgiler genel itibariyle dipnotta verilmekle birlikte konu bütünlüğü ve önemi gereği bazı yazar ve alimlere dair biyografik bilgiler metin içerisinde verilecektir.

Çalışmada Türk Dil Kurumu’nun (TDK) yazım kılavuzu esas alınmıştır. Din ve mezhep adları ile İslâmî terimler başta olmak üzere Arapça ifadelerin yazımında ise Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’nin (DİA) uyguladığı imla esasları (düzeltme işareti, apostrof ve ters apostrof) benimsenmiştir. Yazılışı bir, anlamı ve okunuşu farklı olan kelimeleri ayırt etmenin gerektirdiği haller dışında ayet, Kur’an, hadis, rivayet, sahabe, mucize gibi çalışmada sık kullanılan kelimeler TDK’ya uygun olarak düzeltme işareti kullanılmadan yazılmıştır. Bununla birlikte alıntı yapılan meallerde ise transkripsiyon kurallarına müdahale edilmemiştir. Arapça kökenli müellif isimleri çalışmada ilk geçtiği yerde DİA’ya uygun olarak elif lâm takısı ile sonraki geçtiği yerlerde ise elif lâm takısız yazılmıştır (Muhammed el-Gazzâlî-

Gazzâlî³³ gibi). Şahıs isimlerinin yazımında DİA esas alınmakla birlikte Efgânî örneğinde olduğu gibi Türkçe eserlerden yapılan alıntılarda Afgani-Afgânî gibi farklı yazımlara müdahale edilmemiştir. Çalışmada ismi geçen şahısların vefat tarihleri 20. yüzyıl öncesine ait tarihler için [Buhârî (ö. 256/870)] şeklinde hicrî miladi ölüm tarihi, sonrakiler için ise Abduh (1849-1905) gibi) şeklinde miladi doğum ve ölüm tarihi olarak yazılmıştır.

Araştırmanın Zorlukları

Çalışmada karşılaşılan en büyük zorluk, yukarıdaki amacın getirdiği bir zorunluluk olarak konunun oldukça geniş olması ve derinliğinin bulunmasıdır. Örneğin konunun tarihi arka planında etkili olan birçok faktör yer almaktadır. Bu faktörler arasında yer alan işgaller, Batılılaşma çalışmaları, eğitimde reform girişimleri, oryantalist çalışmalar, Hint alt kıtasıyla etkileşim ve Mu‘tezilî öğretilerin yeni formla gün yüzüne çıkışı gibi konuların her biri ayrı bir çalışma olabilecek önem ve içeriğe sahiptir. Buradaki zorluk, mezkûr faktörlerin hadis ve sünnetle ilgili tartışmalar açısından önemi ve tartışmalara etki boyutu ölçüsünde ele alınarak aşılma yoluna gidilmiştir.

Sünnet ve hadisle ilgili tartışmalar konusunda da benzeri bir durum söz konusudur. İslam dünyasının farklı bölgelerinde gündem olup da Mısır’da tartışılmayan bir konu bulunmamaktadır. Buradaki zorluk da tartışma konularının belirlenmesinde seçici olunmasıyla aşılma yoluna gidilmiştir. Çalışmada yer verilecek tartışma konuları belirlenirken bu konunun Mısır’daki alim, aydın ve yazarlar arasında ele alınma yoğunluğu ve genel olarak tartışmalardaki önemi esas alınmıştır.

Gerek çalışma kapsamının geniş olması gerekse farklı bakış açılarının olmasının getirdiği zorluğun aşılması için kaynaklar çapraz okuma yöntemiyle incelenmiştir. Böylece özellikle başvurulacak kaynaklardaki öznel yargıların yanıltıcı bir hale dönüşmesinin önüne geçilmesi sağlanmıştır. Çalışma konusunun kapsam ve derinliğinin getirdiği zorlukların aşılmasında ayrıca konunun yeteri derecede

³³ Gazâlî-Gâzzâlî, yazılışları aynı olan bu iki nisbeden hangisinin doğru olduğu meselesi eski kaynaklarda ve yeni araştırmalarda tartışılmış, fakat kesin bir sonuca varılamamıştır. Çalışmada takip ettiğimiz yöntem gereği, Arapça kökenli isim ve eserlerin yazımında DİA’yı esas almamız nedeniyle çalışma boyunca Gazzâlî şeklindeki kullanımını tercih ettik. Ayrıca bk. Mustafa Çağrı, “Gâzzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1996), 13/489.

incelenmesi ve anlaşılabilmesi için araştırma süresinin uzun tutulması yoluna gidilmiştir.

1.4. Araştırmanın Kaynakları

20. yüzyılın başından itibaren Mısır'da yaşanan hadis ve sünnet eksenli yaklaşımların mahiyetinin tespit edileceği çalışmamızda birincil kaynaklara başvurulacaktır. Birincil kaynaklara ulaşılammaması halinde ikincil kaynakların her zaman doğru bilgi içermeyeceği veya yargısal veri içereceği dikkate alınarak başka kaynaklardan da teyit etme yoluna gidilecektir.³⁴ Çalışmamız esnasında yararlandığımız kaynakları temel kaynaklar ve çağdaş çalışmalar başlıkları altında zikretmekte fayda görmekteyiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mısır'daki sünnet ve hadisle ilgili yaklaşımların siyasi ve fikrî arka planı dikkate alan bütüncül ve müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte modern dönemde Mısır'da yaşanan sünnet ve hadis tartışmalarının bir boyutuna ya da belirli bir dönemine değinen çalışmalar bulunmaktadır.

Temel Kaynaklar

Modern dönemde Mısır'daki hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımların ele alındığı bu çalışma, interdisipliner bir boyutu olması yönüyle başta hadis olmak üzere tarih, İslam mezhepler tarihi, İslam tarihi ve fıkıh usûlü başta olmak üzere birçok alanla ilgisi bulunmaktadır. Bu yönüyle çalışmamıza dair ciddi bir kaynak havuzu bulunmaktadır. Mısır dışındaki bilim insanlarının bu konuya dair kaleme aldığı eserleri de kattığımızda önemli bir birikimin tetkiklerimizi beklediği görülmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan tartışmaların tarihi, siyasi ve ictimâî temellerinin tespiti için döneme ışık tutan tarihi kaynaklardan Abdurrahman er-Râfî'nin *Asru Muhammed Ali*,³⁵ Ahmed İzzet Abdülkerîm'in *Târîhu't-ta'lim fî asri Muhammed Ali*³⁶ ve *Târîhü't-ta'lim fî Mısır min nihâyeti hükm Muhammed Ali ila*

³⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel araştırma yöntemi: kavramlar-ilkeler-teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 292.

³⁵ Abdurrahman er-Râfî, *Asru Muhammed Ali* (Dârü'l-Maârif, 1989).

³⁶ Ahmed İzzet Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'lim fî asri Muhammed Ali* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1938).

evâili hükm Tevfik,³⁷ Cemâleddin eş-Şeyyâl'in *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye bi-Mısr fî asri Muhammed Ali*³⁸ ve *Târîhu't-terceme fî Mısr fî ahdi'l-hamleti'l-Feransiyye*,³⁹ İlyas el-Eyyûbî'nin *Târîhu Mısr fî 'ahdi'l-Hidiv İsmâ'il Bâşâ*,⁴⁰ Muhammed Hüseyin'in *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fî'l-edebi'l-muâsır*⁴¹ ile *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*,⁴² Muhammed el-Behî'nin *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*,⁴³ Enver el-Cündî'nin *Maâlimü't-târîhi'l-İslâmi'l-mu'âsır*⁴⁴ ve *el-Yekazatü'l-İslâmiyye fî muvaceheti'l-istimâr*⁴⁵ adlı eserlerinden kayda değer ölçüde yararlanılmıştır. Tarihi arka plana ışık tutması açısından ayrıca bazı yazarların hayat hikayeleri ve günlükleri de incelenmiştir. Batılılaşma döneminde Ezher'de yapılmak istenen ıslahatlarla ilgili olarak Muhammed el-Behî'nin *el-Ezher târîhuhû ve tetavvürüh*,⁴⁶ Abdülmüteâl Saîdî'nin *Târîhu'l-ıslâh fî'l-Ezher*⁴⁷ ve Muhammed Abdullah İnan'ın *Tarihü'l-Câmii'l-Ezher*⁴⁸ adlı eserinden istifade edilmiştir.

Modern dönemde Mısır'da hadis ve sünnetle ilgili temel tartışma konularının ve bu tartışmalarda kullanılan delillerin tespiti için Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *Mecelletü'l-menâr*⁴⁹ ve *Tefsîrû'l-Menâr*,⁵⁰ Ahmed Emîn'in *Duha'l-İslâm*⁵¹ ve *Fecrü'l-İslâm*,⁵² Muhammed Heykel'in *Hayatu Muhammed*,⁵³ Tâhâ Hüseyin'in *Mir'âtü'l-İslâm*,⁵⁴ Mahmud Ebû Reyze'nin *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*,⁵⁵ Mustafa

³⁷ Ahmed İzzet Abdülkerîm, *Târîhü't-ta'lîm fî Mısr min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâili hükmi Tevfik* (Kahire, 1945).

³⁸ Cemâleddin eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye bi-Mısr fî asri Muhammed Ali* (Windsor: Hindawi, 2021).

³⁹ Cemâleddin eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme fî Mısr fî ahdi'l-hamleti'l-Feransiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950).

⁴⁰ İlyas el-Eyyûbî, *Târîhu Mısr fî 'ahdi'l-Hidiv İsmâ'il Bâşâ* (Hind, 2012).

⁴¹ Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fî'l-edebi'l-muâsır* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984).

⁴² Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye* (Dârü'l-Furkan, ts.).

⁴³ Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*.

⁴⁴ Enver el-Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsır* (Dârü'l-İtisâm, ts.).

⁴⁵ Enver el-Cündî, *el-Yekazatü'l-İslâmiyye fî muvaceheti'l-isti'mâr* (Kahire: Dârü'l-i'tisâm, 1978).

⁴⁶ Muhammed el-Behî, *el-Ezher târîhuhû ve tetavvürüh* (Kahire: Dârü's-Şa'b, 1694).

⁴⁷ Abdülmüteâl es-Saîdî, *Târîhu'l-ıslâh fî'l-Ezher* (Kahire: Matbaatü'l-İtimad, ts.).

⁴⁸ Muhammed Abdullah İnan, *Târîhü'l-câmii'l-Ezher fî'l-asri'l-Fâtîmî* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1942).

⁴⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 1909.

⁵⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947).

⁵¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 1997).

⁵² Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1969).

⁵³ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed* (Windsor: Hindawi, 2014).

⁵⁴ Tâhâ Hüseyin, *Mir'âtü'l-İslâm* (Windsor: Hindawi, 2013).

⁵⁵ Mahmud Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye* (Kahire: Darü'l-Maârif, ts.).

Mahmud'un *eş-Şefâ'a*,⁵⁶ Muhammed el-Gazzâlî'nin *es-Sünnetü'n-nebevîyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs*,⁵⁷ Cemal el-Bennâ'nın *Sünne ve devruhâ fi'l-fıkhı'l-cedîd*,⁵⁸ Seyyid Salih Ebû Bekir'in *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye fi'ktisâhi'l-ehâdîsi'l-İsrâ'îliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ*,⁵⁹ İsmail Mansûr Cûda'nın *Tebisîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne*⁶⁰ ve Ahmed Subhî Mansûr'un *el-Kur'an ve kefâ masdaran li't-teşrii'l-İslâmî*⁶¹ adlı eserleri incelenmiştir.

Modern dönemde Mısır'da sünnet ve hadise yönelik tenkitler karşısında Mısırlı hadisçilerin kanaatleri için Abdülganî Abdülhâlik'in *Hücciyetü's-sünne*,⁶² Muhammed Ebû Şehbe'nin *Difâ'ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve küttâbi'l-muâsırîn*,⁶³ Muhammed Ebû Zehv'in *el-Hadîs ve'l-muhaddissûn*,⁶⁴ Abdülmehdî Abdülkâdir Abdülhâdî'nin *Def'ü's-şübühât ani's-sünneti ve'r resûl*,⁶⁵ Ahmed Ma'bed Abdülkerîm'in *es-Sünnetü'n-nebevîyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*,⁶⁶ Ahmed Ömer Hâşim'in *Difâ'ani'l-hadîsi'n-nebevîyye*,⁶⁷ Abdülazim İbrahim el-Mat'anî'nin *eş-Şübühâtü's-selâsûne'l-misâreti li inkâri's-sünneti'n-nebevîyyeti arzun ve tefnîdun ve nakdun*,⁶⁸ İmâd es-Seyyid Şirbînî'nin *es-Sünnetü'n-nebevîyye fi kitâbâtî a'dâi'l-İslâm münâkaşatuha ve'r-red aleyha*,⁶⁹ Ezher'deki alanı kelâm olsa da hadisteki tartışmalı konular üzerine çalışmaları bulunan Tâhâ Desûkî Hıbîşî'nin

⁵⁶ Mustafa Mahmud, *eş-Şefâ'a: muhâvele li-fehmi'l-hilâfi'l-kadîm beyne'l-müeyyidîn ve'l-mu'ârizîn* (Dârü'l-Hadîs, 1999).

⁵⁷ Muhammed el-Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebevîyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs* (Kahire: Dârü's-Surûk, ts.).

⁵⁸ Cemal el-Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fıkhı'l-cedîd* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.).

⁵⁹ Seyyid Salih Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye fi'ktisâhi'l-ehâdîsi'l-İsrâ'îliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ* (Kahire, 1974).

⁶⁰ İsmail Mansûr Cûda, *Tebisîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne* (el-Minhâc, 1995).

⁶¹ Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur'an ve kefâ masdaran li't-teşrii'l-İslâmî* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2005).

⁶² Abdülganî Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne* (Mansûre: Dârü'l-Vefa, ts.).

⁶³ Muhammed b Muhammed Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve küttâbi'l-muâsırîn* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.).

⁶⁴ M. Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddissûn* (Riyad: İdâratü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ ve'd-da've ve'l-irşâd, 1984).

⁶⁵ Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât ani's-sünneti ve'r resûlî* (Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 2006).

⁶⁶ Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebevîyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd* (Abudabi: el-Hukemâ, 2020).

⁶⁷ Ahmed Ömer Hâşim, *Difâ'ani'l-hadîsi'n-nebevîyye* (Mektebetü Vehbe, 2000).

⁶⁸ Abdülazim İbrahim Muhammed el-Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûne'l-misâreti li inkâri's-sünneti'n-nebevîyyeti arzun ve tefnîdun ve nakdun* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999).

⁶⁹ İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebevîyye fi kitâbâtî a'dâi'l-İslâm münâkaşatuha ve'r-red aleyha* (Kahire: Alimu's-Sekâfe, 2019).

*Dalâlatu münkiri's-sünne*⁷⁰ adlı eserleri sıklıkla müracaat edilen çalışmalar arasında yer almıştır.

Çalışmada ayrıca Mısır'daki akademisyenlerin Kur'an, resûl ve sünnete yönelik eleştirilere yanıt vermek için hazırladıkları yirmi dört ciltlik *Mevsûatu beyâni'l-İslam*⁷¹ adlı ansiklopedik eserin sünnetle ilgili bölümünden de istifade edilmiştir. Editörlüğü Muhammed Ahmedî Ebû'n-Nûr ile Ahmed Ömer Hâşim tarafından yapılan sünnetle ilgili bölüm, Mısırlı hadisçilerin meselelere dair yaklaşımını yansıtması açısından önem arz etmekte olup temel referans kaynaklarımız arasında yer almıştır.

Çalışmada ayrıca Mısırlı olmamakla birlikte eğitimlerini Ezher ve Mısır'daki farklı üniversitelerde tamamlayan usulcû ve hadisçilerin görüşleri de dikkate alınmıştır. Bunlardan Suriyeli Mustafa Sibâî'nin (1915-1964) *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*,⁷² Lübnanlı Subhî es-Salih'in (1926-1986) *Ulûmi'l-hadîs ve mustalahuh*⁷³ ve Suriyeli Muhammed Acâc el-Hatîb'in (1932-2021) *es-Sünne kable't-tedvîn*⁷⁴ adlı eserleri temel kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu alimlerin kaleme aldığı eserler, hadis ve sünnet etrafında ortaya atılan soruların yanıt bulması ve şüphelerin giderilmesi noktasında önemli bir yere sahip olmaları sebebiyle, yakın dönemde yapılan çalışmalarda sıkça atıf yapılan eserler olmuşlardır.

Hadis ilminin en yakın etkileşim içerisinde bulunduğu ilim dallarının başında fıkıh usulü gelmektedir.⁷⁵ Usul alimlerinin hadislerin sıhhatini belirlemek ve doğru anlaşılmasını sağlamak için birtakım kriterler belirlemeleri⁷⁶ bu ilişkinin en bariz göstergelerinden sayılmaktadır. Modern dönemde Mısır'daki fıkıh usul alimlerinin, sünnet ve hadis tartışmalarına damga vuran çalışmaları da bu ilişkinin bir diğer göstergesi olarak görülebilir. Mısırlı usul alimleri, hadis ve sünnetle ilgili tartışmalara özellikle de sünnette teşrî olan ve olmayan ile maslahat ve bir illete göre belirlenen hükümlerin değişip değişmeyeceği konusunda dahil olmuşlardır. Mısırlı usulcülerin

⁷⁰ Tâhâ ed-Desûkî Hıbişî, *Dalâlatu münkiri's-sünne* (Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 2006).

⁷¹ Muhammed Muhammed Dâvûd (ed.), *Mevsûatu beyâni'l-İslâm: er-red ale'l-iftirâat ve's-şübühât el-kismü's-sâlis: es-sünnetü'n-nebeviyye* (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 2012).

⁷² Mustafa Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.).

⁷³ Subhî es-Salih, *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh: Arz ve dirâse* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1984).

⁷⁴ Muhammed Acâc Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980).

⁷⁵ Ömer Özpinar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 135.

⁷⁶ Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Temel İslam ilimlerinin ortaya çıkışı ve birbirleriyle ilişkileri* (İstanbul: Ensar, 2014), 526.

sünnete yaklaşımını ve bu yaklaşımın tartışmalardaki etkisini değerlendirmek için Ali el-Hafîf'in *Buhûs ve makâlat fî't-teşrî'i'l-İslâmî*,⁷⁷ Muhammed Mustafa Şelebî'nin *Ta'lîlû'l-ahkâm*⁷⁸ ve *el-Fikhû'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakîyye*,⁷⁹ Ali Hasebullah'ın *Usûlû't-teşrî'i'l-İslâmî*,⁸⁰ Abdülmün'im en-Nemr'in *Sünne ve teşrîû*,⁸¹ Mahmud Şeltût'un *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*,⁸² Muhammed el-Hudarî'nin *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*⁸³ ve *Usûlû'l-fikh*⁸⁴ ile Muhammed Ebû Zehre'nin *Usûlû'l-fikh*⁸⁵ adlı eserleri, çalışmamızın başvuru kaynakları arasında yer almıştır.

Çağdaş Çalışmalar

Mısır'daki hadis ve sünnetle ilgili yukarıda zikrettiğimiz temel kaynakların yanı sıra Mısır'daki bu tartışmaları ele alan bazı çağdaş çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmaları şöylece zikredebiliriz:

Gautier Herald A. Juynboll 1965-66 yılları arasında Mısır'da bulunarak hazırladığı *The Authenticity of the Tradition Literature Discussion in Modern Egypt*⁸⁶ adlı çalışması, Mısır'daki tartışmalara ışık tutan önemli çalışmalardan birisidir. Juynbol, sahihlik, tedvîn, İsrâiliyat, sahabenin adaleti, Ebû Hüreyre ve tıbb-ı nebevî gibi konularda yaşanan tartışmaları, farklı kanaatteki alim ve aydınların görüşlerini karşılaştırmalı bir usulle ele alması yönüyle önemlidir. Seçtiği konuların sınırlılığı, çalışmanın uzama endişesiyle tartışmalarla ilgili delillere girmemesi ve çalışmanın 1965'e kadarki tartışmaları içermesi bu konuda yeni bir çalışma yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Daniel Brown, Cambridge Üniversitesi'nde 1996'da tamamladığı *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*⁸⁷ başlıklı doktora çalışmasında Mısır ve

⁷⁷ Ali el-Hafîf, *Buhûs ve makâlat fî't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 2010).

⁷⁸ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlû'l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvüratihâ fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981).

⁷⁹ Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Fikhû'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakî'yye* (Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'yye, 1982).

⁸⁰ Ali Hasebullah, *Usûlû't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire, 1976).

⁸¹ Abdülmün'im Ahmed Nemr, *Sünne ve teşrîû* (Dârü'l-kütübi'l-İslâmîyye, ts.).

⁸² Mahmud Şeltût, *el-İslâm: 'Akîde ve şerî'a* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2001).

⁸³ Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudarî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî* (Dârul-Fikr, 1967).

⁸⁴ Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudarî, *Usûlû'l-fikh* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1969).

⁸⁵ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlû'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.).

⁸⁶ 1969'da basılan bu çalışma, Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları başlığıyla da Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Gautier Herald A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, ts.).

⁸⁷ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*.

Pakistan'daki sünnet ve hadis tartışmalarını ortaya çıkış sürecinin yanı sıra sahihlik, metin tenkidi ve sünnetin bağlayıcılığı tartışmalarına odaklanmış, Mısır'dan Gazzâlî ve Yusuf el-Kardâvî (1926-2022) ile Hindistan'dan Şiblî Nu'mânî'nin (1857-1914) de aralarında bulunduğu alimlerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almıştır.

Arap dünyasında Mısır'daki hadis tartışmaları üzerine yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmaları ise Batı'da yapılan çalışmaların aksine, sünnet ve hadisleri savunmayı hedeflemektedir. Mısır başta olmak üzere İslam dünyasındaki sünnet ve hadis tartışmalarını ele alan çalışmaların başında İmad Şirbînî'nin 1999 yılında *es-Sünnetü'n-nebevîyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm münâkaşatuha ve'r-red aleyha* başlığıyla tamamladığı yüksek lisans çalışması gelmektedir. Modern dönemdeki sünnet karşıtlığına ve buna karşı cevaplara yer verilen çalışma, müellifin bugün Ezher Üniversitesi Usûlü'd-Dîn Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Başkanı olması ve tartışmalı konulara dair en kapsamlı çalışma olması yönüyle mühim bir çalışmadır.

Mısır'daki hadis çalışmaları üzerine yapılan doktora tez çalışmalarının en kapsamlısı, Muhammed Abdürrezak Esved tarafından *el-İtticâhâtü'l-muâsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebevîyye fî Mısır ve bilâdi's-Şâm*⁸⁸ başlığı altında 2005 yılında Kahire Üniversitesi Dârü'l-ulûm Fakültesi'nde yapılmıştır. Esved, çalışmasını 1907-2004 yıllarıyla sınırlandırmış olmakla birlikte sadece Mısır'ı değil, Biladu's Şâm'ı da (Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin) inceleme altına almıştır. Esved, çalışmasında bu ülkelerdeki sünnete karşı geleneksel, selefi, aklı ve münharif/sapkın yaklaşımları, önde gelen şahsiyetleri ve temel görüşlerini incelemesi yönüyle kayda değer tespitlerde bulunmaktadır.

Abdurrahman Muhammed Yusuf, 2003 yılında Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn ve'd-Da've Fakültesi'nde tamamladığı *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkifü'l-İslâm minhum*⁸⁹ başlıklı yüksek lisans çalışmasında Mısır'daki Kur'âniyyûn ekolünün oluşum sürecini ve önde gelen temsilcilerinin hadisle ilgili görüşlerini ele almıştır.

Bunlara ilave olarak el-Emîn es-Sâdık el-Emîn 1994'te Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde tamamladığı *Mevkifü'l-medreseti'l-akliyye mine's-sünneti'n-*

⁸⁸ Esved, *el-İtticâhâtü'l-muâsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebevîyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*.

⁸⁹ Abdurrahman Muhammed Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkifü'l-İslâm minhum* (Kahire: Dârü'l-Beyân, 2012).

nebevîyye⁹⁰ başlıklı yüksek lisans çalışması, Şefik Şükayr'ın İslâmâbad'daki Uluslararası İslam Üniversitesi'nde 1998'de tamamladığı *Mevkîfû'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse mine'l-hadîsîn-nebevîyyi's-şerîf dirâse tatbîkiyye 'alâ Tefsîri'l-Menâr*⁹¹ başlıklı yüksek lisans çalışması, Gâzi Mahmud eş-Şemmerî'nin 2009'da Ümmü Dermân Üniversitesi'nde tamamladığı *el-İtticâhü'l-ilmâniyyü'l-muâsır fî dirâseti's-sünneti'n-nebevîyye: dirâse nakdiyye*⁹² başlıklı yüksek lisans çalışması, Muhammed Ramazânî'nin 2011'de Emir Abdülkâdir Üniversitesi'nde tamamladığı *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ fî kazâya's-sünneti'n-nebevîyye min hilali Mecelleti'l-Menâr*⁹³ başlıklı yüksek lisans çalışması, Muhammed Hamza'nın *el-Hadisü'n-nebevîy ve mekânetühû fî'l-fikri'l-İslâmîyyi'l-hadis*⁹⁴ adlı eseri Mısır'daki hadislerle ilgili yaklaşımlara değinen kayda değer çalışmalar arasında zikredilebilir.

Ülkemizde ise İbrahim Hatipoğlu'nun Mısır'ı da içine alan *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* başlığı altındaki doktora tez çalışması bulunmaktadır. Hatipoğlu, çalışmasının Mısır'la ilgili bölümünde Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Ahmed Emîn gibi Mısırlı alim ve aydınların hadis ve sünnete dair temel görüşleri üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur.

Mustafa Aydın, Çukurova Üniversitesi'nde 2018'de tamamladığı *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşîd Rızâ Örneği)* başlıklı doktora çalışmasında Reşîd Rızâ'nın hadis ve sünnet anlayışını irdelerken⁹⁵ Mahmoud Salloum 2020'de İstanbul Üniversitesi'nde tamamladığı *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı* başlıklı basılmamış doktora çalışmasında Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın sünnet ve hadis anlayışını ele almıştır. Fatih Bayram ise 2019'de Ankara Üniversitesi'nde tamamladığı *Reşîd Rızâ'da (1865-1935) Peygamber Tasavvuru*⁹⁶ başlıklı doktora çalışmasında Reşîd Rızâ'nın Hz. Peygamber'le ilgili bazı görüşlerini ele almıştır. Adil Öztekin,

⁹⁰ el-Emîn es-Sâdik el-Emîn, *Mevkîfû'l-medreseti'l-'akliyye mine's-sünneti'n-nebevîyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Şeriketü'r-Riyad, 1998).

⁹¹ Şefik b. Abd b. Abdullah Şükayr, *Mevkîfû'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse mine'l-hadîsîn-nebevîyyi's-şerîf dirâse tatbîkiyye 'alâ Tefsîri'l-Menâr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998).

⁹² Gâzi Mahmud eş-Şemmerî, *el-İtticâhü'l-ilmâniyyü'l-muâsır fî dirâseti's-sünneti'n-nebevîyye: dirâse nakdiyye* (Dimaşk-Beyrut: Darü'n-Nevadir, 2012).

⁹³ Muhammed b Ramazân Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ fî kazâya's-sünneti'n-nebevîyye min hilali Mecelleti'l-Menâr* (Riyad: Mecelletü'l-Beyân, 2013).

⁹⁴ Muhammed Hamza, *el-Hadisü'n-nebevîy ve mekânetühû fî'l-fikri'l-İslâmîyyi'l-hadis* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, 2015).

⁹⁵ Mustafa Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023).

⁹⁶ Fatih Bayram, *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru Reşîd Rızâ Örneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

2022’de Ankara Üniversitesi’nde tamamladığı *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*⁹⁷ adlı doktora tezinde, Mısır’daki metin tenkidi üzerine yürütülen tartışmaları ele almıştır.

Yukarıda bahsi geçen çalışmaların, Mısır’daki hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımlara dair önemli bir boşluğu doldurduğu bir hakikattir. Ancak Mısır’ın gerek İslâmî ilimlerdeki etkin rolü gerekse jeopolitik konumu dikkate alındığında Mısır’daki hadis ve sünnet konulu tartışmaları leh ve aleyhteki görüşleri dikkate alarak değerlendiren ve tartışmaların seyrine dair sorgulamalar yapan bütüncül bir çalışmanın yapılmamış olmasının önemli bir noksanlık olduğu söylenebilir. Sadece Mısır’daki hadis tartışmalarını karşıt görüşlerle birlikte kapsamlı bir şekilde mercek altına alan, bu tartışmaların iç ve dış etkenlerini sorgulayan bir araştırma olması, çalışmamızı özgün kılacak bir özellik olacaktır. Bununla birlikte çalışmamızdaki her bir başlık ayrı bir tez çalışması niteliğinde olduğundan yukarıda zikredilen ve kaynakçada yer alan diğer eserlerden yararlanılarak modern dönemde Mısır’daki hadis ve sünnet tartışmalarına dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

Ülke konumu ve yetiştirdiği alimlerle İslam dünyasında farklı bir yeri bulunan Mısır’daki hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımları tarihi arka planını da dikkate alan, yaklaşımlarda öne çıkan ve etkin olan tüm şahısların temel görüşlerini bütüncül bir gözle ele alınması, yaklaşımların net bir şekilde anlaşılması ve hadis kaynaklı problemlerin çözümü açısından önem arz etmektedir. Mısır’daki yaklaşık son iki asırlık hadis ve sünnet algısını mercek altına alacağımız çalışmamızın Türkiye’deki hadis tartışmaları başta olmak üzere yakın coğrafyamızdaki din ve dine dayalı meselelerin anlaşılmasına katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

⁹⁷ Adil Öztekin, *Modern Dönem Mısır’da Metin Tenkidi Tartışmaları* (Ankara: İlâhiyât, 2022).

2.19. ve 20. YÜZYILLARDA MISIR

İslam, yeryüzüne yayılmaya başladığı andan itibaren dahili ve harici kaynaklı birçok saldırı ve meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Her saldırının bulunduğu dönem koşulları içerisinde olumsuz etkileri olmuşsa da bu saldırıların en etkilisi, Batı'nın emperyal hedeflerini gerçekleştirmek üzere 16. yüzyıl itibariyle İslam dünyasına karşı başlattığı işgal girişimleri olmuştur. Bu yüzyıl itibariyle Hollanda Endonezya'yı, İngiltere Hindistan'ı, Fransa Kuzey Afrika'yı işgal ederken Mısır, İngiltere ve Fransa arasındaki mücadelenin ardından Fransa'nın hakimiyeti altına girmiştir. Afrika'nın kuzeyi, 19. yüzyılın sonları itibariyle Avrupa'nın kontrolüne geçmiştir. İngiltere'nin, Mısır ve Sudan'ı, Fransa'nın Cezayir ve Tunus'u işgal ettiği dönemde İspanya da Fas'ı işgal etmiştir.¹

İşgal altındaki ülkelerde kurulan hükümetlerin başında yerel yöneticiler olmakla birlikte arka planda işgalcilerin tayin ettiği yabancı görevliler, siyaset, eğitim, kültür ve sanat başta olmak üzere ülkeyle ilgili stratejik kararların alınmasında gerçek söz sahibi olmuşlardır.² Nitekim Mısır'da Hidiv İsmail Paşa'nın³ (1830-1895) iktidarda olduğu dönemde, 1878 yılında kurulan hükümet kabinesinde İngiliz ve Fransız olmak üzere iki yabancı bakan görev almıştır.⁴ İşgallerle birlikte Arap coğrafyasındaki Batılı nüfusu da yıldan yıla artış göstermiştir. 1860'ta Cezayir'deki Arap nüfusu 2,5 milyon iken Avrupalı nüfus 200 bin olarak tespit edilmiştir. 1911'e gelindiğinde Arap nüfusu 5 milyona yaklaşırken çoğunluğu Yahudilerden oluşan Avrupalı nüfus 750 bine ulaşmıştır.⁵ Mısır'da 1836'da 3 bin olan Avrupalı nüfus, 1887'de 68 bine varmıştır. Bunların 14 bini Fransız, 15 bini İtalyan ve 30 bini de Yunanlılardan oluşmuştur.⁶

Batı, İslam dünyasına yönelik benzeri bir saldırıyı 11. yüzyılda da gerçekleştirmiş olmakla birlikte Napolyon Bonapart'ın (ö. 1821) Mısır'a başlattığı

¹ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim, 1997), 330-337; Hüseyin, *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-ğarbiyye*, 14-18.

² Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 337.

³ Kahire'de dünyaya gelen İsmail Paşa, Mehmet Ali Paşa'nın torunu olup Viyana ve Paris'te eğitim gördü. Fransa'ya meftunluğuyla bilinen İsmail Paşa, akıcı bir şekilde Fransızca konuşup yazabilmektedir. 1863-1879 yılları arasında Mısır hidivi olarak görev yaptı. İsmail Paşa, İstanbul'da vefat etti. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm : Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1984), c. 1/308.

⁴ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı-I* (1914-1944) (Hece, 2015), 29.

⁵ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 321, 344.

⁶ Er, *Modern Mısır Romanı-I* (1914-1944), 30.

saldırıları, Haçlıların 11. yüzyılın sonlarında Kudüs'ü kurtarmak için başlattığı saldırılardan farklılık arz etmektedir. Zira Haçlı savaşında Avrupa, karanlık çağı yaşaması sebebiyle İslam dünyasını etkileyecek bir medeniyetten yoksundur. Avrupa'nın Endülüs ve Sicilya'daki Müslümanlarla kurduğu temas, ticari faaliyet ve haçlı seferleriyle İslam medeniyeti Avrupa'ya geçiş sağlamıştır. Böylece Batı, İslam kültür ve medeniyeti üzerinden Yunan medeniyetini yeniden okuma fırsatı bulmuştur. Bilimde ilerleyen Batı dünyası, İslam dünyası açısından etkileyici bir konuma yükselmiştir.⁷ Nitekim Mısır'a ayak basan Fransızların bilimde geldikleri nokta, dönemin meşhur tarihçisi Abdurrahman el-Cebertî'yi⁸ (1753-1825) hayran bırakmıştır.⁹

Mısır'a yönelik Fransa'yla başlayan ve İngiltere'yle devam eden işgal girişimleri, sadece ülkenin stratejik askeri noktaları ve ekonomik gelir kaynağı olan sahaları ele geçirmeye odaklanmamış, sömürü, yağma ve bağımlılığın devam etmesi için İslam medeniyetini Batı medeniyetinin bir uzantısı haline getirmeye de odaklanmıştır.¹⁰ Hindistan'daki Müslümanların emperyal güçlere karşı koydukları zaman cihad ruhunu besleyen Kur'an ve sünnet hedef alındığı gibi Mısır'da da işgal dönemlerinde Kur'an ve sünnet hedef alınmıştır.¹¹ İsmail Râcî Fârûkî'ye (1921-1986) göre Batılı sömürgeciler ve ülkenin yerli yöneticileri tarafından İslâmî olan her şeye saldırı başlatılmış, Müslümanlarda İslam'a karşı şüphe oluşturulması için Kur'an metninin doğruluğu, Hz. Peygamber'in hak oluşu ve sünnetin güvenilirliği hedef seçilmiştir. O, burada amacın İslâmî kimlik ve şuurun tahrip edilmesi, toplumun manevi güçten mahrum bırakılması olarak açıklamıştır.¹²

Netice itibariyle Mısır'da 19. yüzyılının ikinci yarısı itibariyle başlayan hadis temelli dinî tartışmalar, ülkede yaşanan köklü değişikliklerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Mısır'ı işgal eden Fransa ve İngiltere'nin bilimde yakaladığı seviyenin

⁷ Şeyyâl, *Târîhu 't-terceme fî Mısır fî ahdi 'l-hamleti 'l-Feransiyye*, 6.

⁸ Kahire'de dünyaya gelen Abdurrahman el-Cebertî, Ezher'de eğitim aldı. Astronomi, matematik ve geometri alanında uzmanlaştı. Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği dönemde ülke yönetimi için kurulan divanda görev üstlendi. Mehmet Ali Paşa döneminde ise Hanefîler'le ilgili fetva kuruluna başkanlık etti. Bk. Zirikî, *el-A 'lâm*, c. 3/304.

⁹ İnan, *Târîhü 'l-câmiü 'l-Ezher fî 'l-asri 'l-Fâtımî*, 143.

¹⁰ Muhammed İmâre, *Nehdatüne 'l-hadîse beyne 'l-ilmâniyye ve 'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-İrşâd, 1997), 13-14.

¹¹ A'zamî, "el-Müsteşrik Schacht ve's-sünnete'n-nebeviyye", c. 1/66.

¹² İsmail Râcî Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale, 2006), 24.

Mısırlı aydınlar nazarında büyüleyici bir etki oluşturmaları, işgalci ülkelerin Mısır'da siyasetten eğitime kadar birçok alana müdahale etmesi, Mısırlı öğrencilerin eğitim için öğrencilerin Avrupa'ya gönderilmesi, Batılı ülkelerin ve Mehmet Ali Paşa'nın Batı usulüne uygun olarak dizayn ettiği modern okullar, matbaa, gazete, dergi ve kütüphanelerin yaygınlaşması, tercüme faaliyetleri ve oryantalistlerin çalışmaları, Mu'tezile başta olmak üzere klasik dönemdeki Ehl-i sünnet'e aykırı düşüncelerin ihyası, Efgânî başta olmak üzere diğer İslam ülkelerindeki Müslüman aydınlarının özgür ortam bulunduğu düşüncesiyle Mısır'a gelmeleri, Hint alt kıtasındaki hadis ve sünnete eleştirel yaklaşan alim ve aydınlarla kurulan etkileşim Mısır'daki değişimin temel yapı taşlarını oluşturmuştur.

Takip eden bölümlerde Mısır'daki hadis ve sünnet eksenli tartışmaların başlamasına yol açan gelişmeler, Mısır'daki değişimin baş aktörleri ve düşünceleri detaylıca ele alınacaktır.

2.1. İşgalin Gölgesinde Mısır

Osmanlı'nın 1683'te gerçekleştirmek istediği Viyana kuşatmasında mağlup olup geri çekilmesinden tüm İslam dünyası gibi Mısır da olumsuz etkilenmiştir.¹³ 18. yüzyılın sonuna kadar merkezi yönetim olarak Osmanlı'ya bağlı kalan Mısır, iç işlerinde Memlûkler'in kontrolünde kalmıştır. Yerel yöneticilerin kötü idaresi, zaman zaman halka zulmetmesi, eğitim ve bilim başta olmak üzere hayatın her alanında geri kalmışlığın sonucu olarak güçsüz kalan Mısır, işgale açık bir ülke haline gelmiştir.¹⁴

Mısır'ın jeopolitik konumu sebebiyle İngiltere ile Fransa arasında bir çekişme yaşanmış, bu çekişmeden galip çıkan Napolyon, 1798'de Mısır'a modern dönemdeki ilk Batı müdahalesi gerçekleştirmiştir. Napolyon'un Mısır'a XIV. Louis'in kurduğu Doğu Dilleri Enstitüsü'nde eğitim gören bir grup oryantalistle birlikte çıkarma yapması ve işgalin hemen akabinde Kahire'de Mısır Enstitüsü'nü kurması,¹⁵ işgaldeki hedefinin sadece askeri noktaları ele geçirmek olmadığını ortaya koyması için

¹³ İna'yet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 37-38.

¹⁴ Muhammed Hüseyin Heykel, "Mukaddime", *eş-Şevkiyyât* (Windsor: Hindawi, 2020), 13; İzzeddin el-Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır* (Kahire, 1970), 36; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Müceddidün fî'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ile'r-râbi' aşer: 100 H - 1370 H*. (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1996), 382; Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Mısır (Osmanlı Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/563-569.

¹⁵ Yücel Bulut, "Oryantalizm" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2007), 33/431.

yeterlidir.¹⁶ Bununla birlikte Fransa'nın Mısır işgali, Mısır halkının sergilediği direnişle ilave olarak Osmanlı'nın bölgeye gönderdiği Mehmet Ali Paşa'nın galip gelmesiyle üç yıl sürmüştür.¹⁷

İşgalin süresi kısa olsa da Mısır ve İslam dünyasının Batı eksenine kayması açısından önemli sonuçları olmuştur. Fransa'nın Mısır işgaliyle, Fransız devriminde ortaya çıkan fikirler İslam topraklarına nüfuz etmiş ve İslam dünyasıyla Batı dünyası arasındaki duvarlar ilk defa yıkılmıştır. Bu tarihe kadar içine kapalı olan Mısır, Avrupa'yla herhangi bir teması yokken Avrupalılarla temasa geçmiş, değişim ve dönüşüme açık bir ülke haline gelmiştir.¹⁸ Batı bilimiyle tanışan Mısır'da Batı temayülünün önü açılmıştır. Bu yaklaşımların ivme kazanmasında Batılıların Mısır'ı dönüştürme isteği kadar Mısırlı liderlerin Batı'nın kazanımlarından yararlanma arzusu da etkili olmuştur.¹⁹ İşgal sonrası Fransa, Mehmet Ali Paşa'nın başlattığı Batılılaşma çalışmalarıyla siyaset, eğitim ve kültürel alan başta olmak üzere Mısır üzerindeki etkisini sürdürmüştür.²⁰ Fransa'nın Mısır'daki hakimiyeti ve Mısırlı aydınların krizden çıkmak için Avrupa'nın model alınması gerektiği yönündeki kanaatleri, Mısır'da dolayısıyla da İslam dünyasında siyasetten askeriye edebiyattan dinî düşünceye kadar çok geniş bir alanı kapsayan değişimin başlangıcı olmuştur. İşgal, etkileri yıllar sonra ortaya çıkacak ve yeniliklere temel teşkil edecek bir süreci başlatmıştır.²¹ İşgal sonrası Fransa, Mısır'da açtığı okullar ve Fransa'da eğitim gören Mısırlı aydınlar aracılığıyla Mısır'ın geleceğini inşa eder hale gelmiş, Mısır'daki yeni düşünce tarzının oluşmasının önünü açmıştır.²²

¹⁶ Heykel, "Mukaddime", 13; Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 36; Şeyyâl, *Târîhu't-terceme fî Mısır fî ahdi'l-hamleti'l-Feransiyye*, 36.

¹⁷ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 315; Er, *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*, 13-14; Osman Emîn, "Cemâleddin Afgânî", çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan, ts.), 4/c. 4/279; Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupayı Keşfi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 55-56.

¹⁸ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 315; Er, *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*, 13-14; Emîn, "Cemâleddin Afgânî", c. 4, c. 4/279; Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatu a'lâmi'l-karni't-tâsi 'aşer fî'l-âlemeyni'l-Arabî ve'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetu Hasen el-Asriyye, ts.), 11; Lewis, *Müslümanların Avrupayı Keşfi*, 55-56.

¹⁹ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 37-38.

²⁰ Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 54.

²¹ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 315; Er, *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*, 13-14; Emîn, "Cemâleddin Afgânî", c. 4, c. 4/279; İnân, *Târîhü'l-câmii'l-Ezher fî'l-asri'l-Fâtîmî*, 142.

²² Ching-Jen Wang, "Azharists, modernists and orientlists: the intellectual rivalry in Egypt from the late 19th century to the early 20th century", *Jurnal Hadhari* 10/1 (2018), 127; Seyyid, *Mevsûatu a'lâmi'l-karni't-tâsi 'aşer fî'l-âlemeyni'l-Arabî ve'l-İslâmî*, 10.

19. yüzyılda Mısır bu defa İngiltere'nin işgaline maruz kaldı. 1850 sonrasında artan dış etkiye tepki olarak başlayan ulusçuluk hareketinin önderi Urâbî Paşa'nın²³ (1841-1911) Mısır'da söz sahibi olması, İngiltere ve Fransa'nın ülkedeki çıkarlarını tehdit etmeye başlamıştır. Bu tehdidi ortadan kaldırmak için İngiltere, 1882'de Mısır'ı işgal etmiştir.²⁴ İngiltere'nin 1882'de başlayıp 1922'de resmen sona erdirdiği fakat 1950'li yıllara kadar da asker bulundurmak suretiyle devam ettirdiği işgal yönetimi, Mısır'ın siyasi, askeri, ekonomik yapısı kadar kültürel, sosyal ve dinî yaşantısını da derinden etkilemiştir. İngiltere'nin işgal döneminde Mısır'daki yöneticisi Sir Evelyn Baring/Lord Cromer'in²⁵ (1841-1917) Vatan Partisi'nin etkisini azaltmak için Ümmet Partisi'ni kurmaya teşvik etmesi, Mısır siyasetine müdahalelerinden birisi olarak görülmüştür.²⁶

Fransa ve İngiltere, askeri müdahalenin ardından Mısır ve bölgedeki çıkarlarının önünde engel olarak duran İslâmî düşüncenin değişimi için girişimlerde bulunmuştur. Mısır'ın İngiliz hakimiyetine geçmesi, Batı kültürünü Mısır'da uygulamak isteyenlerin cesaret kazanmalarına neden olmuştur. Batı yanlısı aydınlar, İslam toplumundaki gelenek ve göreneklere adeta savaş açmıştır.²⁷ Mısırlı düşünür Enver el-Cündî'ye²⁸ (1917-2002) göre işgal döneminde bu dönemde Mısır'ın Batı'ya karşı mücadele etmesinde esas kaynak olarak görülen İslam, Kur'an, sünnet ve Arapça özellikle hedef seçilmiştir.²⁹ Fransa ve İngiltere, Arapçayı İslam ve Arap birliğinin esası olmasının yanı sıra din, kültür, tarih ve değerleri birbirine bağlayan en güçlü unsur olması nedeniyle Mısır'ı işgal ettiği ilk andan itibaren yok etme mücadelesine girmişlerdir.

²³ Zekâzîk'te dünyaya gelen Urâbî Paşa, Mısır'ın önde gelen devlet adamlarındandır. Ezher'deki eğitimin ardından askeriyede görev üstlendi. Hidiv Tevfik döneminde amiralliğe yükseldi. İngiltere'nin Mısır'ı işgaline direnen Urâbî Paşa, işgal sonrasında Seylan'a sürgün edildi. 19 yıl sonra Hidiv Abbas'ın affıyla ülkesine dönebildi. Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, c. 1/168-170.

²⁴ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 335; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 60-61.

²⁵ Lord Cromer, İngiliz hükümetinin Hindistan valisi olan kuzeni Lord Northbrook'un sekreteri sıfatıyla 1872-1876 ve 1879-1883 yılları arasında Hindistan'da görev yaptı. 1883'te Mısır valisi olarak görevlendirildi. Cromer, 1907'ye kadar bu görevini sürdürdü. Bk. Fatih Özçelik - Mustafa Öztürk, "İngiltere'nin Mısır'ı İşgali Ve 'Taçsız Hükümdar' Lord Cromer'in Mısır İdaresi (Eylül 1883-Mart 1907)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (2021), 477-494.

²⁶ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 230.

²⁷ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 60-61.

²⁸ Asyût'ta dünyaya gelen Enver el-Cündî, Amerikan Üniversitesi'nde ekonomi eğitimi aldı. Cündî, gençlik yıllarında Hasan el-Bennâ ile tanışmış ve onun etkisinde kaldı. Cündî, Oryantalistler ile Tâhâ Hüseyin başta olmak üzere Batılılaşma yanlılarının görüş ve iddialarına karşı sayısız eser kaleme aldı. Bk. "Enver el-Cündî: Tesaddâ li duâti't-tağrîb ve hâkim Tâhâ Hüseyin", *el-Cezîre* (13 Aralık 2016).

²⁹ Enver el-Cündî, *el-İsti'mâr ve'l İslâmü* (Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.), 6-18.

Bunun için de ilk yaptıkları, temel eğitimde Arapça yerine kendi dillerini zorunlu kılmak olmuştur.³⁰ İşgal sonrası İngiltere, Fransa kültürü ve Fransızcanın izlerini Mısır'dan silmek, İngilizcenin yaygınlığını artırmak için çalışmıştır. İki dilin savaşında Arapça adete kurban edilmiştir.³¹ İngiliz işgaliyle birlikte ilkokullardaki yabancı dil eğitimi Fransızca yerine İngilizce olarak değiştirilmiştir.³²

Sanatsal çalışmalar da işgal politikalarına hizmet etme amacıyla kullanılmıştır. Nitekim Rûz el-Yusuf³³ (1897-1958), kendi adının verildiği dergiyi çıkarmadan önce tiyatroyla ilgilenmiştir. Gerçekleştireceği tiyatro sahnesi için İngiltere'nin hegemonyası altında bulunan Mısır hükümetinden mali destek isteyen Rûz el-Yusuf'a tiyatroyu taşrada sergilemesi şartı sunulmuştur. Muhammed Kutub'a³⁴ (1919-2014) göre İngilizlerin buradaki amacı, merkezi yerlere kıyasla din ve geleneğe daha sıkı bağlı olan taşranın kültürel yapısını bozmaktır.³⁵

Mısır'daki hadis ve sünnet tartışmalarının diğer ülkelere kıyasla daha yoğun yaşanmasının en önemli nedeni, uzun bir süre işgalin gölgesinde yaşaması olarak görülebilir. Zira işgal yönetimleri, bu tartışmaların yaşanması için uygun ortamın oluşmasının sağlamışlar, bu ortamın oluşmasına engel teşkil eden Ezher'in etkisizleştirilmesi ve Ezher'e alternatif eğitim kurumlarının önünün açılmasını desteklemişlerdir.

2.2. Batılılaşma Sürecinde Mısır

Batı'nın üstünlüğü ve farkı, İslam dünyasına yönelik işgal girişimleri, savaşlarda alınan hezimetler ve iç buhranlar sonrasında bir grup memur, subay ve öğretmen arasında İslam dünyasının yaşadığı bu kriz ortamından çıkış yolunun ıslahatlardan

³⁰ Enver el-Cündî, *el-Lugatü'l-Arabiyye beyne humâtiha ve husûmiha*, ts., 48.

³¹ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*, 56, 58-59.

³² Ömer ed-Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs* (Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), c. 1/360.

³³ Beyrut'ta dünyaya gelen Rûz el-Yusuf, gençlik yıllarının başında Mısır'a gitti. Mısır'ın önde gelen tiyatro oyuncularından olan Yusuf, Mısır'daki kadın özgürlük hareketinde mücadele vermiştir. Yusuf'un sanat üzerine kurduğu dergisi zamanla siyasi konuları da kapsayacak şekilde yayın hayatını sürdürmüştür. Bk. "es-Sahâfiyye Rûz el-Yusuf", *el-Râi* (21 Kasım 2005).

³⁴ Asyût'ta dünyaya gelen Muhammed Kutub, düşünür ve aksiyon adamı Seyyid Kutub'un küçük kardeşidir. Yetişmesinde Seyyid Kutub'un büyük bir etkisi olan Muhammed Kutub, 1940'ta İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Faaliyetleri nedeniyle 1954-1971 yılları arasında farklı dönemlerde hapse mahkum edildi. Hapisten çıktıktan sonra Suudi Arabistan'a yerleşen Kutub, Kral Abdülazîz Üniversitesi'nde öğretim elemanı olarak dersler verdi. Bk. Muhammed el-Meczûb, *Ulemâ ve müfekkîrûn areftühüm* (Riyad: Dârü's-Şevvaf, 1992), c. 2/277-282; "Muhammed Kutub", *el-Cezîre* (08 Nisan 2014).

³⁵ Muhammed Kutub, *Kadiyyetü tahrîri'l-mer'e*, ts., 83-84.

geçtiği, bunun da Batılılara olduğu gibi benzetmekle gerçekleşeceği yönünde bir görüş egemen olmaya başlamıştır.³⁶ Ahmed Emîn (1886-1954) de bazı Mısırlı aydınların mantığının “Batı bunu yapıyor. O halde bizim de yapmamız gerekiyor. Batı bunu terk ediyor. O halde bizim de terk etmemiz gerekiyor.” yaklaşımından ibaret olduğunu belirtmiştir. Emîn’e göre aydınlar yeni bir sistem, yeni bir kanun ya da yeni bir projeye başlayacakları zaman “Batı bu konuda ne yaptı?” sorusunu sormuştur.³⁷ 19. yüzyılda bazı Mısırlı aydınların çözümü Batı medeniyetini olduğu gibi taklit etmekte görmeleri, İslam’dan uzaklaşmalarına³⁸ ya da Batıyla uyumun sağlanması için İslâmî hükümleri yok saymalarına yol açmıştır.

Batı’nın olduğu gibi taklit edilmesi yaklaşımın karşısında Batı’ya mutlak olarak karşı çıkan tutum yer alırken her ikisinin ortasında Batı kültürünü bir kenara bırakıp bilim ve teknolojisinden faydalanılması gerektiğini savunan düşünce bulunmuştur. Bilginin sadece bir toplumun mülkü olmaması sebebiyle çevre kültürler ve medeniyetlerle iletişim içerisinde olmak bir kusur olmadığı gibi tam aksine gözlerini kapatmak ve kulakları tıkamak bir noksanlık olarak zikredilebilir. Bundan dolayı Arapların Câhiliye döneminde çevre kültürlerle kurduğu iletişim, İslam’la birlikte daha da artmıştır. Bir medeniyetin büyümesi için zorunlu olan etkileşim, İslam’ın ilk asırlarında Rum ve Farslıların kontrolündeki bölgeleri fetheden Müslümanlar için de geçerli olmuş, Arap aklı ile acem aklının aşılması sonucunda İslam kültür ve medeniyeti ortaya çıkmıştır.³⁹

Bu bakış açısıyla Muhammed Abduh⁴⁰ (1849-1905) da Batı’yla temasın zorunlu olduğunu belirtmiştir. Nitekim Abduh, gettosuna güvenen kapalı toplumun

³⁶ Muhsin Abdülhamîd, *Ezmetü’l-müsakkafin ticâhe’l-İslâm fi’l-asri’l-hadîs* (Kahire: Dârü’s-Sahve, 1984), 5-12; A’zamî, “el-Müsteşrik Schacht ve’s-sünnete’n-nebeviyye”, c. 1/66; İbrahim Kalın, “Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri” (Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2007), 170.

³⁷ Ahmed Emîn, *Feyzü’l-hâtur* (Windsor: Hindawi, 2011), c. 10/251.

³⁸ Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 14.

³⁹ Emîn, *Fecrü’l-İslâm*, 94, 132, 134; Şeyyâl, *Târîhu’t-terceme fi Mısır fi ahdi’l-hamleti’l-Feransiyye*, 3-4.

⁴⁰ Mısır’ın Buhayre şehrinde dünyaya gelen Abduh, Tanta’da Ezher’e bağlı el-Ma’hedü’l-Ahmedî’de ardından da Ezher’de eğitim gördü. 1877’de âlimiyye diploması alarak Ezher’den mezun oldu. Mezuniyetinden sonra Ezher’de ders vermeye başlayan Abduh’un ilk öğrencilerinden birisi Hifnî Nâsîf’tir (1856-1919). Urâbî Paşa isyanına verdiği destek nedeniyle üç ay hapse mahkum edildi. Ardından ülkeden sürgün edilen Abduh, 1881’de Beyrut’a ve sonra da Fransa’ya gitti. 1888’de

gelişemeyeceğinden söz etmiştir.⁴¹ Medeniyetler arası alışverişin zorunlu olduğunu savunan Abduh, Batı'nın bilgiyi Doğu'dan aldığı dönemin ardından Doğu'nun Batı'dan almaya başladığını ifade etmiştir.⁴² Ahmed Emîn de Batı'nın daha önce Orta çağ karanlığını yaşadığı dönemde Doğu'dan aldığı kıvılcımla ortaya çıkardığı aydınlanma dönemini tekrardan Doğu'ya yansıttığını ifade etmiştir.⁴³

Tâhâ Hüseyin'e⁴⁴ (1889-1973) göre Mısır, Doğu'ya değil Batı'ya ait bir ülkedir. Ona göre Mısır'ın Maveraünnehir'in doğusundaki ülkelerle ilişkisi ya çok az ya da düşmanca olmuştur. Bunun aksine Akdeniz uygarlıklarıyla, yakın doğu ve Yunan medeniyetiyle yakın bir ilişkisi olmuştur. Akdeniz havzası dışındaki hiçbir yabancı kaynaktan etkilenmemiştir. Ona göre Osmanlı döneminde Mısır, Avrupa'dan koparılmış ve Mısır'a Avrupa'daki gibi karanlık bir dönem yaşatılmıştır. Mehmed Ali Paşa dönemiyle birlikte Mısır, yenilenme yolunda yeniden adımlar atmaya başlamıştır. Tâhâ Hüseyin açısından Mısır, Batı uygarlığını izlemekle özüne dönebilecektir.⁴⁵ Tâhâ Hüseyin, hayatın her alanında Avrupalıların örnek alınması gerektiğini savunanların başında gelmektedir. Aklî özgürlüğün bilim, edebiyat ve sanatta özgürlüğün gerçekleşmesine bağlı olduğunu savunan Tâhâ Hüseyin, bunun da Avrupalıların geçtikleri yolun takip edilmesiyle mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁴⁶

ülkesine dönen Abduh, Cromer'in de desteğiyle ıslah faaliyetlerine yoğunlaştı. Son olarak Mısır müftülüğü görevinde bulunan Abduh, İskenderiye'de vefat etti. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6/202; Üsâme es-Seyyid Mahmud el-Ezherî, *Cemheretu a'lâmi Ezheri 'ş-Şeriffi 'l-karneyni 'r-râbi 'aşer ve 'l-hâmis 'aşer el-hicrîyeyn* (İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2019), c. 2/224-228.

⁴¹ Ramazan Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların 'İhtiyacı' Tepkisi/Cevabı: Muhammed Abduh Örneği", *Eski Yeni* 7 (2007), 50.

⁴² Muhammed Reşîd Rızâ, *Târîhu 'l-üstâzi 'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2006), c. 2/419.

⁴³ Emîn, *Feyzü 'l-hâtır*, c. 10/251.

⁴⁴ Minye'de doğan Tâhâ Hüseyin, Ezher'de okutulan dersleri sevmemekle birlikte Muhammed Abduh'la tanışması sonrasında Ezher'deki eğitimini faydalı bulmuştur. Abduh'un başta olmak üzere diğer yenilikçiler ile Şam'da yayımlanan gazeteleri takip etmek suretiyle zihinsel dönüşüm sürecine girmiştir. Zihinsel dönüşüm sonrasında Ezher'den kendi inisiyatifıyla, başka bir görüşe göre de kovulması üzerine 1908'de Kahire Üniversitesi'nde eğitime başlamıştır. 1914'te Kahire Üniversitesi'nden mezun olan Tâhâ Hüseyin, 1914-1919 yılları arasında Fransa'da eğitim almıştır. Ülkesine döndükten sonra 1925 yılına kadar Kahire Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Tâhâ Hüseyin, 1926'da meşhur kitabı *eş-Şi'ri 'l-Câhilî*'yi yayımlamıştır. Eser, Ezher'den gelen tepki üzerine toplatılmıştır. Tâhâ Hüseyin, bu eserini özüne dokunmaksızın birtakım değişiklikler yaparak *Fi'l-edebi'l-Câhilî* adıyla yeniden yayımlamıştır. Üniversite'nin rektörü Ahmet Lütfi Seyyid'in desteğiyle görevine devam edebilmiştir. Bu esere tepki gösterenlerden Reşîd Rızâ, *el-Menâr*'da kaleme aldığı makalelerinde Tâhâ Hüseyin'in görüşlerinin öğrencilerin dini düşüncelerini ifsad edecek nitelikte olduğunu belirtmiştir. Bk. Enver el-Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühü ve fikruhü fi dav'i 'l-İslâm* (Dârü'l-i'tisâm, 1977), 21-22; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 71-73; Wang, "Azharists, modernists and orientalisks", 129; Reşîd Rızâ, *Mecelletü 'l-Menâr*, c. 27/619-630.

⁴⁵ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 78, 84.

⁴⁶ Tâhâ Hüseyin, *Müstakbelü 's-sekâfe fi Mısır* (Windsor: Hindawi, 2014), 45.

Batı'ya karşı verilen bağımsızlık mücadelelerinin akabinde Batılılaşmanın devlet politikası haline geldiğinin çarpıcı örneklerinden birisi de Mısır'da görülmüştür. Osmanlı'dan ayrılan ilk Müslüman ülke olan Mısır, Batı'yla temas kuran ve Batılılaşma çalışmalarını hayatın her alanını kapsayacak şekilde başlatan ilk ülke olmuştur.⁴⁷ İngiltere ve Fransa başta olmak üzere Batı'nın bilim, sanayi, askeriye, ekonomi ve siyaset alanında üstün bir konumda olduğunun farkında olan Mehmet Ali Paşa, açtığı yeni okullarda hoca ihtiyacını Batı'dan karşılamak istemiş, bunun için önce İtalya, sonra da Fransa'ya yönelmiştir.⁴⁸

Mehmet Ali Paşa'nın ardından yönetimi devralan oğlu İbrahim Paşa, Avrupa'ya yaptığı yolculuklarda yeni sistem ve hayat tarzını müşahade ettiği için Batılılaşmaya babasından daha çok meyilli olmuş ve Avrupaî hayatı ülkesine taşımak istemiştir. Bunu yapmanın en hızlı ve etkili yolun eğitimden geçtiğini düşünen İbrahim Paşa, hedeflerini gerçekleştiremeden 1948'de vefat etmiştir.⁴⁹ İbrahim Paşa'dan sonra Mısır yönetimine gelen Hidiv I. Abbas ve Hidiv Saîd dönemlerinde Batılılaşma faaliyetleri sekteye uğramıştır. Fakat Avrupa karşıtlığıyla bilinen I. Abbas döneminde dahi Fransa kültürünün model alınmasına devam edilmiştir.⁵⁰

19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın askeri örgütlenmesi, yönetimi ve yasalarının örnek alınması, Osmanlı'nın merkezinin yanı sıra Mısır ve Tunus'ta hayata geçirilmiştir. Özellikle de Fransa'da eğitim gören Hidiv İsmail Paşa ve Tunus'ta Hayreddin Paşa⁵¹ (1810-1890), devlet içerisindeki nüfuzlarını ıslahattan yana kullanmışlardır.⁵² Hidiv İsmail'in Fransa'ya duyduğu hayranlık ve III. Napolyon'la kurduğu yakın ilişkiler nedeniyle Fransa'nın Mısır üzerindeki etkisi bu dönemde artış

⁴⁷ Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, c. 10/251; Kalın, "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri", 170.

⁴⁸ Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'îm fi asri Muhammed Ali*, 30-31; Er, *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*, 14.

⁴⁹ Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'îm fi asri Muhammed Ali*, 47-50.

⁵⁰ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 40.

⁵¹ Islahatçı görüşleriyle bilinen tarihçi ve bakan Hayreddin Paşa, Çerkes asıllıdır. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Tunus'a yerleşti. Hayreddin Paşa, dinî eğitime ilave olarak modern eğitim gördü, Arapçanın yanı sıra Fransızca öğrendi. Paris'te yaşadığı 4 yıl, Tahtâvî'de olduğu gibi geleceğini belirlediği dönem oldu. Bk. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı - Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan, 1994), 102; Zirikli, *el-A'lâm*, c. 2/327; Seyyid, *Mevsûatu a'lâmi'l-karni't-tâsi 'aşer fi'l-âlemeyni'l-Arabî ve'l-İslâmî*, c. 1/291-292; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), c. 1/694.

⁵² Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 85. Tunus ve Mısır'daki sürecin Osmanlı'nın merkezinde yürütülen ıslahat girişimlerinden farkı, bu iki ülkedeki sürecin Batı'nın doğrudan denetimiyle sürdürülmesi ve 1850 sonrası Osmanlıdan fiilen kopmuş olmaları olarak görülmektedir. Bk. Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 334.

göstermiştir.⁵³ Hidiv İsmail, Kahire'nin ikinci Paris olması için çalışmış, Mısır'ın Avrupa'nın bir parçası olmasını arzulamıştır. O, yeniden Avrupa'ya öğrenci göndermeye başlamış ve kapatılan okulları açmıştır. Hidiv İsmail, Cezayir'de tatbik edilen Fransa hukukunu yeni açılan karma ve milli mahkemelerde yürürlüğe koyarken İslam hukukunun uygulama alanını ise sınırlandırmıştır.⁵⁴ Hidiv İsmail ile aynı dönemde yurt dışında eğitim gören Rifâa et-Tahtâvî⁵⁵ (1801-1873) de öğrencileriyle birlikte reformlara destek vermiştir.⁵⁶

Batı'nın yakaladığı medeniyet seviyesine ulaşabilme umuduyla gerçekleştirilen ıslahatlarla hayatın her alanında büyük ve köklü değişiklikler görülmesinden dolayı bu asır “İhya asrı” olarak nitelenmiştir. Fakat ıslahatların şaşkınlık ve panik havası içerisinde yapılmasından dolayı beklenen başarı elde edilememiştir. Fârûkî'ye göre başarısızlığın sebebi İslam'ın dışlanması ve ıslahatların uygulanmasındaki yetersizliktir.⁵⁷

Ahmet Emîn'e göre Batılılaşma girişimleriyle hayatın her alanında Mısır'da iki ayrı kutup oluşmaya başlamıştır. Şiirde İmru'ülkays (ö. 540) ve Ebû Nüvâs'ı (ö. 198/813) tercih edenlere karşı Shakespeare (1564-1616) ve Goethe'yi (1749-1832) tercih edenler, ideal yazar olarak İbnü'l-Mukaffa` (ö. 142/759) ve Câhiz'e (ö. 255/ 869) karşı Victor Hugo (1802-1885) ve Voltaire'i (1694-1778) tercih edenler, kanunda İslam hukukunu tercih edenlere karşı Almanya, Fransa ve İsviçre hukukunu tercih edenler yer almıştır. En nihayetinde bunlardan birinci grup Ezher, diğeri ise Mısır (Kahire) Üniversitesi olarak temsil edilmiştir.⁵⁸

⁵³ İngiltere'nin Mısır'ı işgal ettiği dönemde dahi Fransa'nın Mısır üzerindeki tesiri kesilmemiştir. Fransa, çok sayıda Mısırlı aydınının eğitim aldığı ve İngiliz işgaline karşı verilen mücadelede Mısırlılara destek çıkan ülke olması nedeniyle aydınlar açısından Mısır dostu bir ülke olarak kabul görmüştür. Bk. Abdurrahman er-Râfiî, *Asru İsmâ'il* (Kahire, 1987), c. 1/74; Ahmed Heykel, *Tetavvürü'l-edebi'l-hadis fi Mısır* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1994), 45.

⁵⁴ Râfiî, *Asru İsmâ'il*, c. 1/88-90; Cündî, *Ma'âlimü't-târihi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 55.

⁵⁵ Mısır'ın önde gelen edebiyat ve kültür öncülerinden Tahtâvî, 1801 yılında Tahta'da doğdu. Dindar bir aileye mensup olan Tahtâvî, 1817 yılında Kahire'ye giderek Ezher'de eğitime başladı. Batı kaynaklı eğitim almış olan Ezher hocalarından Hasan el-Attâr onun için dönüm noktası oldu. Attâr'ın yönlendirmesiyle girdiği orduda, Mehmet Ali Paşa'yla temas kurdu. Bu vesileyle Fransa'ya gönderilen ilk öğrenci grubunda yer aldı. Fransa ziyareti, onun hayatında derin etkiler bıraktı. Bk. İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 42-43.

⁵⁶ Râfiî, *Asru İsmâ'il*, c. 1/74; Heykel, *Tetavvürü'l-edebi'l-hadis fi Mısır*, 45; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 56.

⁵⁷ Seyyid, *Mevsûatu'lâmi'l-karni't-tâsi' aşer fi'l-âlemeyni'l-Arabî ve'l-İslâmî*, 10; Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 23.

⁵⁸ Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, c. 10/253.

Eğitim için Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, Batılı müelliflerin eserlerinin tercümesi, Lübnan ve Suriye başta olmak üzere bazı Arap ve Müslüman aydınların Mısır'a gelişi, mevcut okulların ıslahı ya da alternatif eğitim kurumlarının açılması Mısır'daki değişim sürecinin sac ayaklarını oluşturmuştur. Takip eden başlıkta, dini meseleleri de yakından etkileyecek Mısır'daki değişim süreci ve bu süreçte esas rol oynayan alim ve aydınların görüşleri ele alınacaktır.

2.2.1. Değişimin Öncüleri: Bursiyer Öğrenciler

19. yüzyılın başında Mısır'da eğitimin merkezinde şer'î ilimler yer alırken diğer ilimler, şer'î ilimlerin anlaşılması ya da uygulanmasına sağladığı katkı ölçüsünde verilmiştir. Buna karşı aynı dönemde Avrupa ise bilim ve teknolojiye ilerlemiştir. Mısır'daki yönetici ve bazı düşünürlere göre Avrupa'nın askeri alanda elde ettiği üstünlük, bilimde ilerlemesinin bir sonucudur. Osmanlı'da olduğu gibi Mısır'da da Batı'nın seviyesine yükselmek için Batılı uzman ve bilim insanlarının ülkeye davet edilmesi ya da Avrupa'ya burslu öğrenci gönderilmesi yoluna başvurulmuştur. Nitekim, Mehmed Ali Paşa, modern ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için Batı'dan doktor, mühendis ve subay getirmiştir.⁵⁹

Mehmet Ali Paşa, 1813 ile 1847 yılları arasında Ezher mezunlarının da yer aldığı 339 öğrenciyi hukuk, siyaset, dil, mühendislik, tıp, matematik, kimya ve askeriye alanlarında eğitim almak üzere İtalya, İngiltere, Avusturya ve Fransa'ya göndermiştir.⁶⁰ Avrupa'ya gönderilen bursiyer öğrenciler arasında Tahtâvî ve İsmail Paşa da yer almıştır.⁶¹

Avrupa'ya bilim-teknoloji alanında eğitim almak için gönderilen öğrenciler, elde ettikleri eğitimle birlikte zihinsel bir değişim sürecine girmişlerdir. İslam düşüncesi ve medeniyeti alanlarında istifade ettikleri oryantalistlerin düşüncelerinden

⁵⁹ Hüseyin, *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-ğarbiyye*, 14-18; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 39; Seyyid, *Mevsûatu a'lâmi 'l-karni 't-tâsi 'aşer fi 'l-âlemeyni 'l-Arabî ve 'l-İslâmî*, 11.

⁶⁰ Râfîî, *Asru Muhammed Ali*, 407-409; Ömer Tosun, *el-Biasatü 'l-İlmiyye* (İskenderiye: Selahüddin, 1934), 404-409; Emîn, *Feyzü 'l-hâtır*, c. 10/252; Hüseyin, *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-ğarbiyye*, 14-18; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 39; Seyyid, *Mevsûatu a'lâmi 'l-karni 't-tâsi 'aşer fi 'l-âlemeyni 'l-Arabî ve 'l-İslâmî*, 11; İnân, *Târîhü 'l-câmi 'l-Ezher fi 'l-asri 'l-Fâtımî*, 144-145. Mısır gibi Osmanlı yönetimi de eğitim amacıyla dönemin ilim merkezlerinin başında olduğu için Fransa'ya aynı dönemde öğrenci göndermiştir. Bk. Aynur Erdoğan, "Tanzimat Döneminde Yurtdışına Öğrenci Gönderme Olgusu ve Osmanlı Modernleşmesine Etkileri", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, (2011), 122-129.

⁶¹ Râfîî, *Asru İsmâ 'il*, 74; Eyyûbî, *Târîhu Mısır fi 'ahdi 'l-Hidiv İsmâ 'il Bâşâ*, 45-46; Hüseyin, *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-ğarbiyye*, 18-19.

etkilenen, Batı düşüncesi ve kültürünü benimseyen bu öğrenciler döndüklerinde yaptıkları yayınlar yoluyla hayatın her alanında reformların gerçekleşmesi gerektiğini savunmuşlar, Batı düşüncesi ve değerlerinin İslam ülkelerinde kabul görmesinde etkili olmuşlardır.⁶² Bu kişiler içerisinde geleneksel İslâmî anlayışı tartışan, bu anlayışa meydan okuyan şahıslar çıkmıştır.⁶³ Avrupa ya da Mısır'daki yabancı okullarda eğitim alan bazı Mısırlı öğrenciler, İngiltere ve Fransa'nın tarihini Müslümanların tarihinden, Hristiyan mezhepleri ve kiliselerin tarihini İslam fıkıh tarihinden, Batı'nın fikir öncülerini ve şairlerini İslam medeniyetinin öncülerinden daha iyi bilir hale gelmiştir. Kendileriyle Batı medeniyeti arasında sıkı bağ kurulurken Doğu medeniyeti ve İslam arasındaki bağ ise zayıflamıştır.⁶⁴ İslâmî konulardaki yetersizliklerine rağmen Batı'ya duydukları hayranlıkları ulemâya şüpheyle bakmalarına neden olmuştur. Zira Batı'da elde ettikleri bilgi, saf bir bilgi olmayıp özünde Batı'nın hayat, tarih, din ve topluma bakışını yansıtan görüşü barındırmıştır.⁶⁵ Batı'da aldıkları eğitimin tabii bir sonucu olarak Tahtâvî, Ali Paşa Mübârek⁶⁶ (1824-1893) ve Abdullah Paşa, Mısır'daki ekseni din olan eğitim sistemine itiraz etmişler, hayata geçirdikleri projelerle eğitimdeki temel değişikliğin öncüleri arasında yer almışlardır.⁶⁷

Bu yönüyle Ezher'in Avrupa'ya giden öğrencilere karşı yaklaşımı hep olumsuz olmuştur. Bu öğrencileri küçümseyen Ezher ulemâsı, onların yüzeysel bir ilim elde ettiklerini savunmuş, onları uçma bilmeyen ve paytak paytak yürüyen kuşlara benzetmişlerdir.⁶⁸

⁶² Er, *Modern Mısır Romanı-I* (1914-1944), 15-16; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 41; Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî Nedvî, *Nahve't-terbiyye'l-İslâmiyye'l-hurre fi'l-hükûmat ve'l-biladi'l-İslâmiyye* (Dârü'l-İrşâd, 1969), 39-40.

⁶³ Wang, "Azharists, modernists and orientalisks", 127; Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fi'l-asri'l-hadîs*, 28.

⁶⁴ Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muâsır*, c. 1/259.

⁶⁵ Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 23-30.

⁶⁶ Dekahliyye'de doğan Ali Paşa Mübârek, Mehmet Ali Paşa'nın oğulları ve torunlarının da içinde bulunduğu öğrenci grubuyla 1845'de Fransa'ya gitti. Hidiv İsmail'le olan dostluğu bu dönemde gelişti. Paris'te istihkam, topçuluk ve askeri hareket üzerine eğitim aldıktan sonra Mısır'a döndü ve orduda görev aldı. Mısır'da eğitim alanında gerçekleştirdikleriyle "Eğitimin Babası" lakabıyla anılır oldu. bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 4/322; Muhammed Abdurrahim Mustafa, *Târîhu Mısri'l-hadîs* (Kahire, 1951), 208-210.

⁶⁷ Ahmed Emîn, *Züamâ'ü'l-islâh fi'l-asri'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1948), 201.

⁶⁸ Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye bi-Mısır fi asri Muhammed Ali*, 297.

2.2.1.1. Rifâa et-Tahtâvî

Batı'ya yönelik yaklaşımda Ezher'deki hakim kanaatin dışına çıkan Ezher hocalarından Hasan el-Attâr'ın⁶⁹ (1766-1830) öğrencisi Rifâa et-Tahtâvî, Ezher'deki eğitimi tamamlamasından sonra, Mehmet Ali Paşa'nın talimatıyla eğitim için Fransa'ya giden heyete başkanlık etmiştir. Tahtâvî'nin Fransa'daki görevi, heyetteki öğrencilere vaaz ve namazlarda imamlık yapmak olarak belirlenmişken Fransa medeniyetine ait kitapları tercüme etmek suretiyle ülkesine hizmet etmeyi arzuladığı için Fransızca'yı öğrenmiştir.⁷⁰ 1826-1831 yılları arasında Fransa'da bulunan Tahtâvî, Silvestre de Sacy (1758-1838) ve bir çok oryantalistle tanışmış, onlardan aldığı bilgiyle kadim Mısır düşüncesine odaklanmış, Mısır'ın Firavunlar dönemindeki zenginliği, gelişmişliği ve eğitim açısından ayrıcalıklı konumuna işaret etmiş, Fransız aydınlanmasının oluşturduğu değerleri Mısır toplumuna taşıyan isimlerin başında yer almıştır.⁷¹

Tahtâvî, Fransa ve Avrupa toplumuna dair tespitlerine yer verdiği *Tahlîsü'l-ibrîz fî telhîsi bârîz* adlı eseriyle, Mısır'daki Batılılaşma hareketinin öncülerinden kabul edilmiştir.⁷² Tahtâvî'nin Fransa'nın Cezayir'i işgal ettiği dönemde dahi, Batı'nın İslam dünyası için bir tehdit oluşturmadığını savunmak suretiyle Batı'nın sömürgeci imajının düzeltilmesine katkı sağladığı düşünülmektedir.⁷³ O, Avrupa'nın geldiği noktayı İslam medeniyetinin kazanımlarına borçlu olduğunu düşündüğü için Batı'nın model alınmasında bir sorun görmemiştir. Cündî, Tahtâvî'nin dikkatinden kaçan hususun, Avrupa'nın İslam medeniyetinden aldıklarını Hristiyan kültürü içerisinde eritirken kendisinin İslam kültüründe eritmeden Avrupa'ya dair ne varsa almak istemesi olduğunu söylemiştir.⁷⁴

⁶⁹ Fas asıllı olan Hasan Attâr, Kahire'de dünyaya geldi. Fransızların Mısır'ı işgalinin ardından Fransızlarla temasa geçen Attâr, onlardan Fransa'ya dair malumat edinirken karşılığında Arapça öğretmiştir. Bir müddet Şam ve Arnavutluk'un İşkodra şehri başta olmak üzere farklı İslam ülkelerine seyahatler düzenleyen Attâr'ın, gittiği yerlerdeki ilim ehliyle görüşmeler gerçekleştirmesi, onu diğer Ezher ulemasından farklı bir noktaya getirmiştir. Bk. Saîdî, *Târîhu'l-islâh fî'l-Ezher*, 18, 22, 32; Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs*, c. 1/46-47; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, c. 1/587-588; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2/220; Abbas Mahmud Akkad, *Abkariyyetü'l-islâh ve't-ta'lîm Muhammed Abduh* (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1964), 56.

⁷⁰ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebîyyi'l-hadîs fî Mısır*, 62; Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, c. 5/69.

⁷¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 88, 91; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 43-44-45, 50; Er, *Modern Mısır Romanı-I* (1914-1944), 17; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 19, 22.

⁷² Er, *Modern Mısır Romanı-I* (1914-1944), 17.

⁷³ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 99; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 53.

⁷⁴ Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 54.

Tahtâvî, Mehmed Ali Paşa döneminde olduğu gibi Hidiv İsmail döneminde de devletten destek görmüş, Mısır'ın eğitim ve kültür programını belirleyen heyette üye olarak görevlendirilmiştir. Müslüman ülkelerdeki çocuklara temel eğitimde ilk önce Kur'an öğretilmesine karşı çıkmış, ilk ve ortaokulun devletin tekelinde tek tipleştirilmesinin gerekliliğini savunmuştur.⁷⁵ Tahtâvî'nin bu talebiyle Ezher'in eğitimdeki etkin rolünü sekteye uğratmayı hedeflediğini söylenebilir.

2.2.1.2. Hayreddin Paşa

Modern dönem Mısır'daki yeni yaklaşımları etkileyen isimlerin başında gelen Tunuslu Hayreddin Paşa, 1852-1856 yılları arasında Fransa'ya gönderilen bursiyer öğrencilerden birisidir. Tahtâvî gibi Hayreddin Paşa'da da Fransız düşüncesinin izleri görülmektedir ki isimleri Batı düşüncesinin tohumlarını İslam topraklarına atan ilk kişiler olarak zikredilmektedir.⁷⁶ Hayreddin Paşa, ilim ve refahta bizden ileride olan Avrupa'dan şeriatın naslarına ve ülkenin haline uygun olanların alınması gerektiğini düşünmektedir. Hayreddin Paşa da Tahtâvî gibi Avrupa'nın o dönem ulaştığı seviyeyi, İslam medeniyetine borçlu olduğunu belirtmiştir. Hayreddin Paşa, o dönem Ezher'de hakim olan Batılı yaşam tarzı ve kurallarının tamamen terk edilmesi, eserlerinin okutulmaması hatta adlarının dahi zikredilmemesi ve bu eserler hakkında konuşanların eleştirilmesi düşüncesini büyük bir hata olarak değerlendirmiştir. Hayreddin Paşa, iyi ve doğru iş yapanların çalışmalarının gayri müslim dahi olsalar alınabileceğini savunmuştur.⁷⁷ Bu yönüyle Hayreddin Paşa, bir yandan Batı karşısında Müslümanların yenilmemesi için mücadele verirken biryandan da Avrupa'daki yeniliklerin benimsenmesine karşı çıkan ulemâ ve topluma karşı da mücadele vermiştir.⁷⁸

Hayreddin Paşa, İslamiyet sınırları içerisinde kalarak modernleşme düşüncesiyle 19. yüzyılın son çeyreği itibariyle Mısır'da kendilerinden söz ettirecek olan

⁷⁵ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 76, 48, 82.

⁷⁶ Hüseyin, *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-ğarbiyye*, 18-19.

⁷⁷ Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvemü 'l-mesâlik fî ma 'rifeti ahvâli 'l-memâlik* (Windsor: Hindawi, 2022), 8-14.

⁷⁸ Atilla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1999), 94-97.

Cemâleddin el-Efgânî'yi⁷⁹ ve Abduh'u etkilemiştir.⁸⁰ Efgânî ve Abduh, Tahtâvî ve Hayreddin Paşa'yla başlayan din ve geleneğin bağlayıcılığının sonlandırılıp siyasi, fikrî ve sosyal hayat dahil her alanda özgürlüğe çağrı yapan yönelişin devam ettiricisi olmuş, Tahtâvî ve Hayreddin Paşa'nın İslam topraklarına ekdiği düşüncelerin takipçiliğini yaparak İslam ile Batı medeniyetini birbirine yakınlaştırmaya çalışmışlardır.⁸¹ Hayreddin Paşa'nın bu anlamda etkilediği isimlerden birisinin de Mısır'la benzer bir süreci yaşayan Hindistan'daki Seyyid Ahmed Han olması dikkat çekicidir.⁸²

2.2.2. Medresetü'l-Elsün ve Tercüme Faaliyetleri

İslam dünyasının geri kalmışlığına çare arayan Mısırlı yöneticilerin Batı'ya öğrenci göndermenin yanı sıra hayata geçirdiği çözüm yollarından birisi de Batılı bilim insanlarının yazdığı eserlerin Arapçaya tercüme edilmesidir.

Napolyon'un Mısır işgali sırasında kurduğu tercüme komisyonunda oryantalistlerden Venture, Magallon, L'Homaca, Pierre Amédée Jaubert, DeLaporte, Ralge, Bracervich, Belletele görev almıştır. Suriyeli mütercimlerin de içinde bulunduğu komisyon, bilimsel eserlerin tercümesi için görevlendirilmiş fakat Fransa'nın geri çekilmek zorunda kalması üzerine bu görev tamamlanamamıştır.⁸³ Napolyon'un bu girişimi, Ebü'l-Hasan Nedvî'nin modern dönemde tercümanların yetiştirilmesinin esasında Batı'ya ait bir düşünce olduğu yönündeki tespitini doğrulamaktadır. Tercümanlar, Batı'yla Doğu insanı arasında aracı vazifesi görmüş, Batı medeniyetini Doğu'ya aktarma işlevini yerine getirmiştir.⁸⁴ Fransızca ve

⁷⁹ Öğrencileriyle birlikte 19. yüzyılda Mısır'da dinî ve siyasi alanda ıslahatlar gerçekleştiren Efgânî, Fransız düşünür Ernest Renan'ın da bizzat müşahade ettiği üzere etkili bir şahsiyettir. Efgânî'nin en önde gelen öğrencileri arasında Abduh ve Zağlûl görülmektedir. Zağlûl Mısır'ın siyasi hayatında, Abduh ise dinî hayatında etkili olmuştur. Bk. Muhammed İmâre, *Şahsiyyât lehe târîh* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2008), 171-176; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 97; Emîn, "Cemâleddin Afgânî", c. 4, c. 4/280-281; Muhsin Abdulhamid, *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler* (Ankara: Fecr, ts.), 107; Saîdî, *Târîhu'l-İslâh fi'l-Ezher*, 38; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 66-67.

⁸⁰ Atilla Çetin, "Tunuslu Hayreddin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998).

⁸¹ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 73, 78.

⁸² Ahmed Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: İnsan, 1995), 83.

⁸³ Şeyyâl, *Târîhu't-terceme fi Mısır fi ahdi'l-hamleti'l-Feransiyye*, 46-47, 65-66.

⁸⁴ Nedvî, *Nahve't-terbiyyeti'l-İslâmiyyeti'l-hurre fi'l-hükumat ve'l-biladi'l-İslâmiyye*, 32-33; Mısır'daki çeviri hareketinin bir benzeri Mısır'dan kısa bir süre önce Hindistan'da gerçekleştirilmiştir. Buradaki çeviri düşüncesindeki amaç "Batı bilimlerini Hintlilerin zihinlerine yaklaştırmak" olarak yorumlanmıştır. Bk. İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 104.

İngilizceden yapılan çeviriler, memurlar için bir el kitabı, öğrenciler için ise ders kitabına dönüşmüştür.⁸⁵

Mehmet Ali Paşa, Batı sistemi ve Batı biliminin Mısır toplumuna kazandırılması, ülkesinin Batı seviyesine yükselmesi için Fransızca ve İtalyanca eserlerin tercüme edilmesini başlatan ilk yönetici olmuştur.⁸⁶ Oryantalist araştırmalar için Paris'te kurulan Doğu Dilleri Enstitüsü'nden esinlenen Mehmet Ali Paşa, 1835'te Medresetü'l-Elsün'ü kurmuştur.⁸⁷ Çeviri hareketinin başında ise Tahtâvî yer almıştır. Medresetü'l-Elsün'de tercüme faaliyetlerinin yanı sıra İngilizce, İtalyanca ve Fransızca dil eğitimi ile coğrafya, tarih, İslam hukuku ve yabancı hukuk dersleri verilmiştir. Ezher'den gelen elli öğrenciyle eğitime başlayan Medresetü'l-Elsün'ün günümüzün edebiyat ve hukuk fakültelerine karşılık geldiği düşünülmektedir.⁸⁸

Tahtâvî'nin Mısır'daki Batılılaşmaya dair faaliyetleri Mehmet Ali Paşa'nın torunu olan Hidiv I. Abbas'ın yönetime geçtiği 1848 yılında sekteye uğramıştır. Hidiv I. Abbas, Tahtâvî'yi Sudan'a sürgüne gönderirken tercüme okulunu da kapatmıştır.⁸⁹ Yönetimin 1854'te Hidiv Said Paşa'ya geçmesiyle Tahtâvî, yeniden ülkesine dönmüş ve ülkedeki Batılılaşma faaliyetlerine kısmen de olsa kaldığı yerden devam etmiştir.⁹⁰ Hidiv İsmail döneminde ise Medresetü'l-Elsün'e yeniden canlılık kazandırılmıştır.⁹¹ İnişli çıkışlı da olsa faaliyetlerine devam eden Medresetü'l-Elsün, 1973 yılında Külliyyetü'l-Elsün adını alarak Aynu's-Şems Üniversitesi'ne bağlı olan bir fakülteye dönüştürülmüştür.⁹²

Şeyh Attâr ve ıslahatları destekleyen bazı Ezher hocaları, tercüme edilen eserleri, büyük bir hayranlıkla takip ederken çoğu Ezherli ise tepkiyle karşılaşmıştır.⁹³ Ezherli hocalar, dünyevî ilimleri beyhude görmesi sebebiyle bu ilimlere dair eserleri de

⁸⁵ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 358.

⁸⁶ Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'lim fi asri Muhammed Ali*, 30-31, 33; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 4-18; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 39.

⁸⁷ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebîyyi'l-hadîs fi Mısır*, 50, 62; Ayrıca bk. Arzu Meral, "Kahire'den Avrupa'ya Açılan Kapı: Medresetü'l-Elsün (Diller Okulu, 1835)" 37/37 (2011), 77.

⁸⁸ Râfiû, *Asru Muhammed Ali*, 440 Bugün Mısır'daki edebiyat fakültelerinde İslam hukuku ve araştırmalara dair bölümlerin olması da bu çizginin devamı olarak görülebilir.

⁸⁹ Cemâleddin eş-Şeyyâl, *Rifâa et-Tahtâvî za'imü'n-nehdâti'l-fikriyyeti fi asri Muhammed Ali* (Windsor: Hindawi, 2020), 47-53; Emîn, *Züamâ'ü'l-islâh fi'l-asri'l-hadîs*, 190.

⁹⁰ Şeyyâl, *Rifâa et-Tahtâvî*, 47-53.

⁹¹ Corcî b. Habîb Zeydân, *Târîhu Mısre'l-hadîs* (Windsor: Hindawi, 2019), 646.

⁹² "Neş'etü külliyyetü'l-Elsün", Ayn Şem Üniversitesi, <https://alsun.asu.edu.eg/ar/page/1> (18 Mayıs 2020).

⁹³ Şeyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye bi-Mısır fi asri Muhammed Ali*, 297.

faydasız ve zararlı eserler olarak değerlendirmiştir. Mehmet Ali Paşa'nın kurduğu tıp okulunda kimya dersleri veren A. Peron (1805-1876), Ezher hocalarıyla olan bir görüşmesinde kimya dersinin önemini anlatırken bir Ezher hocasının “Bu dünya ilimlerinin Allah korkusu için faydası nedir? İnsan için gerekli olan sadece budur.” diyerek tepki göstermesi, bu dönemde Ezher hocalarının şer‘î ilimler dışındaki ilimlere yaklaşımını ortaya koyması açısından önemlidir.⁹⁴

2.2.3. Müslüman ve Arap Aydınların Mısır’a Gelişi

Lübnan ve Suriye başta olmak üzere özellikle Batı’yla teması olan aydınların Mısır’a gelişi de ülkedeki Batılılaşma faaliyetlerine ciddi düzeyde katkısı olmuştur. Mısır’a yerleşen Müslüman ve Arap aydınların yayımladığı gazete, dergi ve kitaplar, Mısır toplumunun yeni fikirlerle tanışmasında, Müslümanların günlük hayatının Batı kültürüyle kuşatılmasında önemli rol oynamıştır.⁹⁵

Lübnan ve Şam’da artan baskı ile Lübnan’da Dürzîlerle Hristiyanlar arasında patlak veren iç savaşın şiddetlenmesi, bu iki ülkedeki Hristiyan aydınların Mısır’a gidişlerini artırmıştır. Suriyeli Hristiyan aydınların, Avrupa ile olan bağlantıları, Mısır’ın Batılılaşma çalışmalarını durdurduğu Hidiv I. Abbas döneminde dahi devam etmiştir.⁹⁶ Fransızca’yı bilen Suriyeliler, Hristiyan oldukları için Müslümanlara kıyasla daha erken bir tarihte Fransız okulları ve Avrupa medeniyetine katılmışlardır. Bunun farkında olan Hidiv İsmail Paşa, ülkesinde uygulayacağı Batılılaşma faaliyetleri için Fransızca ve Arapça bilen kişilere olan ihtiyacını, Suriyelilerden karşılamıştır.⁹⁷ Mısırlılara nispetle Avrupa ile daha erken bir dönemde temasa geçen Suriyelilerin Mısır’daki Batılılaşma çalışmalarına olan katkısı, Napolyon dönemiyle başlamıştır. Napolyon’un Mısır’da kurduğu hükümet üyelerinden ikisi Suriyeli Yusuf Ferhât ve Mihâil Kahîl’dir. Cebrâîl et-Tavîl, Yakûb b. Yusuf, Nikola et-Türk ve Yusuf Massabki Mısır’daki tercüme çalışmalarına katılan Suriyelilerden bazılarıdır.⁹⁸

1890’da Lübnan’dan Mısır’a gelen aydınların en önemlisi Corcî Zeydân’dır (1861-1914). Osmanlı’nın içinde bulunduğu şartları dikkate alan Zeydân’a göre bu

⁹⁴ Şeyyâl, *Târîhu’t-terceme ve’l-hareketi’s-sekâfiyye bi-Mısır fî asri Muhammed Ali*, 298.

⁹⁵ Wang, “Azharists, modernists and orientlists”, 130, 132-133; Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 358; Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 24.

⁹⁶ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 56; Er, *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*, 23-24.

⁹⁷ Hüseyin, *el-İtticâhâtü’l-vataniyye fî’l-edebi’l-muâsir*, c. 1/221-222.

⁹⁸ Şeyyâl, *Târîhu’t-terceme fî Mısır fî ahdi’l-hamleti’l-Feransiyye*, 51-61.

dönemde Mısır, önemli bir sığınaktır.⁹⁹ Zeydân'ın da katıldığı Lewis olayı,¹⁰⁰ Mısırlı, Suriyeli ve Lübnanlı entelektüellerin birbirine yakınlaşmasını sağlamıştır. II. Abdülhamid tarafından ilan edilen basın kanunuyla Lübnanlı gazeteci kardeşler Beşâre Tekla (1852-1901) ve Selim Tekla (1895-1945), 1875'te Mısır'a göç ederek Mısır'ın en büyük gazetesi *el-Ehrâm*'ı kurmuştur. Yakub Sarrûf (1852-1927) da *el-Muktetaf* gazetesini Mısır'a taşımış ve Mısır'da kültürel açıdan etkili olan *el-Hilâl* isimli dergiyi çıkarmaya başlamıştır.¹⁰¹ Lübnan'dan Mısır'a giden aydınlardan birisi de Şiblî eş-Şümeyyil'dir (ö.1917). Şümeyyil, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Fransa'da tıp eğitimi almıştır. Akabinde 1909 yılında Mısır'a gelerek ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır. Şümeyyil'in Batı uygarlığını takip etmede, Tahtâvî'den daha da ileriye gittiği bilinmektedir.¹⁰²

Lübnan, Suriye ve diğer İslam ülkelerinden Mısır'a gelen aydınlar, yayın hayatında etkili olmuşlardır. 19. yüzyılda Efgânî'nin öğrencilerinden James Sanua adıyla meşhur Yakup b. Rifail Sannu, Selim en-Nekkâş ve Edîb İshak gibi aydınlar da Efgânî'nin teşvikiyle dergi ve gazete hayatına atılmışlardır.¹⁰³ Fransa'nın işgalinden sonra Mısır'ın tanıştığı matbaa, gazete ve dergiler de Batılılaşmanın hızlı bir şekilde yayılmasına neden olmuştur.¹⁰⁴ Mısır'da gerek yerel hükümetin gerekse misyonerlerin kurdukları okullardan mezun olanlar da gazete ve dergi aracılığıyla modern dünyayla uyum için İslam düşüncesinin güncellenmesine dair görüşler yaymışlardır. İslam hukukunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiği fikri, bu görüşlerin başında gelmiştir.¹⁰⁵ Mısır'da yayımlanan gazetelerde köşe yazarları, İslam'da reform düşüncesini işlemek suretiyle topluma bu yönde bir şekil verilmesinde etkili olmuşlardır.¹⁰⁶

⁹⁹ Zeydân, *Târîhu Mısre 'l-hadîs*, 777.

¹⁰⁰ Suriye Protestan Koleji'nde görev yapan Kimya ve Jeoloji Profesörü Dr. Edwin Lewis'in Darwin'in evrim teorisini destekleyen görüşleri üzerine başlayan olaylar. Bk. Wang, "Azharists, modernists and orientalist", 131.

¹⁰¹ Wang, "Azharists, modernists and orientalist", 132.

¹⁰² İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 61-71.

¹⁰³ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 56, 101; Abdülhamid, *Cemaleddin Afgani*, 108.

¹⁰⁴ Wang, "Azharists, modernists and orientalist", 127.

¹⁰⁵ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 314.

¹⁰⁶ Er, *Modern Mısır Romanı-I* (1914-1944), 26.

2.2.3.1. Efgânî ve Mısır'daki Islahat Mücadelesi

Mısırlı olmayıp da Mısır'daki değişim sürecine etki eden en önemli kişi, şüphesiz ki Efgânî'dir. Efgânî'nin birçok ülkeyi dolaştıktan sonra düşüncelerini yaymak için Mısır'ı kendisine merkez seçmesinde, Mısır'ın mezhebî ihtilaflar ve çatışmalardan uzak olması ile kendi perspektifini sahiplenecek güce sahip olduğuna dair inancının etkili olduğu düşünülmektedir.¹⁰⁷ Mısır'ın İslam dünyasında büyük rol oynayabilecek kabiliyete sahip olduğunu düşünen Efgânî, İngiltere'nin mezkûr rolü etkisizleştirmek için Mısır'ı işgal ettiğini düşünmektedir.¹⁰⁸

1870'te siyasi görüşleri sebebiyle İngilizler tarafından Hindistan'dan sürgün edilen Efgânî, 1871'de Mısır'a gitmiştir. Efgânî'nin Mısır'a gelişi, fikrî ve kültürel düzeyde bir canlılığı da beraberinde getirmiştir. Burada izhar ve tefsir dersi verdiği Suriyeli öğrenciler vesilesiyle Abdüh'la tanışmıştır. Mısır'da kırk gün kaldıktan sonra İstanbul'a giden Efgânî, yaptığı ıslah çağrılarına karşı çıkan din adamlarının baskısı üzerine bir yılın ardından tekrar Mısır'a dönmüştür.¹⁰⁹

Mısır'a ikinci gidişinde ülke yönetimince oldukça sıcak karşılanan Efgânî, Ezher'deki öğrencilere ders vermesi için kendisine imkan sağlanmıştır. Efgânî'nin Mısır'da yaşadığı 1871-1879 yılları, siyasi ve fikrî kazanımlarının kabul görmesi açısından en verimli dönem olarak görülmüştür. Zira bu dönemde Efgânî, Abdüh başta olmak üzere birçok öğrenciyi yetiştirme imkanı bulmuştur.¹¹⁰ Hidiv İsmail Paşa'nın kendisine verdiği evi adeta medreseye çeviren Efgânî, tefsir, kelâm, fıkıh usulü, tasavvuf, mantık, felsefe ve astronomi dersleri okutarak öğrencilerini sadece o güne kadar Ezher'de okutulmayan İslâmî literatürle değil, Avrupalı filozof ve sosyologların eserleriyle de tanıştırmıştır. Efgânî bir yandan da dinde ictihad yapılması çağrısıyla adeta Ezher'e karşı ıslah yolunda cihad başlatmıştır. Ezher'de gördüğü sorunları ve çözüm yollarını yazdığı manifestosunu Ezher'in duvarlarına astırmıştır. Manifestosunda Ezher'deki ilmin yetersiz olduğunu ve öğrencilerinin de gaflet

¹⁰⁷ Enver el-Cündî, *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1983), 274-275.

¹⁰⁸ Abdulhamid, *Cemaleddin Afgani*, 27.

¹⁰⁹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 8/388-389; Abdülbâsit Muhammed Hasan, *Cemâlüddîn el-Efgânî ve eseruhu fî'l-âlemi'l-İslâmî el-hadis*. (Mektebetü Vehbe, 1982), 303 s./155-156; Zeydân, *Târîhu Misre'l-hadîs*, 647.

¹¹⁰ Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerîf*, c. 2/21, 190-191, 255-256, 311.; İmâre, *Şahsiyyât lehe târîh*, 121; Ahmed Teymur Paşa, *A'lâmü'l-fikri'l-İslâmî fî'l-'asri'l-hadîs* (Windsor: Hindawi, 1997), 63-64.

içerisinde olduklarını anlatmıştır. Abduh ve derslerine katılan diğer öğrencilerden oluşan grupla ıslahatları gerçekleştirecek ekibini oluşturmuştur. Bu öğrencilerin gazetede yazı yazacak yeterliliğe gelmeleri için edebiyat kitaplarını mütalaa ettirmiştir. Emîn'e göre Efgânî'nin verdiği felsefe dersleri, devrim ruhunu örtmek için sadece bir araç olarak kullanılmıştır. Efgânî'nin ıslah çabaları, Hidiv İsmail Paşa'nın iktidardan azledildiği 1879'a kadar devam etmiştir.¹¹¹

Efgânî'nin Ezher'deki dersleri Ezher ulemâsı tarafından ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır.¹¹² Hatta Faslı Ezher hocalarından Muhammed İlîş (1802-1882), Efgânî ve öğrencilerine Ezher'in avlusunda bastonuyla şiddet uygulamış, bunun üzerine Efgânî, gündüz evinde gece de Matatya kahvehanesinde derslere devam etmiştir. Ahmed Emîn'e göre bu dersler, Mısır'daki ilmî canlanmanın gerçekleşmesinde önemli rol oynamış, İslâmî düşünceye yeni bir soluk getirmiştir.¹¹³

Siyasi yaklaşımıyla İngilizlerin, dinî bakış açısıyla da Ezher'in tepkisini çeken Efgânî, 1879'da ülkeden çıkarılmıştır.¹¹⁴ Ezher ulemâsının Efgânî'ye karşı olumsuz kanaatlerinin oluşmasında başta Efgânî'nin din algısı olmak üzere bazı hadislerle yönelik tenkitlerinin olduğu söylenebilir. Ezher hocalarından Muhammed el-Cenbîhî'ye (1842-1927) göre Efgânî, kudsî hadislerle karşıdır. Efgânî'nin reddettiği kudsî hadislerden birisi de “Gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim, mahlukatı yarattım, beni bildiler.” rivayetidir. Bu tartışmadan sonra Efgânî ile Cenbîhî arasındaki irtibat kesintiye uğramıştır.¹¹⁵

Diğer alanlarda olduğu gibi dinî alanda da ıslahın kaçınılmaz olduğunu düşünen Efgânî, İslam dünyasının gerileme ve zayıflamasını Müslümanların dinlerini yanlış anlayıp doğru yoldan sapmaları ve İslam'ın mizacına aykırı olan bid'at ve hurafe

¹¹¹ Saîdî, *Târihu'l-ıslâh fî'l-Ezher*, 33-34; İnan, *Târihü'l-câmi'l-Ezher fî'l-asri'l-Fâtımî*, 147-148; Dietrich Jung, “Islamic Reform and the Global Public Sphere”, *The Middle East and Globalization*, ed. Stephan Stetter (Newyork: Palgrave Macmillan, 2012), 154. Efgânî'nin öğrencileri sadece Müslümanlarla sınırlı olmayıp bir Yahudi olan Yakup Sannu ve bir Hristiyan olan Şibli Şumeyyil de takipçileri arasında bulunmuştur. 1873-1874 kışını Kahire'de geçiren Goldziher de Efgânî'nin verdiği derslere katılmıştır. Bk. İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 101; Jung, “Islamic Reform and the Global Public Sphere”, 154.

¹¹² Mustafa, *Târihü Mısri'l-hadîs*, 213.

¹¹³ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 55-56.

¹¹⁴ Emîn, “Cemâleddin Afgânî”, 4/282.

¹¹⁵ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 84; Muhammed el-Cenbîhî, *Belaya bûzâ* (Kahire, ts.), 119; İlgili rivayet için bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî (Mektebetü'l-Kudsî, 1351), c. 2/132.

boyasıyla boyanmalarına bağlamıştır. Müslümanların kalkınma ve güçlenmesinin yolunun da dinî doğru anlama ve uygulamadan geçtiğini savunmuştur.¹¹⁶ Avrupa’da yaşanan değişim ile İslam dünyası arasında önemli benzerlikler olduğunu savunan Efgânî’ye göre Avrupa uygarlaşmasının sebebi, Avrupa’daki din adamları arasında taklide karşı çıkan, dinî algıyı sorgulayan kişilerin çıkmasıdır. O, Avrupa’daki sorunun bir benzerinin de İslam dünyasında bulunduğunu düşünmektedir. Efgânî, Müslümanların din adamlarını Allah ile kendileri arasında aracı kıldıkları için asırlar boyu sefalet ve cehalet içerisinde yaşadıklarını söylemiştir. Bu düzen, İslam dinini esas alıp taklide karşı çıkan, müceddidler eliyle çözüme kavuşmuştur.¹¹⁷ Efgânî’nin açıkça ifade etmese de Avrupa’daki değişime bakışı, İslam’ın bir Martin Luther’e (1483-1546) muhtaç olduğu, Luther’in oynadığı rolün bir benzerinin de kendisi tarafından İslam dünyasında oynamaya talip olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁸ “Müslümanların uyanışı, Müslümanlar arasında dinin yenileştirilmesi için bir hareket olmalıdır.” şeklindeki sözleri, Efgânî’nin fikriyatını yansıtmaları açısından önemlidir.¹¹⁹

Efgânî, fikirleriyle Mısır’daki siyasi ve sosyal hayatı canlandırırken temel ilkelerini ve çerçevesini belirlediği dini ıslah projesi, eğitim ağırlıklı yaklaşımıyla Abduh ve öğrencileri tarafından sürdürülmüştür.

2.2.4. Batılılaşma Sürecinde Eğitim Kurumları

Her eğitim sistemi bir canlı gibi ruh ve akla sahiptir. Bu ruh ve akıl, eğitim sistemini belirleyen kişilerin dinî düşüncesi, hayata bakışı, eğitimdeki amaç ve hedeflerine göre şekillenmektedir. Bu iki unsur, belirli bir akîdesi ve kendine özgü felsefesi olan, mazisinden kopmayan ve Hz. Peygamber’i model insan olarak kabul eden İslam’ın sunduğu eğitim sisteminde kendisini net bir şekilde hissettirmektedir. Benzeri durum Batı’daki eğitim sistemi için de geçerli olup, eğitimdeki çıktılar sistemi belirleyenlerin dünya görüşüne göre şekillenmektedir.¹²⁰

¹¹⁶ Reşid Rızâ, *Târîhu ’l-üstâzi ’l-imâm*, c. 1/82-83; Cündî, *el-Âlemü ’l-İslâmî ve ’l-isti ’mârü ’s-siyâsî ve ’l-ictimâî ve ’s-sekâfî*, 274, 278; Emîn, “Cemâleddin Afgânî”, c. 4, c. 4/284; Abdulhamid, *Cemaleddin Afgani*, 37-45.

¹¹⁷ Cemâlüddîn el-Efgânî, *Risâletü ’r-red ’ale’d-dehriyyîn* (Beyrut: Dârü’l-Maârif el-Hikmiyye, ts.), 138-139.

¹¹⁸ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 141; Ayrıca bk. Mazharuddin Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Göksel Korkmaz - Murat Fırat (İstanbul: Dergah, 1990), 13-16.

¹¹⁹ Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 13.

¹²⁰ Nedvî, *Nahve ’t-terbiyeti ’l-İslâmiyyeti ’l-hurre fi ’l-hükûmat ve ’l-biladi ’l-İslâmiyye*, 26-28.

Batılılaşma yanlıları, 19. yüzyılda küttâbla başlayıp Ezher’le devam eden Mısır’daki eğitim sisteminin parlak bir halde olmadığını düşünmektedir. Merkezinde dil ve din öğretimi olan eğitim, Kahire ve bazı büyük şehirlerde verilmektedir. Temel düzey eğitimin verildiği küttâbda okuma yazma ve basit düzeyde matematik eğitimin yanı sıra hafızlık eğitimi verilmektedir. Astronomi gibi dinî ilmin dışındaki bilimsel çalışmalar dinî bilginin ihtiyacı ölçüsünde işlenmektedir. Eğitim verilen yer çoğu zaman bir dükkan, depo ya da mescidin yanındaki karanlık bir oda olduğu için esasında eğitime elverişli değildir. Ahmed Emîn’e göre dersi veren öğretmenin Kur’an’ı ezbere bilmesi yeterli görülen okullarda öğrenciler, anlamadan da olsa Kur’an’ı ezberlemek zorundadır. Aksi halde sözlü ve fiziki şiddete maruz kalabilmektedir.¹²¹

Mısır’ın Batılılaşmasında ekonomik, askeri, sosyal, siyasal ve kültürel başta olmak üzere birçok farklı alanda çalışmalar yapılmış olsa da her birinin kesiştiği nokta eğitim olmuştur. Nitekim Mehmet Ali Paşa, kalkınma ve gücün devamı için eğitimde reformların yapılmasını zorunlu görerek bu alana özel ilgi göstermiştir. Mehmet Ali Paşa döneminde açılan yeni okullarda İslam kültür ve birikiminin bir kenara bırakılıp Batılı değerler merkeze alınmıştır. Böylece bu yeni eğitim kurumlarında yetişen memur, subay, doktor ve mühendislerden oluşan yeni sınıf, meselelere Batı perspektifiyle bakmayı tercih etmiştir. Hayata bakışı ve kültür anlayışı farklı olan bu yeni nesil, Batı tarafından da ilgi ve takdirle karşılanmıştır. Nitekim oryantalistler açısından bakılınca da mezkûr okullarda görev yapan öğretmen, öğrenci ve mezunlar, ülkede yeni bir fikrî güç oluşturabilecektir. Kahire’deki tıp okulunda kimya dersleri veren Peron, öğrencilerin kazandıkları güven ve ilimle eski kitaplara ve alimlerin görüşlerine karşı koyabileceklerini, alimlerin inançlarını geçersiz kılıp eski okulların metotlarını yok edebileceklerini söylemiştir.¹²²

¹²¹ Emîn, *Neş’etü’n-nakdi’l-edebiyi’l-hadîs fî Mısır*, 36-42; Emîn, *Züamâ’ü’l-islâh fî’l-asri’l-hadîs*, 192-194.

¹²² Mehmet Ali Paşa döneminde açılan okulların başında 1827’de kurulan ve yurt dışından getirilen hocalarla desteklenen tıp okulu yer almıştır. Bu okulda sadece Mısırlı öğrenciler değil Mehmet Ali Paşa ile iyi ilişki içerisinde bulunan Lübnan Emîri II. Beşîr eş-Şihâbî’nin gönderdiği Lübnanlı öğrenciler de eğitim almıştır. Bk. Emîn, *Neş’etü’n-nakdi’l-edebiyi’l-hadîs fî Mısır*, 49; Seyyid, *Mevsûatu a’lâmi’l-karni’t-tâsi’ ‘aşer fî’l-âlemeyni’l-Arabî ve’l-İslâmî*, 11; Şeyyâl, *Târîhu’t-terceme ve’l-hareketi’s-sekâfiyye bi-Mısır fî asri Muhammed Ali*, 300-301; Abdülkerîm, *Târîhu’t-ta’lîm fî asri Muhammed Ali*, 27; Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 355; Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 25; Emîn, *Züamâ’ü’l-islâh fî’l-asri’l-hadîs*, 192-194.

Mehmet Ali Paşa döneminde başlayan reformlara eş zamanlı olarak Batılı misyoner örgütlenmeler de Mısır'da eğitim alanında çalışmaya başlamıştır. Bu kapsamda Fransa, işgalin hemen ardından Mısır'da iki okul açmıştır.¹²³ 1863-1879 yılları arasında misyonerlik faaliyetinde bulunan yetmiş sekize yakın Fransız, Amerikan, İtalyan, Yunan ve Alman okulları kurulmuştur. Açılan bu okullarda planlama Batı'ya göre şekillenmiştir.¹²⁴ %52'si Mısırlı olan bu okullarda eğitim gören öğrenciler, ilerleyen süreçte Mısır'ın kültür ve eğitim hayatında söz sahibi olmuştur.¹²⁵ Mısır'da karma mahkemelerde görev yapacak avukatları yetiştirmek için açılan okullardan birisi de Fransız Hukuk Okulu'dur.¹²⁶ Mısır'daki yabancı okullarında okuyan öğrencilerin sayısı, İngiliz işgaliyle birlikte artış göstermiştir. 1875'te yabancı okullardaki 8961 öğrenciden 2 bini Mısırlı iken bu sayı 1887'de 22.764 öğrenciden 15.132'si Mısırlı olacak şekilde değişmiştir.¹²⁷ Bazı misyonerler, Avrupalıların Mısır'da okul ve fakülte açmasındaki temel hedefin coğrafya ve tarih gibi dersler aracılığıyla da olsa yeni nesli Hristiyanlaştırmak olduğunu söylemişlerdir. Zira onlara göre eğitim, bireyleri Hristiyanlaştırmak için en faydalı yoldur. Görünürde Mısırlı çocuklara verdikleri eğitimle geleceğin aydınlarını yetiştiren bu okullar, arka planda Müslüman çocukları Hristiyanlaştırmış ve Batı'ya hizmet eder hale getirmişlerdir. Nitekim Efgânî, Mısır'da bulunduğu günlerde bir gencin Hristiyan olmasına şahit olmuş, Abduh'la birlikte bu genci ikna ederek tekrardan İslam'a döndürmüştür.¹²⁸

Mısır'da Batılıların açtığı okulların birincil hedefinin, Mısırlıları Batı düşüncesine sahip modern bir şekilde yetiştirmek olduğu söylenebilir. Örneğin 1882'den sonra Mısır'a hükmeden İngiltere, Mısır'daki varlığını korumak için Ezher'e alternatif olarak açılan kurumları desteklemiş, İslam karşıtı yeni düşüncenin kökleşmesinde güçlü bir faktör olarak kendisini göstermiştir.¹²⁹ Bu amaçla Victoria Koleji'ni açan Cromer'e göre Batı ile Müslümanlar arasında din, ahlak, gelenek ve göreneklere dayalı büyük ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflar, Batı'ya yakın önder ve lider şahısların yetiştirilmesiyle yok edilecektir. Cromer, 1936'da kolej mezunları

¹²³ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*, 42.

¹²⁴ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 41.

¹²⁵ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 41.

¹²⁶ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 356.

¹²⁷ Er, *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*, 30.

¹²⁸ Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, c. 10/139-141.

¹²⁹ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkifü'l-İslâm minhum*, 72.

ve öğrencilerine hitaben yaptığı konuşmasında, kolejde eğitim alan öğrencilerin İngiliz şuuruyla yetişeceklerini söylemiştir.¹³⁰ Bu bakış açısıyla Cromer, misyonerlik faaliyetleri için Mısır'a gelen Douglas Dunlop'u eğitim müsteşarı olarak görevlendirmiştir.¹³¹ Dunlop, Batı adına Mısır'daki eğitim sistemindeki İslâmî izleri silmek ve yerine laik sistemi hakim kılmak için çalışmıştır.¹³²

Batılılaşma faaliyetleri kapsamında eğitim alanında yeni bir yapılanma sürecine giren Mısır'da öncelik, eğitim sisteminin merkezinde yer alan Ezher'in ıslahatlarla dönüştürülmesine verilmiştir. Mısır'daki eğitim sisteminin arka planının tamamen dinî eğilimli olması eğitimde yapılacak her değişimin Mısırlılardaki din algısına müdahale olarak değerlendirilmiştir. Dönüşüm sağlanamayınca alternatif olarak kurulan yüksek eğitim kurumlarıyla bu sürecin başarıya ulaştırılması hedeflenmiştir. Ezher'e alternatif olarak kurulan kurumların başında Dârü'l-Ulûm, Medresetü'l-Kazâi'i-Şer'î ve Kahire Üniversitesi gelmiştir.

Takip eden başlıkta Batılılaşma çalışmaları kapsamında 19. yüzyılın ikinci çeyreği itibariyle Ezher'i değiştirmek için başlatılan ıslah çalışmaları ve bu çalışmalar karşısında Ezher'in tutumu ele alınacaktır.

2.2.4.1. Ezher Üniversitesi

İslam toplumlarında camiler, sadece ibadet mekanı olarak kullanılmamış, siyasi ve toplumsal meselelerin halka duyurulduğu yerler olmasının yanı sıra tefsir, fıkıh ve hadis gibi dinî ilimler üzerine derslerin de yapıldığı ilim merkezleri olmuştur. Fâtımîler tarafından, Şîî propagandası ve yeni dinî devletin egemenlik sembolü olarak 973 yılında inşa edilen Ezher Camii, 988'de Fâtımî veziri İbn Killis'in (ö. 380/991) emriyle dinî ve aklî ilimlerin okutulduğu medreseye dönüştürülmüştür. Bundan kısa bir süre sonra da İslam dünyasının farklı bölgelerinden öğrenciler, akın akın Ezher'e gelmeye başlamıştır.¹³³ Ezher'in İslam dünyasındaki önemi, Moğolların 1258'de Bağdat'ta Abbâsî hilafetine son vermesiyle Memlûkler'in, Aynicâlût savaşında Moğolları yenerek Mısır ve Suriye'deki mevkisini güçlendirmesiyle artış göstermiştir.

¹³⁰ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 45-46.

¹³¹ Emîn, *Feyzü'l-hâtur*, c. 10/140.

¹³² Muhammed Seyyid el-Cüleyned, *el-İstişrâk ve't-Tebşîr* (Kahire: Dârü Kubâ, ts.), 124; Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 71.

¹³³ Behî, *el-Ezher târîhuhû ve tetavvürüh*, 14-17; Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'lim fi asri Muhammed Ali*, 7; İnan, *Târîhü'l-câmii'l-Ezher fi'l-asri'l-Fâtımî*, 19.

Bağdat'taki medreselerin işlevsiz hale gelmesinden sonra Mısır, İslam dünyasındaki ilmî seviyenin yükselmesinde önemli rol oynamıştır. Bu tarihten sonra çok sayıda alim, Mısır'ı kendisine merkez edinmiştir. Şehâvî (ö. 902/1497), Süyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) Mısır'da yaşayan alimlerden sadece bazılarıdır.¹³⁴

Mısırlı tarihçilere göre Ezher'deki bu parlak dönem 16. yüzyıl itibariyle gerilemeye başlamış, Mısır'ın geneline hakim olan donukluk, durgunluk, geri kalmışlık ve bitkinlik halinden Ezher de nasibini almıştır. Birkaç alim dışında Ezher'deki ulemânın ilmî seviyesi, öze inmeyen sadece kabukla sınırlı, ümmeti kalkındırmaktan aciz, sesleri Ezher'in duvarlarını aşmayan ve kendi dünyalarında yaşayanlar olarak nitelenmiştir.¹³⁵ İlmi çalışmalar nakil, şerh, haşiye, ta'lik ve lafzî tahkiklerden öteye geçmemiş, ilmî kalkınmaya öncülük etmekten yoksun kalmıştır.¹³⁶ Avrupa'nın reform ve rönesans olarak adlandırılan uyanış sürecine girdiği dönemde Ezher, donuk yapısında bir değişikliğe gitmemiştir.¹³⁷ Abdülmüteâl es-Saîdî¹³⁸ (1894-1966), Ezher'deki mevcut durumu: “Müslümanlar, Ashâb-ı Kehf gibi uykuya dalmışlar. Bilimdeki eksikliklerinin farkında olmayıp eğitimde de geri kalmışlıklarının idrakinden yoksundurlar. Bu ihmalin nelere mâl olacağını ve ülkelerinde neyi zayi edeceğini takdir edememişlerdir.” şeklinde yorumlamıştır.¹³⁹

Ezher'in 19. yüzyılda geldiği nokta, 1748'de Mısır'a vali olarak gönderilen Ahmed Paşa ile Ezher şeyhi Abdullah eş-Şebrâvî (ö. 1171/1758) arasında geçen diyalogda daha net görülmektedir. Ahmed Paşa'nın “Size ‘matematiği’ sordum, ‘bilmiyorum’ dediniz. İstanbul'da Mısır'ın ilim ve fazilet şehri olduğunu duyardık. Bundan dolayı buraya gelmeyi sabırsızlıkla bekledim. Fakat buraya geldiğimde karşılaştığım tablo, ‘Muaydî’yi dinlemen görmenden daha iyidir’ sözünde olduğu gibi

¹³⁴ Saîdî, *Târihu'l-islâh fi'l-Ezher*, 6.

¹³⁵ Saîdî, *Târihu'l-islâh fi'l-Ezher*, 8-9; Abdülkerîm, *Târihu't-ta'lim fi asri Muhammed Ali*, 8; İnan, *Târihu'l-câmi'i'l-Ezher fi'l-asri'l-Fâtîmî*, 144.

¹³⁶ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadis fi Mısır*, 36, 42.

¹³⁷ Abdülkerîm, *Târihu't-ta'lim fi asri Muhammed Ali*, 5.

¹³⁸ Abdülmüteâl es-Saîdî, kefrü's-şeyh'de dünyaya geldi. Ezher'in Tanta'daki okulu el-Ma'hedü'l-Ahmedî'den 1918'de mezun olduktan sonra aynı okula hoca olarak görevlendirildi. 1923'te yayınladığı *Nakdü nizâmi't-ta'limi'l-hadîss li'l-Ezher* adlı eserinde Ezher'deki eğitim metodunu eleştirmiş, Ezher'de ıslah çağrısında bulunmuştur. Ezher hocalarının tepkisini çeken eserinden dolayı soruşturma geçirdi. 1949'da Ezher'deki Arap Dili Fakültesi'nde hoca olarak görevlendirildi. bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 4/148; Saîdî, *Târihu'l-islâh fi'l-Ezher*, 90-99; Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatu a'lâmi'l-karni'l-işrîn fi âlemeyni'l-Arabî ve'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetu Hasen el-Asriyye, 2013), c. 1/561.

¹³⁹ Saîdî, *Târihu'l-islâh fi'l-Ezher*, 12.

oldu. İlmi tahsiliniz, fıkıh, mantık ve alet ilimlerinden ibaret. Maksadı terk etmişsiniz.” demiştir. Şeyh Şebrâvî ise matematik ilmini ihtiyaç ölçüsünde öğrendiklerini, bunun dışında bilgilerinin olmadığını söylemiştir.¹⁴⁰

Fransa işgali sonrasında Mısır’da başlayan Batılılaşma çalışmaları, birçok alanda etkisini gösterirken Ezher, kendi durumunu muhafaza etmeye devam etmiştir. Yöneticiler de Ezher’e müdahale etme yoluna başvurmamış, Hidiv İsmail dönemine kadar da bu durum devam etmiştir. Mehmet Ali Paşa, Ezher’deki hakim kültür ve eğitim anlayışının asrın ruhuna uygun olmayacağını düşündüğü için de Ezher’i ıslahatlar sürecine dahil etmemiş, modern okullar açmakla yetinmiş, buradaki hocaların, Avrupa’da eğitim görmesini sağlamıştır.¹⁴¹ Bunun nedeni olarak, Ezher’deki din adamlarının değişime sıcak bakmaması ve Ezher’deki ulemânın dinin hedef alındığını gerekçe göstererek halkı Mehmet Ali Paşa’ya karşı kışkırtma endişesi görülmektedir.¹⁴² Nebîh Abdürabbih’e göre Mehmet Ali Paşa, Ezher’in Fransa işgali döneminde halk hareketine öncülük etme rolünü dikkate alarak ülkede açtığı Batı tarzı okullar ve Ezher’in kaynaklarını kesmek suretiyle Ezher’i etkisizleştirmek istemiştir.¹⁴³

Mısır’da Batılı eğitim modelini hayata geçirmek isteyenlerin önündeki en büyük engel ilmî ağırlığı ve konumuyla Ezher olmuştur. Bundan hareketle Mısır’ı değiştirmek isteyen yabancı güçler ile Mısırlı aydınlar, Ezher’i değiştirmeyi öncelikleri arasına almışlardır. Böylece 19. yüzyılının ikinci yarısı itibarıyla Ezher’i değiştirme çabaları artış göstermiştir.¹⁴⁴

Mısır’daki hadise farklı yaklaşım sergileyenlerin karşısında duran Ezher’in tutumunun arkasında Ezher’deki hakim din algısının temel bir faktör olarak

¹⁴⁰ Saîdî, *Târîhu'l-ıslâh fi'l-Ezher*, 9-12; Ezher ulemasıyla ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bk. Akkad, *Abkariyyetü'l-ıslâh ve't-ta'lim Muhammed Abduh*, 42-44.

¹⁴¹ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebîyyi'l-hadîs fi Mısır*, 45-46; Saîdî, *Târîhu'l-ıslâh fi'l-Ezher*, 15; İnan, *Târîhu'l-câmîi'l-Ezher fi'l-asri'l-Fâtîmî*, 144, 147.

¹⁴² Saîdî, *Târîhu'l-ıslâh fi'l-Ezher*, 37; Ali Paşa Mübârek de benzeri endişeyle Ezher’i ıslah etmeye yönelmemiştir. Bk. Şiblî Nu'mânî, *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile'l-Kostantiniye ve Beyrut ve'l-Kuds ve'l-Kahire fi müstehelli'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, ed. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2011), 104.

¹⁴³ Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsır*, 30.

¹⁴⁴ Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne* (Taif: Mektebetü's-Sıddik, 1989), 112.

görülmektedir. Takip eden başlıkta hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımların arka planını yansıtmaya adanmış, Ezher'deki ıslahat tecrübesi detaylıca ele alınacaktır.

2.2.4.1.1. Ezher'i Değiştirme Girişimleri

19. yüzyıl itibarıyla Mısır, Ezher'in birtakım ıslahatlarla modern dünyaya ayak uyduracak seviyeye ulaşmasını isteyenlerle geleneksel duruşunu korumasını isteyenler arasında yaşanan mücadeleye sahne olmuştur. İlk aşamada Ezher'e yönelik eleştirilerin başında sadece dinî eğitimin verilmesi gelmiştir.¹⁴⁵ Ezher'de ıslahat yapılması gerektiği çağrıları, 19. yüzyılın ikinci çeyreği itibarıyla başlamıştır.¹⁴⁶ Tahtâvî'nin Fransa'ya gitmesine öncülük eden Şeyh Hasan el-Attâr, dünyanın ilerlediği bir dönemde Mısır'ın durağan halde durmasını eleştirmiş, Ezher başta olmak üzere ülkedeki bazı kurumların ıslaha tâbi tutulması gerektiğini belirtmiştir. Modern kalkınmanın öncüsü olarak kabul edilen Attâr'ın “Ülkenin durumu değişmeli, kendisinde olmayan irfanla yenilenmelidir.” sözleriyle Batı'ya işaret ettiği bilinmektedir.¹⁴⁷

Mısır'da Batılılaşma faaliyetlerinin Hidiv İsmail'le hız kazandığı dönemde Ezher'in ıslahına yönelik girişimde bulunan isimlerden bir diğeri Şeyh Mustafa el-Arûsî'dir (1799-1876). 1864'te Ezher şeyhliği görevine getirilen Arûsî, Ezher'i modern anlamda bir üniversite seviyesine yükseltmek için ders verecek hoca ve mezun öğrencilerin sınava tâbi tutulması kararını almış ama uygulayamadan 1870'te görevinden azledilmiştir.¹⁴⁸ Arûsî'den sonra Ezher şeyhliği görevine getirilen Muhammed Mehdî el-Abbâsî (1827-1897), 1872'de Ezher'den mezun olacak öğrenciler için on bir dersi kapsayan bir sınav yapılmasını, bunun sonucunda başarılı olanlara âlimiyye¹⁴⁹ diplomasının verilmesini kabul ettirmeyi başarmıştır. Ezher'de bu kanun çıkıncaya kadar klasik yönteme uygun olarak “icazet” verilmekteydi. Ancak Şeyh Abbâsî de bu ıslahatları Ürabî Paşa ile yaşadığı

¹⁴⁵ Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'lim fi asri Muhammed Ali*, 17.

¹⁴⁶ Wang, “Azharists, modernists and orientalist”, 128.

¹⁴⁷ Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *el-Ezher fi elfi âm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), c. 2/50.

¹⁴⁸ Saîdî, *Târîhu'l-ıslâh fi'l-Ezher*, 34; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, c. 3/879; Eşref Fevzî Salih - Saîd Abdurrahman, *Şuyûhu'l-Ezher* (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabîyye li'n-neşr ve't-tevzî', ts.), c. 2/56-57; Hafâcî, *el-Ezher fi elfi âm*, c. 2/38-42, 65-70.

¹⁴⁹ Âlimiyye diploması, Ezher'deki eğitim ve öğretimin kanunlaşması yolunda atılan adımlardan ilkidir. Ezher öğrencilerine verilen en yüksek diploma olarak bilinmektedir. Hidiv İsmâil Paşa döneminde 1873'te ilan edilmiştir. bk. Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'lim fi asri Muhammed Ali*, 13; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Âlimiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/2/464.

sorunlardan dolayı Hidiv Tevfik tarafından görevden alındığı için uygulayamamıştır.¹⁵⁰ Sınavı icra edecek komisyonun altı kişiden oluşması da arzulanan ıslahatın gerçekleşmemesinin bir diğer sebebi olarak görülmüştür. Çünkü Ezher’de okuyan binlerce öğrencinin sınava girebilmesi için uzun yıllar beklemesi gerekiyordu.¹⁵¹

2.2.4.1.2. Abduh ve Ezher’deki Islahat Mücadelesi

Mısır’daki dini eğitimde müfredat değişikliğine gidilmesi çağrısında bulunan Abduh da hocası Efgânî gibi dinî eğitime yön veren Ezher’e özel ilgi göstermiştir. Abduh’a göre Ezher, İslam ümmetinin kalbi olup ümmetin ve medeniyetin ihyası için ıslahı zorunludur.¹⁵² Abduh’un Ezher’de yapmayı planladığı ıslahat girişimi, kendisindeki önceki süreçte olduğu gibi güçlü bir dirençle karşılaştığı için başarılı olamasa da daha sonraki dönemlerde Ezher’de yapılan ıslahatların nüveleri kendi girişimlerine, öğrencisi olması dolayısıyla da Efgânî’ye dayandığı söylenebilir.¹⁵³

Abduh’un Ezher’le ilgili ıslah düşüncesi, Efgânî’yle birlikte ders yaptığı dönemde oluşmaya başlamıştır. Abduh’a göre ders aldığı dönemlerde Ezher, eğitim yöntemi ve bakış açısı yönüyle kriz içerisindedir. Anlama ve yorumlama yerine ezbere ve hocayı tekrarlamaya dayanan eğitim ile literatür sınırlılığı eleştirdiği noktalardır. Ona göre klasik eserlerin ezberlenmesine odaklanılan Ezher’deki eğitimi esasında öğrenciye bir şey katmamaktadır.¹⁵⁴ Ezher’in gerçek anlamda bir üniversiteye dönüşmesini arzulayan Abduh, burada İslam ve Mısır’a hizmet edecek hakimler, bilim insanları, doğru dinî bilgiyi edinip hurafe ve bid’atlara karşı mücadele edecek din adamlarının yetişmesini hedeflemiştir. Ezher’e modern ilimlerin dahil edilmesi çabasına ağırlık veren Abduh, işlediği tefsir ve hadis derslerinde İslam’ın Batı düşüncesi ve değerleriyle uyumlu olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Salih - Abdurrahman, *Şuyûhu’l-Ezher*, c. 2/60-63; İnan, *Târihü’l-câmi’l-Ezher fi’l-asri’l-Fâtımî*, 147-148.

¹⁵¹ Saîdî, *Târihu’l-ıslâh fi’l-Ezher*, 36-37.

¹⁵² Reşîd Rızâ, *Târihu’l-üstâzi’l-imâm*, c. 1/543; Behî, *el-Fikrû’l-İslâmiyyü’l-hadîs ve sılatühû bi’l-isti’mâri’l-ğarbî*, 157-158; Osman Emîn, *Râ’idü’l-fikri’l-Mısri: el-Îmâm Muhammed Abduh* (Kahire: el-Meclisü’l-a’lâ li’s-Sekâfe, 1996), 189.

¹⁵³ Hafâcî, *el-Ezher fi elfi âm*, c. 2/81; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 173-174.

¹⁵⁴ Jung, “Islamic Reform and the Global Public Sphere”, 153, 156; Yvonne Haddad, “Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform”, *Pioneers of Islamic revival*, ed. Ali Rahnama (New Jersey: Zed Books, 1994), 31.

¹⁵⁵ Hüseyin, *el-İtticâhâtü’l-vataniyye fi’l-edebi’l-muâsir*, c. 2/337.

Abduh, özellikle de Hidiv Tevfik Paşa döneminde girişimde bulunmuş olsa da Hidiv Tevfik Paşa'nın sözünde durmaması ve Ezher hocalarının karşı koymaları nedeniyle sadece ikincil derecedeki ıslahatları gerçekleştirebilmiştir.¹⁵⁶ Ezher'in hayattan kopuk olduğunu düşünen Abduh'un ıslah çabaları Ezher dışında kabul görürken Ezher'de ise şiddetli bir tepkiyle karşılık bulmuştur. Abduh, Ezher alimlerini taklide son verip ilk kaynak eserlere dönme, hayatı anlayıp, İslam'ı çağdaş bir yöntemle sunma çağrısında bulunurken Ezherliler Abduh'u dini ve imanı zayıf olmakla suçlamıştır.¹⁵⁷

Abduh'un din tasavvuruna vakıf olan Ezher ulemâsı, ıslahat girişimlerine de ciddi düzeyde muhalefet göstermişlerdir. Abduh'un Ezher'de karşısına çıkan isimlerin başında Şeyh Muhammed b. Hüseyin el-İnbâbî (1825-1896) gelmiştir. İnbâbî, Abduh'un Ezher'de İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini okutma önerisine, "şimdiye kadar Ezher'de okutulmamasını" gerekçe göstererek karşı çıkmıştır. Kendisine şer'î ilimlerin dışındaki ilimlerin de Ezher'de okutulup okutulmayacağını sorulması üzerine ihtiyaç duyulması ve akîdeye ters düşmemesi kaydını düşerek yanıt vermiştir. İnbâbî'ye göre Ezher, din ve dil eğitimiyle sınırlandırılmalıdır. Dinî ilimlerin dışındaki ilimlerin öğrenimi ise farz-ı kifâye olarak değerlendirilmelidir.¹⁵⁸ 1899 yılında Ezher şeyhliğine, tecdîd fikrine muhalefeti ve geleneğe bağlılığıyla bilinen Şeyh Selim el-Bişrî (1832-1916) getirilince Abduh'un ıslah projesi tamamen rafa kaldırılmış, ıslahatlar için kurulan komisyon da ilga edilmiştir. Bişrî, Ezher müfredatına konulan yeni derslerin Ezherli öğrencilere hiçbir katkısının olmadığını savunmuştur.¹⁵⁹

Ezher şeyhi Abdurrahmân eş-Şirbînî (ö. 1908) de Ezher'in misyonunun dinî eğitim olduğunu belirtmiş, Ezher'in modern bilim ve dünyevî işlerle bir alakasının olmadığını vurgulamıştır. Hidiv II. Abbas, Şirbînî'nin Ezher şeyhliğine atanması üzerine düzenlenen törende yaptığı konuşmasında, Ezher'in her şeyden önce dinî eğitim amacıyla kurulduğunu hatırlattıktan sonra öğrenci ve hocalarından sapkın inanç ve zararlı düşüncelerden uzak durmalarını istemiştir. Hidiv II. Abbas'ın ifade ettiği sapkın inanç ve zararlı düşüncelerle kastının Abduh'un dinî düşüncesi olduğu ifade

¹⁵⁶ Emîn, *Râ'idü'l-fikri'l-Mısri: el-İmâm Muhammed Abduh*, 189-190.

¹⁵⁷ Behî, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 158-159, 494-495; Ayrıca bk. Emîn, *Râ'idü'l-fikri'l-Mısri: el-İmâm Muhammed Abduh*, 189-193; Saîdî, *Târîhu'l-islâh fi'l-Ezher*, 64-67.

¹⁵⁸ Saîdî, *Târîhu'l-islâh fi'l-Ezher*, 41-43; Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, c. 1/426; Hafâcî, *el-Ezher fî elfiâm*, c. 2/79; Saîdî, *el-Müceddidûn*, 388-389.

¹⁵⁹ Emîn, *Râ'idü'l-fikri'l-Mısri: el-İmâm Muhammed Abduh*, 192-193; Saîdî, *Târîhu'l-islâh fi'l-Ezher*, 67.

edilebilir.¹⁶⁰ Bunlara ilave olarak Ezher hocalarından şeyh Muhammed el-Cenbîhî (1842-1927) ve Şeyh Yûsufî en-Nebhânî (1849-1932) başta olmak üzere Ezher'deki birçok hoca, ıslahatlara karşı durmuştur. Efgânî'de olduğu gibi Abduh'un girişimlerine karşı çıkılmasında da Abduh'un hadis ve sünnete karşı yaklaşımı başta olmak üzere din algısı etkili olmuştur.¹⁶¹

Abduh'la Ezher hocalarından Muhammed el-Buhayrî arasında Ezher Meclisi'nde geçen bir tartışma, Ezher ile Abduh arasındaki dini algı farklılığını gözler önüne sermek için yeterlidir. Abduh'un Ezher'deki eğitim sistemini eleştirmesi üzerine Buhayrî, "Biz, bize öğretileni öğretiyoruz." demiştir. Abduh'un "Beni endişelendiren de budur." şeklinde karşılık vermesi üzerine Buhayrî, ilimde geldiği seviyeyi Ezher'e borçlu olduğunu hatırlatmıştır. Buna karşı Abduh, şöyle yanıt vermiştir: "Eğer bahsettiğin ilimden nasibimi almışsam, muhakkak ki onu on yıl oturup Ezher'in pisliklerinden dimağımı temizledikten sonra elde etmişimdir. Şu ana kadar istediğim 'zihinsel' temizliği elde edemedim."¹⁶²

Döneme şahitlik edenlerden Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) Abduh'la ilgili değerlendirmesi de Ezher ulemâsının yaklaşımıyla örtüşmektedir. Abduh'un önerdiği ıslahatların Ezher'in dinî sabitelerini sarsmayı ve Ezherlileri dinsizliğe yakınlaştırmayı hedeflediğini düşünen Mustafa Sabri, Abduh'un Efgânî üzerinden masonluğu Ezher'e sokmaya çalıştığını ve Kasım Emîn'in¹⁶³ (1865-1908) peçe karşıtlığını teşvik ettiğini ileri sürmüştür. Sabri, İstanbul'da amacına ulaşamayan Efgânî'nin Mısır'daki alimlerin aklını çelerek Ezher'in kadim metodunu yıkmaya çalıştığını belirtmiştir.¹⁶⁴

Ezher'deki ıslah girişimi başarılı olmayan Abduh, Hidiv II. Abbas ile de ilişkileri bozulunca çareyi, Lord Cromer'e yakınlaşmakta bulmuştur. Süreç içerisinde Cromer,

¹⁶⁰ Akkad, *Abkariyyetü'l-ıslâh ve't-ta'lim Muhammed Abduh*, 190.

¹⁶¹ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 81, 89.

¹⁶² Muhammed İmâre, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1993), c. 3/194.

¹⁶³ Kahire'de dünyaya gelen Kasım Emîn, Kürt asıllı olup Mısır hükümetine ait okullarda eğitim almıştır. Emîn, kütâbda aldığı eğitimin ardından Batı tarzı eğitimin etkisinde kalan Mısırlılardan birisidir. Zeki ve yetenekli kişiliğiyle bilinen Emîn, yirmi yaşındayken hukuk alanında ihtisas yapmak için Fransa'ya gönderilmiştir. Emîn, Fransa'dan zihinsel dönüşüm yaşayarak ülkesine dönmüştür. Bk. Kutub, *Kadiyyetü'tahrîrî'l-mer'e*, 7; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, c. 2/649-650; Ching-Jen Wang, "Azharists, modernists and orientlists: the intellectual rivalry in Egypt from the late 19th century to the early 20th century", *Jurnal Hadhari* 10/1 (2018), 128.

¹⁶⁴ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 99-100.

Abduh'un Mısır'da gerçekleştirmek istediği ıslahatlarda en büyük destekçi olmuştur. Ona kadılık ve müsteşarlık görevi veren Cromer, Ezher'e müdahalesini kolaylaştırmak için de Mısır müftülüğü görevine getirilmesini desteklemiştir. Cromer'in Abduh'un ölümünden sonra gazeteye verdiği ilanda "Dinî ve siyasi konularda bize rehberlik eden bir adamı kaybettik. Öğrencilerinden, onun ölümüyle dirençlerini kaybetmemelerini umuyorum." sözleri, Abduh'a karşı yaklaşımı göstermesi yönüyle önemlidir.¹⁶⁵

Netice itibarıyla Abduh, Ezher'de hocalığa başladığı sırada ve özellikle de Efgânî'yle tanışıklığından sonra Ezher'de değişimin gerçekleşmesinde ısrarcı olmuştur. Hüseyin'e göre Abduh'un Ezher'i ıslah etme yönündeki çabaları Ezher'de en fazla çeyrek asırlık bir etki gösterebilmiş, sonrasında yine Abduh'un düşüncelerinin karşıtı bir zihniyet hakim olmuştur.¹⁶⁶ Ezher özelinde Abduh'un etkisi, Hüseyin'in de ifade ettiği üzere çeyrek asırlık bir etki bırakmış olsa da Mısır'ın geneli dikkate alındığında bugün dahi görülebilen etkiler bıraktığı söylenebilir. Dönemindeki Ezher hocaları Abduh hakkında tevhidi inkar ve küfür suçlamasında bulunurken yakın dönem Ezher ulemâsının, Abduh'un düşüncelerini eleştirmekle birlikte onun ismini açıktan hedef haline getirmedikleri görülmektedir. Ezher ulemâsı, hadislerle ilgili farklı duruşuna rağmen Abduh'a karşı yaklaşımına dikkat etmiştir. Bu durum Abduh'un geleneği bırakmadan geleneği yeniden üretmek suretiyle çağın sorunlarına yanıt verecek bir düşünce ortaya koyma çabası içerisinde olmasına bağlanabilir. Örneğin Muhammed Hüseyin Zehebî, Abduh'un olumlu ve olumsuz yönlerine işaret eden değerlendirmelerinin ardından "Bunlar, Üstat İmam'ın tefsirdeki çıkarımları, yol ve yöntemidir. Umarım bu açıklamalarla hakkın yanında yer almış, Şeyhi yapmadığı şeyle itham etmemişimdir."¹⁶⁷ sözleriyle Abduh'a karşı saygısını göstermiştir.

Abduh'un Ezher'i değiştirme düşüncesinin, sahip olduğu din ve sünnet tasavvuruna dayanması nedeniyle bu aşamada Abduh'un temel fikirlerine yer verilmesini yararlı bulmaktayız. Abduh, Ezher içerisinde tek başına tecdîd ve taklitten kurtulma çağrısında bulunmuş, araştırmalarında kendisinden önceki alimlerin görüşlerini tekrarlamak yerine kendi hür fikirlerine yer vermiştir. Aklî özgürlük ve

¹⁶⁵ Cenbîhî, *Belaya bûzâ*, 51-52, 54; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 85-87; Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 366; Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sîlatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 158.

¹⁶⁶ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), c. 2/408; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 80.

¹⁶⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/422.

eskiye muhalefet, Abduh'un metodunun en belirgin özellikleridir. Abduh'un düşünce yapısı dönemindeki ulemânın öfkesini üzerine çekmiştir.¹⁶⁸ Abduh'un temel tezleri arasında akla inanma, taklide son verme, ictihada başvurma, dinî nasları aklî yolla te'vîl etme, tevhid ilmi üzerindeki mezhepçiliği kaldırma, İslâmî usulleri akıl yoluyla tahlil etme, İslam ile asrın gerektirdikleri arasında uyum sağlama, hadiste tevâtür şartını koşma, itikada dair hadislerdeki imkansızları te'vîl etme ya da reddetme, Kur'an'ın emrini sahih sünnete önceleme yer almaktadır.¹⁶⁹

Abduh'un ıslah çizgisinin şekillenmesinde Efgânî'nin yanı sıra Derviş Hıdır,¹⁷⁰ Şeyh Hasan Tavîl ve Ebû Hamid el-Gazzâlî gibi şahsiyetlerin yanı sıra Batı'yla kurduğu temas da etkili olmuştur. Abduh'un Cromer'in yanı sıra Wilfrid Scawen Blunt'la (1840-1922) yakın temas kurduğu bilinmektedir.¹⁷¹ Fransa ve İsviçre'ye yaptığı seyahatler, onda Batı ve oryantalist düşüncenin etkili olduğunun delili olarak gösterilmektedir.¹⁷² Cromer, Abduh'un vefatından sonra yayımladığı yazısında Abduh'un İslam'a dair derin bilgisi ile aydınlıkçı özgür düşüncelerinden yararlanılması gerektiğini söylemiş, takipçilerinin Avrupa'nın her türlü destek ve teşvikini hak ettiğini ifade etmiştir.¹⁷³ Cromer'e göre Abduh'un programı, Batı'yla mücadeleyi değil işbirliğini, Batı medeniyetini Mısır'a uygulamayı kapsamaktadır.¹⁷⁴

İslam'ın geleneksel yorumunu bir kenara bırakan Abduh'un temel görüşlerinin oluşmasında akla verdiği önem ön plana çıkmıştır. Abduh, Kur'an'ı tefsir ederken bazı kelimelerin açıklanmasında tefsir kitaplarına bakmış bunun dışındaki hallerde kendi aklını kullanma yoluna başvurmuştur.¹⁷⁵ Muhammed Hüseyin Zehebî'ye göre Abduh, akla verdiği geniş özgürlüğün bir sonucu olarak Kur'an'daki bazı kavramları,

¹⁶⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/407.

¹⁶⁹ Esved, *el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*, 478-479.

¹⁷⁰ Abduh üzerinde etkili olan Derviş, Senûsiyye tarikatine mensup olup bid'atlere karşı mücadele vermiş ve İslam'ın aslına dönülmesi çağrısında bulunmuştur. Derviş ayrıca Ezher'deki "Öğrenilmesi gereken ilimlerin yanı sıra öğrenilmemesi gereken ilimler de var" yaklaşımına karşı mücadele etmiştir. Bk. Emîn, *Züamâ'ü'l-islâh fî'l-asri'l-hadîs*, 283-284, 290.

¹⁷¹ Hamed b. Sadık El-Cemal, *İtticâhâtü'l-fikri'l-İslâmi'l-muâsır fî Mısır: Fi'n-nisfi'l-evvel mine'l-karni'r-râbi' âşer el-hicrî* (Riyad, ts.), c. 1/282; Saad el-Hamid, *Eserü'l-müsteşrikîn 'alâ ebnâ'i'l-müslimîn*, ts., 63-64; Emîn, *Züamâ'ü'l-islâh fî'l-asri'l-hadîs*, 290; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 74-76.

¹⁷² Hamid, *Eserü'l-müsteşrikîn 'alâ ebnâ'i'l-müslimîn*, 63-64.

¹⁷³ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 74-75.

¹⁷⁴ Cromer, Abduh'un çizgisinin Mısır'da devam etmesini, Abduh'a yakın olan ve aynı zamanda Efgânî'nin öğrencilerinden Sa'd Zağlûl'u eğitim bakanı yapmak suretiyle devam ettirmeyi hedeflemiştir. Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 75.

¹⁷⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 1/14.

Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapların anlayışından farklı bir şekilde izah etmiştir. Yine bunun bir sonucu olarak Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inde geçen bazı hadislerin zayıf ya da uydurma olduğunu belirtmiştir. Muhammed Hüseyin Zehebî, Abduh ekolünün hadise yaklaşımını şöyle izah etmiştir: “Abduh ve ardından gelenlere göre Buhârî'nin tahrîc ettiği hadisler ile diğer müelliflerin tahrîc ettiği hadisler arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla sahih görmemek için bir mani yoktur. Bu hadisler, onların nazarında sahih dahi olsa zan ifade eder âhâddan öteye geçemez.”¹⁷⁶

Müslümanların yaşadığı çöküşte sahih olmayan ya da yanlış anlaşılan rivayetlerin etkili olduğunu düşünen Abduh, zayıf ve uydurma rivayetlere karşı mesafeli durmuştur. Aralarında İsrâiliyat'ın da bulunduğu bu tür rivayetlere ihtimam gösterilmemesinin sonucu olarak Kur'an'daki mübhem ve gaybî konularda, belirli bir görüş belirtilmeden mücmel olarak iman edilmesi gerektiği kanaati hakim olmuştur.¹⁷⁷

Abduh, Ezher'deki mezhebî görüşünü Kur'an ve hadisin önüne geçirenlere de “Dimağlarımızdaki inançları, Kur'an'a katmadan arz edersek hidayet ya da dalâlet üzerinde olduğumuz açığa çıkar... Kur'an'ın esas alınıp, görüş ve mezheplerin Kur'an'a göre değerlendirilmesini istiyorum. Mezheplerin esas alınıp, Kur'an'ın ona göre değerlendirilmesini istemiyorum.” sözleriyle karşı çıkmıştır.¹⁷⁸ Muhammed Hüseyin Zehebî'ye göre Buhârî'deki hadislerle karşı bu yaklaşım, Kur'an'ın beyanı olarak görülen sünnetin büyük bir kısmını yok etmek anlamına gelmektedir. Abduh'un hadislerle karşı bu katı tutumu bir iki hadisle sınırlı olmayıp çok sayıda hadisi içermektedir.¹⁷⁹

1903'te Mısır'da giderek Abduh'un derslerine katılan Cemâleddin el-Kâsimî'nin (1866-1914) halka okutabileceği bir kitap tavsiyesi sorması üzerine “Asılsız haber ve kıssalardan arındırıldıktan sonra *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i okutabilirsin.” tavsiyesi de Abduh'un rivayetler karşısındaki yaklaşımını göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/402-403.

¹⁷⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/401-402; Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, c. 2/459.

¹⁷⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 1/71.

¹⁷⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/422.

¹⁸⁰ Mahmud Mehdî el-İstanbulî, *Şeyhü's-Şâm Cemâlüddîn el-Kâsimî* (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 51-52; Kâsimî el-Zâfir, *Cemâleddîn el-Kâsimî ve asruhu* (Dımaşk, 1965), 157.

Abduh, savunduğu bu ve benzeri düşünceler nedeniyle Mısır'da dinsizlik, küfür ve zındıklıkla itham edilmiştir.¹⁸¹ Efgânî'de olduğu gibi Abduh da kimilerine göre İslam düşüncesi müceddidi iken kimisine göre ise çağrısı ve ıslah girişiminden şüphe edilen, Mısır ve İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Batılılaşma akımının dayanağı olarak kabul edilmektedir.¹⁸²

Juynboll'a göre Abduh, şöhretini hadislerle ilgili değerlendirmeleriyle kazanmış olsa da bu değerlendirmelerini tesadüfen yapmıştır. Hadisleri tarihsel olarak güvenilir bulmayan Abduh'un hadislerle ilgili düşüncesini geliştiren ve yoğun tartışmaların yaşanmasına yol açanlar, onun öğrencileri ve takipçileri olmuştur.¹⁸³ Abduh'un Ezher'de gerçekleştirmek istediği uzun vadeli ıslah projesi belli noktalarda başarılı olurken, *el-Menâr* dergisiyle birlikte İslam dünyasının en ücra köşesine kadar ulaşmıştır.¹⁸⁴

Abduh sonrası dönemde Ezher şeyhliği görevine, Abduh'a yakınlığıyla bilinen isimlerin getirilmesi, Ezher'in değişimini arzulayanlar açısından umutlu bir gelişme olarak görülmüştür. Abduh'un öğrencilerinden olup, Ezher'deki ıslah girişimine destek çıkanlardan birisi de Şeyh Mustafa el-Merâğî'dir (1881-1945).¹⁸⁵ 1904'te Abduh'un elinden âlimiyye diplomasını alan Merâğî, Abduh'un birçok öğrencisi gibi Ezher çatısı altında çalışmaya devam etmediği için ıslah düşüncesini koruduğu düşünülmektedir. Merâğî, Kur'an ve hadis derslerinin yeni bir bakış açısıyla verilmesi, tefsirin faydasız bir ilim olduğu izlenimi bırakmasından sakınılması, fıkıhın mezhebî taassuptan arındırılması, akaidin her türlü bid'atten uzaklaştırılması gerektiğini savunmuştur. Merâğî'nin bu ve benzeri talepleri karşısında Ezher içerisindeki

¹⁸¹ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 36.

¹⁸² Zeydân, *Târîhu Mısre'l-hadîs*, 777; Esved, *el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*, 478-479.

¹⁸³ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 25, 179.

¹⁸⁴ Cündî, *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî*, 281.

¹⁸⁵ Muhammed Mustafa el-Merâğî, Sohag'ta dünyaya geldi. Küçük yaşta Ezher'de eğitim almaya başlayan Şeyh Merâğî'nin en önemli hocaları arasında Muhammed Abduh yer almaktadır. Abduh onu asıl kaynaklara ulaşması, kabukla yetinmemesi hususunda teşviklerde bulundu. 1904 yılında Ezher'de hocalığa başladıktan sonra Sudan hükümetinin Abduh'tan kadı isteğinde bulunması üzerine belirlediği heyet içerisinde Merâğî de yer aldı. Merâğî Sudan'da iken Abduh'la ilişkisini kesmedi, dinî, ulusal ve diğer meseleler üzerine mektuplaşarak Abduh'tan istifade etmeye devam etti. Merâğî, İskenderiye'de vefat etti. bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, c. 3/723; Saîdî, *el-Müceddidûn*, 411-414; Hafâcî, *el-Ezher fî elfi âm*, c. 1/291-293; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7/103; Zekî Muhammed Mücâhid, *el-A'lâmü's-şarkîyye fî'l-mietî'r-râbî' aşr el-hicrî* (Kahire: Dârü't-Tıbâ'ati'l-Mısıriyye, 1949), c. 2/176-177; Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 7/27-32; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 1988), c. 2/639.

muhafazakar kanadı temsil eden hocaların baskıları artmıştır. Baskılara dayanamayan Merâğî de on dört aylık görevinin ardından 1929'da istifa etmek zorunda kalmıştır. Merâğî'nin 1935'te yeniden Ezher şeyhliği görevine getirilmesi, ıslahatların gerçekleşmesi adına olumlu bir adım olarak görülse de içerideki ıslahat karşıtlarının varlığı bunun pek de mümkün olmadığını göstermiştir. Saîdî'ye göre Merâğî, Ezher'deki muhafazakarların öfkesini üzerine çekmemeye gayret etmesi ve ıslahatların başarıyla sonuçlanacağı konusundaki ümitsizliği de ıslahatlarla ilgili kararlılığının zayıflamasına yol açmıştır.¹⁸⁶ Merâğî'nin Ezher şeyhi olduğu dönemde Mahmud Şeltût¹⁸⁷ (1893-1963) da gazete ve dergilerdeki yazılarıyla Ezher'de ıslahat yapılmasının gerekliliğini savunmuştur.¹⁸⁸

Merâğî'den sonra Ezher şeyhliği görevine getirilen Muhammed ez-Zavâhirî (1878-1944) de Abduh'un öğretileriyle yetişmiş bir alim olarak bu yönde çaba sarf etmiştir. Diplomasını Abduh'un elinden alan Zavâhirî, 1904'te Ezher'de ıslah çağrısında bulunmuş, düşüncesini *el-İlm ve'l-ulemâ* adlı kitabında açıklamıştır. Fakat bu eser, Ezher'deki muhafazakar kanadın sert tepkisine yol açmış, dönemin Ezher şeyhi Şîrbînî, eserin yakılmasını istemiştir. Zavâhirî, eseri ve ıslahat yönündeki görüşleri nedeniyle 1917-1927 yılları arasında Ezher şeyhi Muhammed Ebü'l-Fazl el-Cîzâvî tarafından istenmeyen kişi olarak ilan edilmiştir. Saîdî'ye göre Zavâhirî, eserine gelen tepkilerden sonra ıslahat konusundaki görüşlerinde yumuşamaya gitmiştir.¹⁸⁹ 1929'da Ezher'de şeyhlik görevine getirilen Zavâhirî, Külliyyetü's-Şerîa, Külliyyetü

¹⁸⁶ Saîdî, *Târihu'l-İslâh fi'l-Ezher*, 115, 119, 122, 128, 131, 134; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 3/723; Saîdî, *el-Müceddidûn*, 394.

¹⁸⁷ Buhayre'de dünyaya gelen Şeltût, 1904'e Ezher'e bağlı olarak kurulan Ma'hedü'l-İskenderiyye'ye 1906'da kaydoldu. 1918'de Ezher'den âlimiyye diplomasını alarak mezun oldu. 1919'da aynı okulda hoca olarak ders vermeye başladı. Merâğî'nin Ezher şeyhi olduğu dönemde Kahire'deki Ezher'e hoca olarak tayin edildi. Merâğî'nin ıslahat girişimde en büyük destekçilerinden oldu. ıslahat yanlısı görüşleri nedeniyle 1931'de Ezher'le ilişkisi kesildi. 1935'te Ezher'e yeniden döndü ve Külliyyetü's-Şerîa ve'l-kânûn'da hoca oldu. 1958'de Ezher şeyhi olarak seçildi. Din kitaplarının hurafe ve bidatlerden arındırılması üzerine çalışmalar yapmak için Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'yi kurdu. Ezher, Şeltût'un döneminde modern bir üniversite yapılanmasına giderek, din eğitiminin verildiği fakültelere tıp ve ziraat gibi fakülteler de eklendi. 1962 yılında ise Ezher bünyesinde kız öğrenciler için fakültelerin açılmasıyla Ezher'deki fakülte sayısı 65'e yükseldi. bk. Hafâcî, *el-Ezher fi elfiâm*, c. 1/305-307; 4/43-52.

¹⁸⁸ Görüşleri Ezher yönetimiyle uyuşmayan Şeltût ve onlarca akademisyenin, 1931 yılında Ezher'le ilişkisi kesilmiştir. Şeltût ve diğer akademisyenler, 1935'te Merâğî'nin ikinci şeyhlik döneminde yeniden görevlerine dönmüşlerdir. Bk. Salih - Abdurrahman, *Şuyûhu'l-Ezher*, c. 4/43.

¹⁸⁹ Saîdî, *Târihu'l-İslâh fi'l-Ezher*, 119-121, 128; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 132-133.

Usûlî'd-dîn ve Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye'yi açarak Ezher'in modern üniversiteye dönüşmesi yolundaki en somut adımı atmıştır.¹⁹⁰

Abduh'un öğrencilerinden Zavâhirî, Merâğî ve Mustafa Abdürrâzık Ezher'de şeyhlik görevini üstlenmiş olsalar da Ezher'deki katı duruşu aşmaya güçleri tam olarak yetmemiştir. Ezher ulemâsı, eğitimdeki kadim usulün doğruluğuna kanaat getirdiği için Mısır'da ortaya çıkan farklı fikrî yaklaşımlardan kendisini korumak için azami derecede çaba sarf etmiştir.¹⁹¹

Görüldüğü üzere Mısır'da Mehmet Ali Paşa ile başlayan ıslahat girişimleri kapsamında Ezher, eğitim sisteminin merkezinde yer alması nedeniyle değişimi zorunlu görülen kurumların başında gelmiştir. Attâr döneminde başlayıp, Efgânî ve Abduh döneminde zirveye ulaşan Ezher'deki ıslah talepleri, Zavâhirî, Merâğî ve Mustafa Abdürrâzık'ın şeyh olduğu dönemlerde de devam etmiştir. Ezher'deki yaklaşık yüz elli yıllık ıslahat girişimleri Ezher ulemâsının karşı çıkmasından dolayı başarılı olamamıştır. Ezher ulemâsının tutumu kadar sözlerinde durmayan ve bir anda ıslahatlara sırtını dönen hidivlerin de mezkûr başarısızlıkta etkili olduğu söylenebilir.

Ezher'de uzun yıllar dinî ilimler dışında derslerin okutulmasına karşı çıkılmasının temel nedenlerinin başında yıllardır İslam'ın koruyuculuğunu üstlenen Ezher gibi bir kurumun Batı kültür ve medeniyetinin yayılacağı bir okula dönüşeceği, Batılı eğitim sisteminin Ezherli öğrencilerin ahlak ve düşünce yapısını etkileyeceği endişesi yer almaktadır. Bu kaygı, dini ilimler dışındaki bazı derslerin Ezher'in müfredatına konulduğu dönemde dahi devam etmiştir.¹⁹² Cündî'ye göre Ezher'e yeni dersler eklenmesindeki amaç Ezher'in modern bilimlere daha fazla önem veren laik bir üniversiteye dönüştürülmesidir. O, akademik bir üniversiteye dönüştürme adı altında Ezher'in otoritesinin zayıflatılmasının hedeflendiğini düşünmektedir.¹⁹³

Ezher ulemâsının her türlü ıslah çabaları karşısında sert bir tutum sergilemesinin nedenleri arasında Fransız ve İngiliz işgal yönetimlerinin de benzer taleplerde bulunması görülebilir. Ezher, işgal yönetiminin Mısır'da hakimiyet sağladığı ilk andan itibaren hedefinde olan kurumların başında gelmiştir. İnsanlara yön veren Ezher yerine

¹⁹⁰ Hafâcî, *el-Ezher fî elfi âm*, c. 1/293-295; İnan, *Târîhü'l-câmîi'l-Ezher fî'l-asri'l-Fâtûmî*, 150-151.

¹⁹¹ Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 2/226; İnan, *Târîhü'l-câmîi'l-Ezher fî'l-asri'l-Fâtûmî*, 146.

¹⁹² Hafâcî, *el-Ezher fî elfi âm*, c. 2/84.

¹⁹³ Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 31.

hayattan soyutlanmış ve kimliği Avrupaî bir program içerisinde yok edilmiş bir Ezher arzulanmıştır. İngiliz işgal yönetimi, Ezher'in dönüşmesi ya da yok olması için ülkedeki laik eğitim sisteminin yaygınlaşması ve reform sürecinden geçmesi gerektiğini savunmuştur. İngiliz işgali döneminde Ezher'in otoritesini zayıflatmaya yönelik girişimler artış göstermiştir. Ezher'in etkisini zayıflatmak için Ezher mezunlarının Milli Eğitim Bakanlığı'nda üst düzey görevlere gelmesi engellenirken çalışma alanları sadece cami imamlığı ve vaizlikle sınırlandırılmıştır.¹⁹⁴ İngiltere'nin Mısır'da eğitim alanında gerçekleştirmek istediklerinin önünde Ezher, bir engel olarak durmuştur. Bu engeli aşmak için Cromer, Ezher'i içeriden değiştirmeye yönelik bazı teşebbüslerde bulunmuştur. Fakat Cromer'in bu yöndeki çabaları, İngiltere'nin 1895-1902 yılları arasında İngiltere Eğitim Komite Başkan yardımcısı Gorst'la uyuşmaması sebebiyle başarılı olamamıştır.¹⁹⁵

Ezher'deki ıslahat tecrübesi dikkate alındığında Ezher'in bu dönemde yaşadığı en önemli sorunların Ezher'e yön veren alimlerin çağın değişimini idrak edememesi, değişime bağlı olarak kendisini yenilememesi ve sorunlara çözüm arayışı içerisinde olma zorunluluğunu hissetmemesi olduğu ifade edilmektedir. Islahat yanlılarına göre bu dönemde Ezher, vücuttaki bir ölü organa benzeyip dışarıda olup bitenler hiç umurunda değildir. Muhammed el-Behî'ye (1905-1982) göre hayattan kopuk olan Ezher, toplumsal sorunlara çözüm bulamamış, bundan kaynaklı fikrî boşluğun yeri, Batı düşüncesiyle doldurulmuştur. Ezher'in toplumdan ve hayattan kopuk olduğunu farkedene Batı, ülkedeki eğitime müdahale ettiği andan itibaren bu kopukluğu büyötmeye çalışmış, asrın ruhuna uygun olmadıkları gerekçesiyle Ezher mezunlarına eğitim sisteminin hiçbir halkasında görev vermemek için çabalamıştır.¹⁹⁶

Ezher'in hayattan kopuk ve fikrî anlamda donuk kaldığı iddiası, Ezher'deki zayıflığın işareti olarak görölmüştür. Behî'ye göre bu durum Ezher'de yapılmak istenen ıslahatların, öze inmeyen birtakım ilavelerden öteye geçmemesine neden olmuştur. Ezher'de gerçekleştirilen ıslahatlar, akademisyenlerin maaşlarının artması, Milli Eğitim Bakanlığı'ndaki sistemin iktibas, müteahhirün döneme ait bazı eserlerin

¹⁹⁴ Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muâsir*, c. 2/271; Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 31; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 142.

¹⁹⁵ Lord Lloyd, *Egypt Since Cromer* (London: Macmillan and Co, 1933), 157.

¹⁹⁶ Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 490, 495; Saîdî, *el-Müceddidûn*, 388-389.

yeniden yayımlanması, hoca ve öğrenci sayısının artmasından ibaret kalmıştır.¹⁹⁷ Mısırlı tarihçi İnan'a göre de Ezher'de yeni fakülteler, yeni derslikler açılmış, kadim Ezher kisvesi yerine modern kisve giyilmiş olsa da hedeflenen ıslahatlar sadece şekilsel düzeyde kalmıştır. İnan, 1942'de Ezher'deki ıslahatlar üzerine yaptığı değerlendirmesinde, Ezher'in ilmî yöntem ve usul olarak hala kadim metot üzerine devam ettiğini, derslerde takip edilen temel eserlerin yine eski dönemde okutulan eserler olduğunu söylemiştir.¹⁹⁸

Ezher, İslam dünyasında Batı düşüncesine karşı mücadele etmesi gereken kurumların başında yer almasına rağmen Ezher'den mezun olanların Avrupa dillerini ve oryantalist araştırma metotlarını bilmemesi, Batı ve oryantalist çalışmalara karşı mücadelesini sınırlı düzeyde tutmasına yol açmıştır. Oryantalist çalışmaların zirveye ulaştığı bir dönemde Ezher, fıkıh ve kelâm mezheplerinin birbirleriyle olan münakaşalarda kullandığı delilleri ya da müteahhirûn dönem alimlerinin görüşlerini tekrarlamaktan öteye geçememe gibi eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁹⁹

Mısırlı bazı alim ve aydınların Ezher'in ıslahına yönelik talepleri, Hind alt kıtasındaki bazı alim ve aydınların da dikkatini çekmiştir. Eğitimde kadim ile modern metodun birleştirilmesi gerektiğini savunan Şiblî Nu'mânî'nin²⁰⁰ (1857-1914), 1899 yılında yaptığı değerlendirmesinde, Ezher'in mevcut halini korumasının İslam'ın hayrına olmayacağını belirtmiştir. Şiblî, Ezher ulemâsına zamanın şartlarına uygun olarak eğitim metodunda değişikliğe gitmesi çağrısında bulunmuştur. Şiblî'ye göre Ezher'deki eğitim, fıkıh ve dil merkezli olup, herhangi bir tetkik ve ictihaddan ziyade bazı cüzi meselelerin ezberlenmesine dayanmaktadır. Ezher şeyhinin dahi ilimlerden herhangi birisine dair tetkik içeren bir eseri bulunmamaktadır.²⁰¹ Fazlurrahman da

¹⁹⁷ Behî, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sîlatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbi*, 494-496.

¹⁹⁸ İnan, *Târîhü'l-câmi'l-Ezher fî'l-asri'l-Fâtîmî*, 153-156.

¹⁹⁹ Behî, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sîlatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbi*, 495-496, 509-510.

²⁰⁰ Hindistan'da dünyaya gelen Şiblî, öğrencisi olduğu Seyyid Ahmed Han'ın kurduğu Aligarh Koleji'nde 1883'te Arapça hocası olarak göreve başlamış ve 16 yıl boyunca bu kurumda çalışmıştır. Batılı fikir ve modern araştırma yöntemleriyle ilk defa Aligarh'ta tanışan Şiblî, kolejdeki eğitim ve ıslah çalışmalarında Seyyid Ahmed Han'a yardımcı olmuş, Seyyid Ahmed Han da onunla her meseleyi istişare etmiştir. Şiblî ayrıca aynı kurumda görev yapan İngiliz oryantalist Thomas Walker Arnold'la da sık sık bilgi alışverişinde bulunmuş, yakınlık kurmuştur. Bk. Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 1/825; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 177; Muhammed Ekrem en-Nedvî, *Şiblî en-Nu'mânî allâmetü'l-Hindî'l-edîb ve'l-müerrihü'n-nâkidü'l-erîb* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2001), 91-98; Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 249.

²⁰¹ Nu'mânî, *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile'l-Kostantiniye ve Beyrut ve'l-Kuds ve'l-Kahire fî müstehelli'l-karni'r-râbi' aşer el-hicrî*, 109; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 1/825.

Ezher'le ilgili ıslahatlar üzerine yaptığı değerlendirmesinde, Ezher'in ayrıntılardaki bazı değişikliklerle geç dönem Orta Çağ İslam düşüncesini temsil ettiğini belirtmiştir.²⁰²

Ezher'i dönüştürmek isteyen ama bunda başarılı olamayan Batı ve Mısırlı aydınlar, her ne kadar Ezher'e dair planlarından geri adım atmamış olsalar da Ezher'de yapmak istediklerini yeni açılan eğitim kurumları üzerinden gerçekleştirmek istemişlerdir.²⁰³ Ezher ulemâsının tutumu karşısında çareyi Dârü'l-Ulûm, Medresetü'l-Kazâi's-Şer'îyye ve Kahire (Mısır) Üniversitesi'nin kurulmasında bulmuştur. Ezher'e alternatif olarak kurulan eğitim kurumlarının aşamalı bir şekilde dinî eğitime egemen olmaya çalışmasıyla iki kutuplu dinî eğitim anlayış ortaya çıkmıştır. Ezher, kadim dinî anlayışı temsil ederken diğerleri Batı'daki yöntem, örf ve ruha dayanan modern eğitim anlayışını temsil etmiştir.²⁰⁴

Bunlara ilave olarak Tâhâ Hüseyin, Edebiyat Fakültesi'ne bağlı olarak kurmak istediği Ma'hedü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye'de de Ezher'in metoduna karşı oryantalist usule uygun bir şekilde İslâmî eğitim vermek istemiştir. Ezher'in çağa uygun İslâmî bir yorum geliştirememesi ve donuk kalmasından şikayetçi olanlar, çağa uygun din adamları yetiştirmek için Ma'hedü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye'nin kurulmasını bir zorunluluk olarak görmüşlerdir.²⁰⁵ Bazı araştırmacılara göre Ezher'e alternatif olarak açılan eğitim kurumlarıyla dinî eğitim Ezher'den alınıp sadece mescidlerin hizmetine verilmesi suretiyle mezunlarının geçim kapısının kapatılması ve Ezher'in hayattan koparılması hedeflenmiştir.²⁰⁶

Hadis ve sünnetle ilgili farklı yaklaşım sergileyenlerin özellikle de Dârü'l-Ulûm, Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î ve Kahire (Mısır) Üniversitesi'nde eğitim görmüş olmaları, bu kurumların da mercek altına alınmasını zorunlu kılmaktadır. Takip eden başlıklarda bu üç eğitim kurumunun kuruluş süreçlerini ve eğitimde oynadıkları rolü ele almayı faydalı bulmaktayız.

²⁰² Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 174.

²⁰³ Nu'mânî, *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile 'l-Kostantiniye ve Beyrut ve 'l-Kuds ve 'l-Kahire fî müstehelli 'l-karnî 'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, 99.

²⁰⁴ Emîn, *Neş'etü 'n-nakdi 'l-edebiyyi 'l-hadis fî Mısır*, 46.

²⁰⁵ Muhammed Muhammed Hüseyin, *Husûnunâ muhaddede min dâhiliha* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 165.

²⁰⁶ Cündî, *Ma'âlimü 't-târîhi 'l-İslâmiyyi 'l-mu'âsır*, 29; Hüseyin, *Husûnunâ muhaddede min dâhiliha*, 177-178.

2.2.4.2. Dârü'l-Ulûm

Hidiv İsmail döneminde Mısır'da eğitim alanında nitelik ve nicelik açısından büyük gelişmeler yaşanmıştır. Hidiv İsmail'in eğitim sahasındaki en büyük destekçileri Batılılar ve Batı'da eğitim görmüş olan Ali Paşa Mübârek, Riyâz Paşa ve Şerîf Paşa olmuştur. Ülkede gerçekleştirmek istediği ıslahatların yolunun, ülke insanının eğitiminden geçtiği kanaatine sahip olan Hidiv İsmail, eğitim bütçesini artırmıştır.²⁰⁷

Küttâb dahil Mısır'daki medreselerde Arapça eğitimi, 19. yüzyılın ortalarına kadar Ezher'den mezun olan hocalar tarafından verilmiştir. Bu dönemde değişim için Ezher'in eğitimden el çektilmesi gerektiği için Arapça öğretmenlerinin yetiştirileceği daha modern eğitim kurumlarına ihtiyaç duyulmuştur. Ezher'deki eğitim metodunu eleştiren Ali Paşa Mübârek, Arapça eğitiminin verileceği modern bir okulun açılmasını planlamıştır. Ali Paşa Mübârek, Fransa'da eğitim aldığı zaman birlikte olduğu ve iyi ilişkiler kurduğu Hidiv İsmail'in 1863'te yönetime gelmesiyle eğitim bakanı olmuş, böylece eğitimle ilgili düşüncelerini gerçekleştirmesi için önemli bir fırsat elde etmiştir.²⁰⁸

Dârü'l-Ulûm, Ali Paşa Mübârek'in mezkûr planına bağlı olarak öğrencilerin Arapça ve İslâmî ilimlerde derinleşmesi amacıyla Hidiv İsmail Paşa tarafından 1872'de kurulmuştur. Öğrenciler, Ezher'den sınavla seçilirken öğretmenler de yine Ezher'in en iyi hocalarından seçilmiştir. Dârü'l-Ulûm'da İslâmî ilimlerin yanı sıra coğrafya, matematik, tarih ve kimya gibi dersler okutulmuştur.²⁰⁹

Mısır yönetimi, seçilen Ezher öğrencileri ve hocalarıyla başlattığı Dârü'l-Ulûm'la, öğrencilerde yeni ufuklar açıp, dinî ve medenî kültürle donatmayı, kalkınma için yeterli öğretmenleri yetiştirmeyi böylece yeni yapılanma sürecini başlatmayı, Ezher'de takip edilen kadim metot ile modern okullarda uygulanan yeni metot arasında bir halka görevi görmesini hedeflemiştir. Mezun olan öğrencilerin de modern sistemde eğitim görenler ile Ezher'den mezun olanlar arasında orta yolu temsil etmeleri

²⁰⁷ Mustafa, *Târihü Mısri 'l-hadîs*, 208.

²⁰⁸ Mustafa, *Târihü Mısri 'l-hadîs*, 209.

²⁰⁹ Emîn, *Züamâ 'ü 'l-islâh fî 'l-asri 'l-hadîs*, 195-196; Abdülkerîm, *Târihü 't-ta 'lîm fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâili hükmi Tevfik*, c. 2/579-580.

düşünülmüştür.²¹⁰ Zeydân'a göre Mısır'da 1870-1890 yılları arasında eğitim alanında gerçekleştirilen uygulamalarla yok olmak üzere olan Arapça eğitimi yeniden ihya edilmiştir.²¹¹

Dârü'l-Ulûm'a büyük umutlar bağlayanlardan Abduh, Dârü'l-Ulûm'un dinî ve medenî kültürün yayıldığı, güçlü ıslah hareketinin menbaı olmasını arzulamıştır.²¹² Abduh, Medresetü'l-Elsün'deki Arapça ve Ezher'deki İslâmî ilimlere dair derslerine ilaveten Dârü'l-Ulûm'da tarih hocası olarak görevlendirilmiştir. Daha önce Ezher'de okutulması engellenen İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini Dârü'l-Ulûm'da okutma fırsatı bulmuştur.²¹³

Dârü'l-Ulûm'daki öğrencilerin ve öğretmenlerin Ezher'den gelmesi ve Ezher'de okutulmayan dersleri öğrencilere aktarmayı hedeflemesi sebebiyle Dârü'l-Ulûm'un Ezher'e alternatif olmadığı, ikisi arasında güçlü bağlar olduğu görüşünü savunanlar bulunmaktadır. Buna karşılık Dârü'l-Ulûm'un modern ve İslâmî kültüre sahip Arapçayı bilen öğretmenler yetiştirerek Ezher'in yerini almasını hedeflediğini düşünenler de vardır. Dârü'l-Ulûm'da Arapçanın yanı sıra dinî ilimlerin de öğretiliyor olması ıslahatlara karşı çıkan Ezher'in etkinliğini kırmak ve Ezher'e alternatif bir kurum olarak açıldığı düşüncesini desteklemektedir. Bu yönüyle Dârü'l-Ulûm Batılı bir okul olarak Ezher ise geleneğin koruyucusu olan bir okul olarak anılmaya başlanmıştır.²¹⁴

Dârü'l-Ulûm'daki hocalar Ezher'den seçilmiş olmakla birlikte hocaların genel özelliği, Efgânî ve Abduh'la yakın ilişki içerisinde olmalarıdır. Dârü'l-Ulûm'daki hadis dersleri, Ezher hocalarından Şeyh Ahmed Mersafî (ö. 1889) tarafından verilmiştir. Efgânî'yle iyi ilişkisi bulunan Mersafî, 1865-1870 yılları arasında Hidiv İsmail'in oğlu Emir Hüseyin'e refakat etme amacıyla Fransa'ya gitmiştir. Mersafî, iyi

²¹⁰ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 51-52; Corcî b. Habîb Zeydân, *Terâcimü meşâhîri's-şark fî'l-karni't-tâsi' aşer* (Windsor: Hindawi, 2012), c. 2/45-51; Abdülkerîm, *Târîhü't-ta'lim fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâli hükmi Tevfik*, c. 2/588.

²¹¹ Zeydân, *Târîhu Mısre'l-hadîs*, 776.

²¹² Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 52; Abdülkerîm, *Târîhü't-ta'lim fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâli hükmi Tevfik*, c. 2/589.

²¹³ Emîn, *Züamâ'ü'l-ıslâh fî'l-asri'l-hadîs*, 293; Mustafa, *Târîhü Mısri'l-hadîs*, 303; Abdülkerîm, *Târîhü't-ta'lim fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâli hükmi Tevfik*, c. 2/591.

²¹⁴ Tâmir Muhammed Mahmud Mütevellî, *Menhecü's-şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fî'l-'akide* (Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2004), 47-48; Abdülkerîm, *Târîhü't-ta'lim fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâli hükmi Tevfik*, c. 2/588; Saîdî, *el-Müceddidûn*, 400; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 41.

düzeyde Fransızca, İngilizce ve Osmanlıca bilmektedir. Dârü'l-Ulûm'un Arap edebiyatı ve tarihi dersleri de yine Ezher hocalarından Hüseyin Mersafî tarafından verilmiştir. Dârü'l-Ulûm'da ders verenler arasında Ezher şeyhliği döneminde Abduh'un ıslahat projelerine destek veren Hasûne Nevâvî de yer almıştır.²¹⁵ Batı'da eğitim gören Mısırlı hocalar arasında yer alan Hasan Tevfik el-Adl, Dârü'l-Ulûm'da verdiği derslerde, edebiyat alanında Alman oryantalist Brockelmann'ın metodunu takip etmiştir.²¹⁶ Dârü'l-Ulûm'da ilk dersi verenler arasında Heinrich Karl Brugsch ve Victor Vidal'ın da aralarında bulunduğu beş Fransız bilim insanı yer almıştır.²¹⁷

1892'de Mısır'a yaptığı ziyaret sırasında Dârü'l-Ulûm'u da yakından takip eden Şiblî'ye göre Dârü'l-Ulûm, Müslümanların yaralarına merhem olacak bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte Şiblî, kadimle moderni birleştirme eğiliminde olan Dârü'l-Ulûm'un bunu başarmakta yetersiz kaldığı eleştirisinde de bulunmuştur.²¹⁸

2.2.4.3. Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î

Modern anlamda bir hukuk fakültesine duyulan ihtiyaç üzerine kurulan Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î de esasında Muhammed Abduh'un ıslah projesine dayanmaktadır. Şer'î mahkemelerde gördüğü bozulmuşluk ve kötü yönetim, Abduh'u bütün ilim dallarında eğitim görerek şer'î mahkemelerde çalışmaya yetkinlik kazanmış bireyler yetiştirecek bir eğitim kurumu tesis etmeye sevk etmiştir. 1905'te medresenin kurulması için bir komite oluşturulmuş ve bu komitenin başına Mısır müftüsü sıfatıyla Muhammed Abduh getirilmiştir. Abduh, çalışmaya başladıktan kısa bir süre sonra vefat edince projeyi hayata geçirme görevi, öğrencilerine kalmıştır. Mısır Hidivi Abbas Hilmi ve bazı Ezher şeyhlerinin karşı çıkmasına rağmen Abduh'un arkadaşı Sa'd Zağlûl²¹⁹ (1857-1927), 25 Şubat 1907'de Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'yi açmayı

²¹⁵ Abdülkerîm, *Târihü't-ta'lim fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâili hükmi Tevfik*, c. 2/582; Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 2/21-22; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2/232; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, c. 1/306; Muhammed Abdülvehhâb Gânim, *Eseru medreseti'l-kazâi's-Şer'î ale'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsır* (İstanbul: Darü'l-Makasid, 2019), 30.

²¹⁶ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*, 53.

²¹⁷ Abdülkerîm, *Târihü't-ta'lim fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâili hükmi Tevfik*, c. 2/582.

²¹⁸ Nu'mânî, *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile'l-Kostantiniye ve Beyrut ve'l-Kuds ve'l-Kahire fî müstehelli'l-karni'r-râbi' aşer el-hicrî*, 98-99.

²¹⁹ Garbiye'de dünyaya gelen Sa'd Zağlûl, 1873'te Ezher'e girdi ve 4 yıl eğitim aldı. Bu dönemde Efgânî'yle temas kurdu. 1881'de *el-Vekâ'i'u'l-Mısriyye* gazetesinde Abduh'la birlikte çalıştı. Cromer döneminde eğitim bakanlığı görevinde bulunan Zağlûl, Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'nin kurulmasında önemli rol üstlendi. 1924'te başbakan seçildi. bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/83.

başarmıştır.²²⁰ Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'nin kurulmasıyla Ezher hocaları, zamanında kabul etmediği birtakım ıslahatları kabul etmeye başlamıştır.²²¹

Kısa bir süre eğitim hayatına devam etmesine rağmen Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'de alanında söz sahibi, iz bırakan alim ve aydınlar yetişmiştir. Bunda okulun yöntem ve ders çeşitliliğinin etkili olduğu düşünülmektedir. Öğrenciler, Ezher'den gelen hocalardan Arapça ve dinî ilimler öğrenirken, İngiltere'deki üniversitelerden getirilen misafir hocalardan da tarih eğitimi almak suretiyle iki farklı metottan yararlanmışlardır. Fıkıh ve usulü, mahkemeler yönetimi ve kanunlar usulü derslerini alan öğrenciler, mantık, tevhid, hadis ve tefsirin yanı sıra logaritma, mühendislik, cebir ve kimya dersleri de okumuşlardır.²²²

Ali el-Hafîf²²³ (1890-1978), Muhammed Ebû Zehre (1898-1974), Ahmed Emîn, Abdulvehab Hallâf²²⁴ (1888-1956), Abdülvehhâb Azzâm (1894-1959), Ali Hasebullah²²⁵ (1895-1978), Abdürrezzâk Senhûrî (1895-1971), Şeyh Ferac Senhûrî (Eski Vakıflar Bakanı), İbrahim Medkûr (1902-1995), Emîn el-Hûlî (1895-1966), Mısır müftüsü Şeyh Hasaneyn Mahlûf (1890-1990), Vakıflar bakanı ve Mısır müftüsü Şeyh Hasan Me'mûn ve Mısır müftüsü Şeyh Allâm Nassâr Medresetü'l-Kazâi's-

²²⁰ Gânim, *Eseru medreseti'l-kazâi's-şer'î ale'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsır*, 7; Muhammed Abdülcevâd, *Takvîmü Dâri'l-'ulûm*, ts., 268.

²²¹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 136.

²²² Gânim, *Eseru medreseti'l-kazâi's-şer'î ale'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsır*, 8-9.

²²³ Menûfiye'de doğan Hafif, 1904'e Ezher'e kaydoldu. 1907'de Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'nin açıldığını duyunca burada eğitime başladı. 8 yıllık eğitimin ardından 1915'te mezun olan Hafif, hoca, avukat ve kadı olarak farklı kurumlarda görev yaptı. bk. Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 6/334.

²²⁴ Garbiye'de dünyaya gelen Hallâf, Ezher'deki eğitimi sırasında Muhammed Abduh'un tefsir derslerine katıldı. 1907 yılında başladığı bağlı Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'yi 1915'te bitiren Hallâf, bu okulda Fıkıh Usulü hocası olarak görevlendirildi. 1936'da Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslam Hukuku bölümünde öğretim üyeliğine seçildi. Abduh çizgisine mensup olan Hallâf, yetiştirdiği birçok İslam hukukçusuyla bu çizginin gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağladı. Bk. Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 5/232-233; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, c. 2/341; Abdullah Kahraman, "İdealist Bir İslâm Hukukçusu: Abdülvehhâb Hallâf (1888-1956)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 338; Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *Mercaü'l-ulûmi'l-İslâmiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 609.

²²⁵ İsmailiye'de dünyaya gelen Ali Hasebullah, ilk ve orta düzey eğitimini Ezher'de tamamladıktan sonra Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î ve Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde okudu. Mezuniyetinden sonra Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde İslâm hukuku alanında ders verdi. Başta Muhammed Acâc el-Hatîb'in es-Sünne kable't-tedvîn'i olmak üzere birçok yüksek lisans ve doktora tezlerine danışmanlık yaptı. Bk. Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 6/338; Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Tekmiletu Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 706-707; Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, *el-Müstedrek ala Tetimmeti'l-A'lâm li'z-Ziriklî* (Dâru İbn Hazm, ts.), 75.

Şer'î'nin en meşhur öğrencilerindendir.²²⁶ 1928 yılında kapatılan Medresetü'l-Kazâi's-Şer'î'nin öğrencileri, Dârü'l-Ulûm'a nakledilmiştir.²²⁷

2.2.4.4. Kahire (Mısır) Üniversitesi

Mısır'da modern manada kurulan ilk üniversite olan Kahire (Mısır) Üniversitesi, Muhammed Abduh, Hifnî Nâsîf, Mustafa Kâmil ve Sa'd Zağlûl başta olmak üzere Mısırlı aydınların girişiminin sonucunda hayat bulmuştur. 1908'de kurulduğunda Mısır Üniversitesi olan adı daha sonra Kahire Üniversitesi olarak değiştirilmiştir.²²⁸ Kuruluşunda aktif rol üstlenen Mısırlı aydınlar göre bağımsız üniversite fikri, Mısır davasına hizmet edecek ve Batı emperyalizmine karşı mücadele edecek özgür bireyler yetiştirme düşüncesine dayanmaktadır. Ezher'deki eğitimini tamamladıktan sonra Kahire Üniversitesi'nin ilk öğrencileri arasında yer alan Tâhâ Hüseyin de üniversitenin kuruluş amacını, özgür bilim insanları yetiştirmek olarak açıklamaktadır. Ona göre bilimsel aklı temsil eden Kahire Üniversitesi, Batı'daki bilimsel hayatla devamlı bir iletişim içerisinde olup modern düşünce metodunu ülkeye hakim kılmayı hedeflemektedir.²²⁹

Mısırlı düşünür Cündî ise Kahire Üniversitesi'nin kurulmasının esas hedefinin bağımsız bir üniversiteden ziyade Ezher'in İslâmî eğitim alanındaki yerini almak olduğunu düşünmektedir. Tâhâ Hüseyin'in görüşleri de Cündî'nin kanaatini teyit eder niteliktedir. Ezher'i İslâmî araştırmalarda dahi yetersiz bulan Tâhâ Hüseyin'e göre Kahire Üniversitesi'nin modern hayatın bir gereği olarak İslâmî araştırmaların doğru bir şekilde yürütülmesine ilgi gösterdiğinden şüphe yoktur. Çünkü Kahire Üniversitesi, Avrupa'daki bilimsel hayatla bağlantılı olup oryantalistlerin İslâmî çalışmalardaki çabalarını takip etmektedir.²³⁰

Kahire Üniversitesi'yle oryantalizm arasındaki ilişkiye Behî de dikkat çekmiştir. Behî'ye göre Kahire Üniversitesi'nde Batı ile oryantalizmin yönlendirmesi ve etkisine açık bir İslam düşüncesi gelişmiştir. Kahire Üniversitesi'nde yetişen aydınların

²²⁶ Gânim, *Eseru medreseti'l-kazâi's-şer'î ale'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsır*, 9.

²²⁷ Abdülcevâd, *Takvîmü Dâri'l-ulûm*, 269.

²²⁸ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*, 56-57.

²²⁹ Hüseyin, *Müstakbelü's-sekâfe fî Mısır*, 177, 231; Tâhâ Hüseyin, *el-Eyyâm* (Windsor: Hindawi, 2013), 241.

²³⁰ Behî, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühü bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 184; Hüseyin, *Müstakbelü's-sekâfe fî Mısır*, 271; Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*, 59; Cündî, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsır*, 29.

görüşleri incelendiğinde de 19. yüzyıl Batı düşüncesinden ne denli etkilendikleri görülmektedir.²³¹ Ezherlilere göre de Kahire Üniversitesi, Avrupalı profesörler ve Batılı akademi modeliyle şüpheli bir kurumdur. Kahire Üniversitesi'nde oryantalistlerden ders alan Mısırlı aydınlar da düşmanla iş birliği yapan kişiler olarak görülmüştür.²³²

Hiç şüphesiz oryantalizmin Mısır'da kendisini en güçlü şekilde hissettirdiği kurum, Kahire Üniversitesi olmuştur. Kahire Üniversitesi'nde ilk aşamada hoca ihtiyacı büyük ölçüde oryantalistlerle karşılanırken 1908'de Avrupa'ya gönderilen Mısırlı öğrencilerin eğitimlerini tamamlayıp ülkelerine dönmeleriyle, 1913-1914 eğitim öğretim yılı itibariyle öğretim üyesi kadrosuna dahil olmuşlardır.²³³ Böylece Mısır, oryantalizmin doğrudan etki alanına girmiştir. Donald M. Reid'e göre oryantalistler, 1929 itibariyle üniversitede en etkin döneme geçmişlerdir. Zira artık Tâhâ Hüseyin ve Ahmed Emîn gibi Mısırlı aydınlar, üstatları olan oryantalistlerin yerlerini almıştır.²³⁴ Burada eğitim alan Tâhâ Hüseyin, Ahmed Emîn ve Ahmet Lütî Seyyid²³⁵ (1872-1963), oryantalistlerin öğretim metotları ve yeni araştırmalara yaklaşımlarından etkilenmişlerdir.²³⁶ 1908 ile 1930 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde önemli rol üstlenen oryantalistlerin üniversitedeki varlıkları 1950'den sonra kademeli bir şekilde azalmıştır.²³⁷

Kahire Üniversitesi'nin oryantalistlere kapıyı açmasındaki en etkili kişi, üniversitenin kurucu rektörü, Hidiv İsmail Paşa'nın oğlu Emir Fuâd Ahmed'dir (1868-1936). Emîr Fuâd, özellikle de Edebiyat Fakültesi'nin kuruluşu sırasında oryantalistlerden Gaston Maspero (1846-1916) ve Ignazio Guidi (1844-1935) ile

²³¹ Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sîlatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 175-176, 201.

²³² Donald Malcolm Reid, "Cairo University and the Orientalists", *International Journal of Middle East Studies* 19/1 (1987), 51. Bu makalenin Türkçe tercümeleri için bk. Donald Malcolm Reid, "İslam Dünyasında Avrupalı Üniversiteler -Kahire Üniversitesi Örneği-", çev. Mehmet Özşenel - Mertoğlu, *Dergâh* 48-49-50-52-53 (1994), 20; Donald Malcolm Reid, "Kahire Üniversitesi ve Oryantalistler", çev. Kemal Kahraman, *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995), 141-157.

²³³ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 57; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 52; Ahmed Abdülfettâh Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Mısıriyye* (1950: Câmiatü Fuâdi'l-evvel, Kahire), 131.

²³⁴ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 61.

²³⁵ Mısır'ın filozofu olarak tanınan Ahmet Lütî Seyyid, Dekahliye'de dünyaya geldi. 1889'da Hukuk okulundan mezun olduktan sonra bir süre avukat olarak çalıştı. Kahire (Mısır) Üniversitesi rektörlüğü, eğitim bakanlığı, Mecmau'l-lugati'l-Arabiyyeti ve Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye'nin müdürlüğü gibi önemli görevlerde bulundu. Efgânî'yle İstanbul'dayken bir araya gelmiş ve ondan etkilenmiştir. Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, c. 1/200.

²³⁶ Wang, "Azharists, modernists and orientalisks", 128.

²³⁷ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 53.

görüşmüş, onlardan proje sunmalarını istemiştir. Emir Fuâd, fakültenin kuruluş aşamasında hoca ihtiyacının karşılanması için İtalyan hükümetinden de destek talebinde bulunmuştur.²³⁸ Emir Fuâd, Kahire Üniversitesi'nde oryantalist hocaları görevlendirme amacıyla Avrupa kraliyet ailesi ve devlet adamlarıyla olan ilişkilerinden yararlanırken Ahmed Zeki ve Gaston Maspero'nun önerilerini de dikkate almıştır.²³⁹ Emir Fuâd, 1911'de üniversitede ders verecek oryantalist sayısını artırma amacıyla Avrupa seyahatine çıkmış, Hollandalı oryantalist C. Snouck-Hurgronje (1857-1936) ve Ignaz Goldziher (1850-1921) başta olmak üzere çok sayıda oryantalistle görüşmüştür.²⁴⁰ Snouck, Goldziher ve Çek şarkiyatçısı Rudolf Dvorak (1860-1920), özel sebeplerle üniversitede hocalık yapma davetini kabul etmemiştir.²⁴¹ Kuruluşunda Edebiyat Fakültesi'nin dekanlığını oryantalist Enno Littman (1875-1958) yürütmüştür.²⁴² Emir Fuâd, 1917-1936 yılları arasında kral olunca, üniversitedeki oryantalistlerin etkinliği de devam etmiştir.²⁴³

Emir Fuâd'ın İtalyanlarla olan yakın teması sebebiyle Kahire Üniversitesi'nin kuruluşunda İtalyan oryantalistler aktif rol oynamışlardır. İtalyan hükümeti, Kahire Üniversitesi'nde görevlendirilen İtalyan öğretim üyelerinin maaşlarını ödemeyi kabul ederken üniversite kütüphanesinin kurulması için de beş yüz ciltlik eserle birlikte Vincenzo Fago'yu (1875-1940) göndermiştir. II. Hidiv Abbas Hilmi, üniversitenin açılış konuşmasında kuruluş sürecinden itibaren başlayan İtalya desteği dolayısıyla dönemin İtalya Kralı III. Vittorio Emanuele'a (1869-1947) teşekkür etmiştir. İtalya'nın 1911'de Libya'yı işgal etmesiyle üniversitede yükselen tepkiler üzerine Carlo Alfonso Nallino (1872-1938) ile sözleşme yenilenmemiş, bu durum İtalya'nın üniversiteden çekilmesine yol açmıştır. İtalyanlar uzun bir aradan sonra 1925'te Ignazio Guidi'nin oğlu Michelangelo'nun (1886-1946), 1926-1929 yılları arasında Güney Arabistan dili üzerine verdiği dersle üniversiteye dönmüştür. Nallino ise 1927-1932 yılları arasında misafir profesör olarak üniversitede tekrardan ders vermiştir.²⁴⁴

²³⁸ Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Mısriyye*, 122.

²³⁹ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 53.

²⁴⁰ Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Mısriyye*, 127.

²⁴¹ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 56.

²⁴² Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Mısriyye*, 127.

²⁴³ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 53.

²⁴⁴ Ahdî: *Müzekkîrâtü Abbâs Hilmi es-sâni hidivü Mısra'l-ehîr* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1993), 157; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 54.

I. Fuâd, İtalyanları öncelemekle birlikte Fransızlara da karşı olmamıştır. İtalya'nın Libya işgaline bağlı olarak Mısır'ın İtalyan hocaların sözleşmelerinin yenilenmemesiyle doğan hoca ihtiyacı, Louis Massignon (1883-1962) ve Gaston Wiet (1887-1971) gibi Fransız oryantalistlerle karşılanmıştır. Fakat Fransa'nın Massignon ve Wiet aracılığıyla Kahire Üniversitesi üzerindeki nüfuzu da çok fazla sürmemiştir. Cromer'in Kahire Üniversitesi'ne mesafeli duruşu, İngilizlerin işgalci konumu sebebiyle Arapların İngilizlerle yakın temastan uzak durmaları ve I. Fuâd'ın İngilizce bilmiyor oluşu, İngiliz oryantalistlerin Kahire Üniversitesi'nde varlık gösterememelerinin temel nedenleri arasında görülmektedir.²⁴⁵ İngiliz bilim adamlarından Mısır'da sadece İslam sanatı ve mimarisi üzerine çalışan Keppel Archibald Cameron Creswell (1879-1974) görev yapmıştır. 1931-1951 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde, 1956'da ise Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde dersler vermiştir.²⁴⁶

2.2.4.4.1. Kahire Üniversitesi'nde Ders Veren Oryantalistler

Hadis ve sünnete karşı tenkitçi yaklaşımlarıyla bilinen David Samuel Margoliouth (1858-1940), Thomas Walker Arnold (1864-1930) ve daha çok sayıda oryantalist, Kahire Üniversitesi'nde Mısırlı öğrencilere farklı alanlarda dersler vermişlerdir. Oryantalistlerin uzmanlık alanları ve Mısır'da verdikleri dersler farklı da olsa Goldziher'le birlikte hadis ilminin temel bir alan haline gelmesi, onları da bu alanla ilgilenmeye sevk etmiştir. Başta Ignazio Guidi, Nallino ve David Santillana (1855-1931) olmak üzere Kahire Üniversitesi'nde ders veren oryantalistler, Arapça, felsefe, tarih ve diğer ilimlerin öğretiminin yanı sıra İslâmî ilimlerle ilgili meselelere de değinmişlerdir.²⁴⁷

1908-1909 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde ders veren Ignazio Guidi, derslerini arkadaşları Nallio, Gerard Meloni ve Littmann gibi fasih Arapça ile anlatmıştır. Mısır'ın önde gelen aydınlarının yetişmesinde emeği olan Guidi'nin en

²⁴⁵ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 54-55.

²⁴⁶ Akîkî el-Necîb, *el-Müsteşrikûn* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964), c. 2/569, 3/1123; Zirikî, *el-A'lâm*, c. 5/224; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 55.

²⁴⁷ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 54.

meşhur öğrencisi Tâhâ Hüseyin'dir. Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-câhilî*'de Guidi'nin görüşlerine yer vermiştir.²⁴⁸

1910'da davet üzerine Mısır'a giden Santillana ise Kahire Üniversitesi'nde İslam felsefesi dersi vermiştir. Tâhâ Hüseyin ve Ali Abdürrâzık (1888-1966) başta olmak üzere Mısır'ın önde gelen aydınlarının yetişmesinde etkili olan Santillana da dersini Arapça anlatmıştır. İslam hukukuna olan ilgisiyle bilinen Santillana, gençlik yıllarında Tâhâ Hüseyin'i yalnız bırakmamış, Hüseyin'le birlikte Ezher'deki derslere katılmıştır. Tâhâ Hüseyin, Selim el-Bişrî'nin "*Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi.*"²⁴⁹ ayeti üzerine yaptığı değerlendirmeye, "Ama bu cebrîliktir." şeklinde itiraz etmiştir. Bişrî "Bunları kimlerden öğreniyorsun? Avrupalı hocalarından mı?" diye yanıt vermesi üzerine Santillana, elini Tâhâ Hüseyin'in omuzuna koyarak susmasını istemiştir.²⁵⁰

Tâhâ Hüseyin'in hoca olduğu dönemde Kahire Üniversitesi'nde derslere giren Margoliouth, öğrencilere Hz. Peygamber'in nesebinin meçhul olduğunu, zira Arapların nesebi belli olmayanlara Abdullah ismini verdiği iddialarını açıkça anlatmıştır. İslam'a karşı sert görüşleriyle bilinen Margoliouth, İbrahim ve İsmail kıssaları ile Arap Câhiliye şiirini inkarında Tâhâ Hüseyin'i etkilemiştir.²⁵¹

Mısır'la en güçlü bağı bulunan oryantalistin Nallino, olduğu düşünülmektedir. 1893'te İtalya hükümetinin verdiği bursla Kahire'de altı ay Arapça eğitimi almış, ülkesine döndüğünde Mısır ammîcesi üzerine İtalyanca bir kitap yazmıştır. 1909'da ve 1927-1931 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde ders veren Nallino, Kahire'deki Arap Dili Enstitüsü'nde üye olarak görev yapmıştır.²⁵² Nallino'nun Mısırlı aydınların yetişmesinde etkisi büyüktür. Tâhâ Hüseyin'in daha sonraki baskısında *Fi'l-edebi'l-*

²⁴⁸ Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1993), 212-214; Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadis fî Mısır*, 101; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/375.

²⁴⁹ *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), el-En'âm 6/111.

²⁵⁰ Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 341-344; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/374-375; Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Misriyye*, 124; Hüseyin, *el-Eyyâm*, 245; Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühû ve fikruhû fî dav'i'l-İslâm*, 21-22.

²⁵¹ Kutub, *Kadiyyetü tahrîri'l-mer'e*, 60-61; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/518; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 101-102; Mustafa Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehum ve mâ aleyhim)* (Beyrut : el-Mektebü'l-İslâmî, 1979), 47.

²⁵² Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 587; Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadis fî Mısır*, 101; Zirikî, *el-A'lâm*, c. 5/213; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/377-380; Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Misriyye*, 124; Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühû ve fikruhû fî dav'i'l-İslâm*, 35.

Câhilî adıyla yayımlanan *Fi'ş-şî'ri'l-Câhilî* adlı eserin oluşmasında Nallino'nun önemli katkısı olduğu bilinmektedir. Nallino'dan etkilenen Mısırlı aydınlardan birisi de Ahmed Emîn'dir. Emîn, Nallino'un *İlm al-falak* adlı eserini inceledikten sonra, oryantalistlerin araştırma yaparken uyguladıkları metodolojiye dair verdiği bilgilerden hareketle "Bu dönemde okuduğum en iyi kitaplardan birisidir." demiştir. Reid'e göre Emîn, 1909-1912 yılları arasında derslerini takip ettiği Nallino'ya olan borcunu bundan daha güçlü bir şekilde ifade edemezdi.²⁵³

Enno Littman, Kahire Üniversitesi'nin kuruluş yıllarında Kahire'de bulunmuş, 1910-1912 yılları arasıyla 1929 ve 1948'de Kahire Üniversitesi'nde derslere girmiştir. Littman'ın 1929'da Gotthelf Bergstrasser (1886-1933) ile Mısır'a gelişi, Alman oryantalistlerin Mısır'a yönelmesini sağlamıştır.²⁵⁴ Arthur Schaade (1883-1952), 1913'te gittiği Kahire'de Mısır Milli Kütüphanesi'nde (Dârülkütüb) müdür olarak görev yapmıştır. 1930'da M. Guidi'nin yerine Kahire Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak atanmış, Sâmi diller üzerine dersler vermiştir. Schaade'nin Ahmed Emîn'le yakın temas halinde olduğu bilinmektedir.²⁵⁵

Paul Casanova (1861-1926), 1925'te Kahire Üniversitesi'nde Fıküh'l-lugati'l-Arabîyye konulu ders vermek üzere Kahire'ye gitmiştir. Casanova, ertesı yıl Kahire'de ölmüştür. Cündî'ye göre Casanova'nın Mısırlı gençlere verdiği derslerinde İslam'ın Mekke'de Hristiyanlı'tan Medine'de ise Yahudilikten etkilendiğini empoze etmiştir.²⁵⁶

Massignon, 1906'dan sonra belirli dönemlerde Mısır'da bulunmuş, 1909'da Goldziher'in yaptığı gibi Ezherli öğrencilerin kıyafetlerini giymek suretiyle Ezher'deki derslere katılmıştır. Goldziher ve Snouck-Hurgronje'nin Kahire Üniversitesi'nde ders verme teklifini kabul etmeyip kendisini tavsiye etmesi üzerine 1912-1913 yılları arasında Tâhâ Hüseyin'in de bulunduğu Mısırlı öğrencilere kırk

²⁵³ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 51; Muhammed Mehdî Allâm, *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fî selâsîne âmen* (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-şuûni'l-matabiu el-emîriyye, 1966), 226-227; Ahmed Emîn, *Hayâtî* (Windsor: Hindawi, 2010), 103; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/375; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 103.

²⁵⁴ Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 512-513; Allâm, *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fî selâsîne âmen*, 149-151; Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Misriyye*, 124; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 55; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/784, 3/1123.

²⁵⁵ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/775; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 55; Emîn, *Hayâtî*, 187.

²⁵⁶ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, 1/225-226, 3/1123; Zirîklî, *el-A'lâm*, c. 2/78; Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühü ve fikruhü fî dav'i'l-İslâm*; Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühü bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*.

oturumluk İslam felsefe ekolleri tarihi konulu dersler vermiştir. 1930'da da kısa bir süre öğrencilere ders vermiştir.²⁵⁷

Michelangelo Guidi, babası Ignazio Guidi'nin Kahire Üniversitesi'nde ders verdiği dönemde derslere katılmak suretiyle Arapçasını geliştirmiştir. 1926-1929 yılları arasında ise Tâhâ Hüseyin'in de hoca olarak görev yaptığı dönemde Kahire Üniversitesi'nde Arap dili fikhî konulu ders vermiştir.²⁵⁸

Gaston Wiet 1912-1913 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde Arap edebiyatı konulu dersler vermiştir. 1929'da getirildiği Dârü'l-Âsârî'l-Arabiyye müdürlüğü görevini 1951'e kadar devam ettirmiştir. Wiet, Mısır'da bulunduğu zaman diliminde farklı tez komisyonlarında görev üstlenmiştir. Muhaddislerin metin tenkidi yapmadığıyla ilgili Goldziher'in görüşünü benimseyen Wiet, hadislerin râvi tasarrufuna maruz kalıp kalınmadığından da emin olunmadığını düşünmektedir.²⁵⁹

Israel Wolfensohn (1899–1980), Dârü'l-Ulûm ve Kahire Üniversitesi'nde Sâmi diller alanında dersler vermiştir. *Câhiliye Döneminde Arap Ülkelerindeki Yahudi Tarihi* başlığıyla 1927'de Kahire'de yayımlanan eserinin takdimi, Tâhâ Hüseyin tarafından yazılmıştır.²⁶⁰

Hadis ve sünnet alanındaki çalışmalarıyla iz bırakan oryantalistler arasında yer alan Joseph Schact (1902-1969) da 1934-1939 yılları arasında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap dili fikhî ve Süryanice konulu dersler vermiştir. 1939'da yaz tatili için Londra'ya giden Schact'ın dönüşüne İngiliz yönetimi izin vermemiş ve Mısır'daki kütüphanesine el konulmuştur.²⁶¹

Paul Eliezer Kraus (1904-1944), 1936 yılında Kahire Üniversitesi tarafından Edebiyat Fakültesi'nde Sâmi dillerle ilgili dersler vermek üzere Mısır'a davet

²⁵⁷ Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 511; Allâm, *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fî selâsîne âmen*, 152-154; Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 45-46; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/287-291; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 529-535; Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Misriyye*, 130.

²⁵⁸ Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 218-221.

²⁵⁹ Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 433-437; Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*, 101; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/300; Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Misriyye*, 129; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 54; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 254.

²⁶⁰ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/762.

²⁶¹ Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 366; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/803; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 8/234; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 55; Abdurrahman Hasan Hasan Habenneke el-Meydânî, *Ecnihatü'l-mekri's-selâse ve havâfiha et-tebşîrû'l-istişrâki'l-isti'mâr* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2000), 159.

edilmiştir.²⁶² Arthur John Arberry (1905-1969), eğitim amacıyla 1931 yılında Kahire'ye gitmiş, 1932-1934 yılları arasında Kahire Üniversitesi Kadim Araştırmalar Bölümü başkanlığı görevini üstlenmiştir. İslam ve Müslümanlara karşı mutaassıp duruşuyla bilinen Arberry, İngiltere'de eğitim alan çok sayıda Mısırlı öğrenciye İslam ve Arapça üzerine ders vermiştir.²⁶³

Thomas Walker Arnold, 1929'da Mısır'a gitmiş ve Kahire Üniversitesi'nde İslam Tarihi alanında konferanslar vermiştir. Arberry'e göre Arnold, İslâmî meselelerde önemli bir otoritedir.²⁶⁴

Bahsi geçen isimlere ilave olarak Armand Abel (1903-1973),²⁶⁵ Gerard Meloni,²⁶⁶ Hermann Junker,²⁶⁷ N. A. Perron (1805-1876),²⁶⁸ Adolf Grohmann (1887-1977),²⁶⁹ Cde de Gualarza,²⁷⁰ Henri Pirenne (1863-1935),²⁷¹ H. Lorin,²⁷² Henry George Farmer (1882-1965),²⁷³ Marcel Clerget (1900-1984),²⁷⁴ V. Minorsky²⁷⁵ ve

²⁶² Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/763, 3/1123; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 464-467; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2/42; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 55.

²⁶³ Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 38-39; Muhammed el-Behî, *el-Mübeşşirîn ve'l-müsteşrikûn ve mevkıfuhüm mine'l-İslâm* (Matbaatü'l-Ezher, ts.), 23; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/556-557, 3/1123; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 5-7.

²⁶⁴ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/504; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 56; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2/94.

²⁶⁵ Belçikalı oryantalist Armand Abel, 1926-28 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde ders vermiştir. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 3/1031, 1123.

²⁶⁶ Gerard Meloni, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi açıldığı zaman eski Doğu tarihi adlı konulu ders vermiştir. Bk. Bedir, *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Mısriyye*, 124-126; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 54.

²⁶⁷ Alman oryantalist Hermann Junker, 1934-1939 yılları arasında Mısır Bilim Kürsüsü'nde görev üstlenmiştir. Bk. Reid, "Cairo University and the Orientalists", 55.

²⁶⁸ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/195; Yahya Murad, *Mu'cemu esmâi'l-müsteşrikîn* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 246.

²⁶⁹ Adolf Grohmann, 1954 yılında Kahire Üniversitesi'nde İslam Tarihi Kürsüsü'nde çalışmıştır. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/788, 3/1123.

²⁷⁰ Cde de Gualarza, 1919-1920 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde İslam ve Batı felsefesi, ahlak ve Arap felsefesi konulu dersler vermiştir. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/589.

²⁷¹ Belçikalı oryantalist Henri Pirenne (1863-1935), bir süre Kahire Üniversitesi'nde ders vermiştir. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 3/1031.

²⁷² Coğrafya ve Siyaset bilimci H. Lorin, Kahire Üniversitesi'nin ilk hocalarındandır. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/239.

²⁷³ Doğu musikisi üzerine çalışmaları olan Henry George Farmer de bir süre Kahire Üniversitesi'nde alanıyla ilgili ders vermiştir. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/539-541, 3/1123.

²⁷⁴ Marcel Clerget, Kahire Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/250.

²⁷⁵ Rus göçmen V. Minorsky, 1948-1950 yılları arasında Londra Üniversitesi'nden gelerek Kahire Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Bk. Reid, "Cairo University and the Orientalists", 56.

Macar oryantalist el-Hâc Abdülkerîm Julius (Gyula) Germanus de (1884-1979)²⁷⁶ Kahire Üniversitesi'nde ders vermişlerdir.

Görüldüğü üzere İslami ilimlerde Ezher'e alternatif olarak ortaya çıkan Kahire Üniversitesi, akademik kadro ihtiyacını oryantalistlerden karşılamak ve İslâmî araştırmalara bigane kalmayarak Ezher'le rekabet sürecine girmiştir. Ezher'e alternatif olarak üniversite açma düşüncesi, Kahire Üniversitesi'yle sınırlı kalmamış, ilk aşamada Kahire Üniversitesi'nin bir şubesi olarak açılan sonrasında bağımsız bir üniversiteye dönüştürülen İskenderiye Üniversitesi'yle de sürdürülmüştür. Kuruluşunda Tâhâ Hüseyin'in aktif rol oynadığı İskenderiye Üniversitesi'ndeki usulcülerin sünnetteki hükümlerin tarihselliği, maslahata göre yeni hükümlerin verileceği yönündeki çalışmaları, Mısır'da uzun süre tartışılmıştır.

Ezher'deki dinî eğitime alternatif olarak Batı tarzı eğitim modelinin uygulandığı okullarla ülkede iki farklı eğitim modeli eş zamanlı olarak sürdürülmüştür.²⁷⁷ Ezher merkezli devam eden eğitimin durağanlığını koruduğu bir zamanda ithal edilen eğitim sistemleri de beklenen etkiyi gösterememiştir.²⁷⁸ Nitekim Şiblî Nu'mânî'nin de vurguladığı üzere iki farklı eğitim sisteminin varlığı, her iki sisteme de zarar vermiştir.²⁷⁹

Kuruluş sürecince Kahire Üniversitesi'ndeki oryantalist etkiye dair değerlendirmelerin akabindeki takip eden başlıkta bilimsel çalışma ziyareti ya da hükümetlerinin görevlendirmesi kapsamında Mısır'a giden oryantalistler ve bunların Mısırlı aydın ve alimler üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

2.3. Oryantalist Düşüncenin Etkisinde Mısır

Mısır'daki hadis ve sünnet yaklaşımlarında oryantalistlerden etkilenme boyutunun tahlili için oryantalizmin Mısır'daki varlığı ve etki boyutu önem arz etmektedir.

²⁷⁶ Germanus, Goldziher'in öğrencilerindendir. 1934 yılında İslam'ı öz kaynaklarından incelemek amacıyla Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi hocalarından aldığı derslerle Arap dili ve İslamiyet hakkındaki bilgilerini derinleştirmiştir. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 3/910-911.

²⁷⁷ Abdülkerîm, *Târîhu't-ta'lim fi asri Muhammed Ali*, 20.

²⁷⁸ Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 19-33.

²⁷⁹ Nu'mânî, *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile 'l-Kostantiniye ve Beyrut ve 'l-Kuds ve 'l-Kahire fi müstehelli 'l-karni 'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, 97.

İslam dünyasıyla Batı arasında yaşanan kültürel çatışmanın sonucunda, belirli bir İslam algısı ortaya koyan oryantalist çalışmalar üretilmiştir. İslam'ın Avrupa'ya geçişini engellemeyi hedefleyen bu çalışmalarda İslam, çirkin bir şekilde gösterilmiş ve aleyhinde karalama kampanyası yürütülmüştür.²⁸⁰ Batılı ülkeler, İslam ülkelerinin ele geçirilmesinde oryantalistlerin yaptığı sünnet ve hadis karşıtı çalışmalardan istifade etmiş, bu çalışmaların yapılması için oryantalistlere her türlü desteği vermişlerdir. Bu kapsamda, Avrupa'daki üniversitelerde İslam, Arapça ve doğu üzerine araştırmaların yapıldığı fakülteler, bölümler açılmıştır.²⁸¹ Oryantalist çalışmalar, genelde İslam dünyasında özelde ise Mısır'da bilimsel çalışma adı altında eğitim, kültür, basın ve yayın alanlarında kendisini göstermiştir.²⁸² A'zamî'ye göre Batılı ülkeler, hedeflerini gerçekleştirmek için sadece Batılı bilim insanlarını değil aynı zamanda Batılılaşma yanlısı aydınları da desteklemiştir.²⁸³

Müslümanların hayatı, tarihi, kültürü ve dinî algısı üzerine büyük etkileri²⁸⁴ olan oryantalistlerin İslam hakkında yaptığı çalışmaların Modern dönem sünnet ve hadis tartışmalarında önemli derecede tesirinin olduğu bilinmektedir.²⁸⁵ Bu tesir Mısır'daki sünnet ve hadis tartışmalarında da açık bir şekilde görülmektedir.²⁸⁶ Nitekim oryantalistlerin Hz. Peygamber'le ilgili çalışmaları, Hz. Peygamber'in hayatındaki mûcizevî unsurların arındırılması yönündeki bir temayülü teşvik edici rol oynamıştır.²⁸⁷

Mısır'ın oryantalizmle tanışması, Napolyon'un Mısır'a yaptığı askeri saldırıyla aynı zamana denk gelmektedir. Napolyon, mesajlarının Mısırlılara iletilmesi ve Mısır halkının yakından tanınması amacına binaen bir grup oryantalisti (doğa bilimci, arkeolog ve dilbilimci) beraberinde getirmiştir.²⁸⁸ Fakat bu dönem için oryantalist

²⁸⁰ Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fî'l-asri'l-hadîs*, 33-34.

²⁸¹ Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fî'l-asri'l-hadîs*, 41.

²⁸² Behî, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sultatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 507.

²⁸³ A'zamî, "el-Müsteşrik Schacht ve's-sünnete'n-nebeviyye", c. 1/67.

²⁸⁴ Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fî'l-asri'l-hadîs*, 131.

²⁸⁵ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 74; Enbiya Yıldırım, *Kur'an Bize Yeter Söylemi* (Ankara: Takdim, 2019), 16; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 134-135; Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fî'l-asri'l-hadîs*, 131.

²⁸⁶ Emîn, *Mevkîfî'l-medreseti'l-akliyye mine's-sünneti'n-nebeviyye*, c. 2/280-427; Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfî'l-İslâm minhum*, 63-71.

²⁸⁷ Hacı Musa Bağcı, "Modern Dünyada Peygamber Algısı", *Eski Yeni* 17 (2010), 78.

²⁸⁸ Abdülazîz Muhammed eş-Şennâvî, *Suver min devri'l-Ezher* (Kahire: Darü'l-Kütüb, 1971), 13; Özcan Taşçı, "Oryantalizm Çalışmalarının Osmanlı Hakimiyetindeki Mısır'a Yansıması", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2014), 87.

çalışmaların Mısır'ı aktif bir şekilde etkilediği görülmemiştir. Etki boyutu daha çok işgalden sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır.²⁸⁹ Mısırlı aydınların Avrupalılardan Avrupalıların da Mısırlı aydınlardan istifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda Fransa işgaliyle birlikte iki kültürün de birbirlerini etkilediği söylenebilir.²⁹⁰

Oryantalistlerin Arapça ve diğer İslâmî ilimlerde söz sahibi olmaya başlamalarıyla birlikte Mısır'da oryantalistlerden istifade edilip edilemeyeceği tartışılmaya başlanmıştır. Mısır'da oryantalist eserlere iyimser yaklaşımda Abduh'un kanaatinin de etkili olduğu söylenebilir. Abduh, İslam'a hizmet etmek isteyen Müslüman alimlerin, Avrupa dillerini öğrenip, onların İslam'la ilgili yazdıklarını okuması gerektiğini söylemiştir. Abduh, buna örnek olarak kelâm tarihine dair eserlerde Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Mu'tezile'nin doğuşunun arka planına dair bir bölümün olmamasını göstermiştir. Abduh "Vâsıl b. Atâ, neden i'tizâl etti? Bu yeni fikir nereden geldi? Bu mezhep nasıl yayıldı? Felsefe, akaid kitaplarına nasıl dahil oldu? Bunlara bizim tarihimizle ulaşmamız güçtür. İslâmî meseleler ve tarihine dair birçok konuyu Avrupalıların kitaplarından öğrenebiliriz." demiştir.²⁹¹

Tâhâ Hüseyin, konu Arapça da olsa kendisini geliştiren oryantalistlerden istifade edilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.²⁹² Tâhâ Hüseyin, bir Arap Edebiyatı hocasının, doğu edebiyatı, tarihi ve dilini çalışan oryantalistlerin varlığı ilmî sonuçlardan bihaber kalmasının mümkün olmadığını, ilimde belirli bir noktaya gelinceye kadar da ilmin oryantalistlerden alınması gerektiğini savunmuştur.²⁹³ Oryantalistlerin eserlerine yaklaşım konusunda Abduh'un öğrencilerinden Muhammed Kürd Ali (1876-1953), 1927'de Kahire'de Medresetü'l-Muallimîn'de verdiği bir konferansta, oryantalistlerin Arapçaya olan katkılarına ve Arapçanın

²⁸⁹ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadis fî Mısır*, 99; Şeyyâl, *Târihu't-terceme fî Mısır fî ahdi'l-hamleti'l-Feransiyye*, 32.

²⁹⁰ Oryantalistler ilk aşamada Ahmed Zekî Paşa (1867-1934), Ahmed Teymûr (1871-1930) ve Abdülazîz b. Halîl Çâvîş (1876-1929) gibi alim ve aydınların öğrencileri konumundayken ilerleyen dönemlerde Tâhâ Hüseyin (1889-1973), Zekî Mübârek (1892-1952), Mansûr Fehmî (1886-1959) gibi Mısırlı aydın ve alimlerin hocaları konumuna yükselmişlerdir. Bk. Şeyyâl, *Târihu't-terceme fî Mısır fî ahdi'l-hamleti'l-Feransiyye*, 32; Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadis fî Mısır*, 99; Enver el-Cündî, *Şübühâtu't-tağrib fî ğazvi'l-fikri'l-İslâmî* (el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), 88-89.

²⁹¹ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-üstâzi'l-imâm*, c. 1/927.

²⁹² Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadis fî Mısır*, 102-103.

²⁹³ Sibâî, *el-İstîsrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 9-11.

hazinelerini gün yüzüne çıkarmalarına dikkat çekerek oryantalist çalışmaları takdir etmiştir.²⁹⁴

Buna karşı dönemin aydınlarından Emîr Şekîb Arslan'ın (1869-1946) öncülük ettiği diğer bir yaklaşım ise bir oryantalistin Arapça bir ifadeyi Arap bir alimden daha iyi anlayamayacağı kanaatinden hareketle istifade etmemeyi tercih etmiştir.²⁹⁵ Abdülazîz Çâvîş²⁹⁶ (1876-1930), oryantalistleri sömürgeci güçlerin propagandasını yapmak, onlara hizmet etmekle suçlamıştır.²⁹⁷ Mustafa es-Sibâî (1915-1964) de Tâhâ Hüseyin'in oryantalizmle ilgili düşüncesini bir tür fikrî kölelik olarak değerlendirmiştir.²⁹⁸

Oryantalist çalışmalar, Batı modelinin İslam dünyasında açılan okul ve üniversitelerde uygulanması ya da bu coğrafyadaki öğrencilerin Batı'daki üniversitelerde doğrudan Batılı bilim insanlarından eğitim almaları yoluyla İslam dünyasına aktarılmıştır. Bu durum İslam dünyasında büyük bir krize yol açmıştır. Bunun sonucunda İslam akîdesi ve medeniyetine şüpheyile yaklaşan diğer yandan Batı medeniyetini kabullenen aydınlar ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁹⁹ Mısırlı aydınlar, eğitim için Batı ülkelerine gittikleri zaman oryantalistlerle temas kurmuşlardır. Oryantalistlerle Mısır tarafından iletişime ilk geçen ve onlardan etkilenenlerden birisi Rifâa et-Tahtâvî'dir. Tahtâvî'nin etkilendiği oryantalistlerin başında Antoine Isaac Silvestre de Sacy³⁰⁰ gelmektedir.³⁰¹

Oryantalist düşünceyle etkileşimin sağlandığı kurumların başında Mısır Millî Kütüphanesi (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye) gelmektedir. Spitta, *Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve mezhebi* başlıklı doktora çalışmasını bitirdiği 1875'te Stern'den sonra kütüphanenin

²⁹⁴ Enver el-Cündî, *Abdülazîz Çavîş: Min revvâdi't-terbiye ve's-sahafe ve'l-ictima'* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Âmme, ts.), 205-206.

²⁹⁵ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 102-103.

²⁹⁶ Abdülazîz Çâvîş, Tunus asıllı olup İskenderiye'de dünyaya geldi. Ezher ve Dârü'l-Ulûm'da eğitim alan Çâvîş, 1897'de mezun oldu. Akabinde burs kapsamında İngiltere'ye gönderilen Çâvîş, Cambridge'de Arap Edebiyatı üzerine eğitim aldı. Efgânî ve Abduh'un ıslah mesajını sürdüren Çâvîş, ictihad kapısının açık tutulması, ayetlerin asra uygun olarak tefsir edilmesi, İslâmi tasavvurun düzeltilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Serif*, c. 4/64-65; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 4/17; Cündî, *Abdülazîz Çavîş: Min revvâdi't-terbiye ve's-sahafe ve'l-ictima'*, 199; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, c. 2/160.

²⁹⁷ Cündî, *Abdülazîz Çavîş: Min revvâdi't-terbiye ve's-sahafe ve'l-ictima'*, 205-206.

²⁹⁸ Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehum ve mâ aleyhim)*, 9-11.

²⁹⁹ Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fî'l-asri'l-hadîs*, 39-41.

³⁰⁰ Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 334.

³⁰¹ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 99.

müdürü olmuş, 1876'daki Urâbî Paşa isyanından sonra görevden uzaklaştırılmıştır. Spitta'dan sonra kütüphanenin müdürlüğüne Karl Vollers (1857-1909) getirilmiştir.³⁰² Almanlar akabinde B. Moritz ve A. Schaade'yi görevlendirmiştir. Schaade, İngiliz karşıtlığıyla bilinmesi nedeniyle 1914'te görevine son verilmiştir.³⁰³

Kütüphanelerin yanı sıra Mısır'daki üniversiteler de oryantalist düşüncenin etkisinin görüldüğü, sünnetle ilgili şüphelerin yayıldığı en önemli merkezler olarak görülmektedir.³⁰⁴ Mısır Milli Kütüphanesi, oryantalistler ile Mısırlı aydınlar arasında kitapların karşılıklı olarak paylaşımı ve buluşma mekanı olmasıyla oryantalistlerle ilişkide başlangıç noktası iken Kahire Üniversitesi ilişkilerde yeni ufuklara yön vermiştir.³⁰⁵

Oryantalistlerin Mısır'daki faaliyet alanlarının başında Arapça gelmektedir. Bu kapsamda Mısır'da 1932'de kurulan Arap Dili Enstitüsü'nün (Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye) kırk üyesi arasında çok sayıda oryantalist de görev almıştır.³⁰⁶ Bu kurumun ilk üyelerinden birisi Alman oryantalist August Fischer'dir (1865-1949).³⁰⁷

Oryantalistlerin Mısır'daki değişimi gerçekleştirmek için yaptığı çalışmalardan birisi de fasih Arapça yerine ammîceye teşvik etmeleri olmuştur. Buradaki gerekçeleri fasih Arapçanın günümüze uygun olmamasıdır. Buna ilave olarak Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kullanılması yönünde görüşler ortaya atılmıştır. Gramerini yazacak kadar Mısır ammîcesini ön planda tutanlardan birisi de Alman oryantalist Spitta'dır. Fusha yerine ammîcenin yaygınlaştırılması ve Arapçanın latin harfleriyle yazılması işgal yönetimlerinde de teşvik edilmiştir. İngiliz işgal yönetiminin görevlendirmesiyle Mısır'da bulunan mühendis William Willcocks, Kahire'de yaptığı bir konuşmasında, Mısırlıların fasih Arapçayı kullanmaları nedeniyle yaratıcı güçlerini yitirdiklerini, İngilizlerin Latinceyi terk ettikleri gibi Mısırlıların da fasih Arapçayı terk ederek ammîceyi okuma ve yazmada aktif kullanmaları çağrısında bulunmuştur. Bu düşünce

³⁰² Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/633,705.

³⁰³ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 54-55.

³⁰⁴ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû 'l-İslâm minhum*, 65.

³⁰⁵ Rıdvan Seyyid, *el-Müsteşrikûnü 'l-Alman: en-neşve ve 't-te'sîr ve 'l-mesaîr* (Beyrut: Darü'l-Medâri'l-İslâmî, 2016), 60-61.

³⁰⁶ Şevkî Dayf, *Mecmaü 'l-lügati 'l-Arabîyye fî hamsîne âmen* (Kahire: Mecmaü 'l-Lugati 'l-Arabi, 1984), 19-22.

³⁰⁷ Allâm, *Mecmaü 'l-lügati 'l-Arabîyye fî selâsîne âmen*, 146.

doğrultusunda Willcoks, ammîcenin yaygınlaştırılması için Sheakspeare'in Hamlet adlı eseri başta olmak üzere bazı Batılı eserlerden ammîceye tercümeler yapmıştır.³⁰⁸

Batılıların ammîceyle ilgili mezkûr planlarının Mısırlı en büyük destekçisi Selâme Musa (1887-1958) adlı yazar olmuştur. Musa, fasih Arapçanın bilim ve edebiyat dili olamayacağını savunmuştur.³⁰⁹ Bu yaklaşıma karşı Cündî, Mısır'da fushaya yönelik girişimleri “Batılılaşma ve kültürel saldırı, ağır toplarını Arapçaya doğru attı. Buradaki esas hedef alınmak istenen Kur'an-ı Kerim'dir.” şeklinde değerlendirmiştir.³¹⁰

Ayrıca Mısırlı bazı yazar ve aydınlar, oryantalistlerin düzenledikleri konferanslara da katılmışlardır. İyi düzeyde Fransızca bilen Ahmed Zekî Paşa (1867-1934), Ahmed Teymûr (1871-1930), Ahmed Şevkî (1868-1932) ve Muhammed Ferîd Vecdî (1878-1954) oryantalistlerin konferanslarına katılan Mısırlılardan bazılarıdır.³¹¹

2.3.1. Bilimsel Çalışma İçin Mısır'a Giden Oryantalistler

Oryantalistlerin Mısır'da bulunma gerekçeleri, ülkelerinin kendilerine verdiği görevlere göre değişiklik göstermektedir. Dârü'l-Ulûm ve Kahire Üniversitesi'nde öğretim elemanı olarak görevlendirilenler olduğu gibi Mısır'a eğitim ya da bilimsel çalışma ziyareti düzenleyenler, kütüphane başta olmak üzere farklı kurumlarda idarecilik gibi görevler üstlenenler de bulunmuştur. 1825-1849 yılları arasında üç defa Mısır'a giden ve Ezher'de eğitim alan Edward William Lane (1801-1876)³¹² ile Efgânî ve Abduh'la iyi düzeyde ilişkisi bulunan Blunt³¹³ Mısır'da faaliyet gösteren oryantalistlerin öncüleri arasında zikredilebilir.

Mısır'daki sünnet ve hadis tartışmalarında en etkili isim hiç şüphesiz Macar asıllı oryantalist Goldziher'dir. Sünnet ve hadisle ilgili değerlendirmeleriyle kendisinden sonra gelen oryantalistler üzerinde etkili olan Goldziher'in uyguladığı yöntem ve

³⁰⁸ Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs*, c. 2/40-43; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/705; Enver el-Cündî, *el-Lugatü'l-Arabîyye fî müvâceheti'l-lügati'l-ecnebî* (Dârü'l-i'tisâm, ts.), 7; Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 508.

³⁰⁹ Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs*, c. 2/43.

³¹⁰ Enver el-Cündî, *Ehdâfû't-tağrib fî'l-âlemi'l-İslâmî* (Kahire: Ezherü's-Şerif el-Emaneti'l-Amme Lecnetü'l-Ulya li'd-Davetü'l-İslâmiyye, ts.), 164; Ayrıca bk. Enver el-Cündî, *el-Fushâ lugatü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1982), 111-144.

³¹¹ Seyyid, *el-Müsteşrikûnü'l-Alman: en-neşve ve't-te'sîr ve'l-mesaîr*, 60.

³¹² Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 523-526; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/284, 2/480-481, 3/1123; İsâm Telîme, “Ğarbiyyûn ve müsteşrikûn deresû fi'l-Ezher”, *Arabî21* (20 Nisan 2017).

³¹³ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/498; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 79; Murad, *Mu'cemu esmâi'l-müsteşrikîn*, 269.

eserleri İslam dünyasında tartışmalara konu olmuştur. 1850’de dünyaya gelen Goldziher, Budapeşte, Berlin ve Leipzig’de eğitimini tamamladıktan sonra, 1873-1874 yılları arasında Macar Maarif Bakanlığı’nın görevlendirmesiyle Suriye, Filistin ve Mısır’ı kapsayan çalışma gezisine çıkmıştır. Goldziher, bu gezisiyle İslam’ı ortaya çıkaran dinamikleri tanımayı ve İslam’ın topluma olan etkisini öğrenmeyi hedeflemiştir. Suriye’de ıslahatçı kimliğiyle bilinen Tâhir el-Cezâirî (1852-1920) ile görüşen Goldziher, Suriye’den sonra Filistin ve Mısır’a gitmiştir. Kahire’de bulunduğu zaman zarfında sokaklarda gezmek suretiyle Mısır ammîcesini öğrenmiştir.³¹⁴

Goldziher, gayri müslim olduğu için Ezher’deki derslere katılamazken gerek bir gayri müslim olarak İslam’a olan vukûfiyeti gerekse dönemin Kültür Bakanı Mustafa Riyâz Paşa’nın referansıylâ Ezherî kıyafetlerle Ezher’e giren ilk gayri müslim olmuştur. Abduh, Şeyh Aşmûnî, Şeyh Mahfûz ve Şeyh Saka başta olmak üzere çok sayıda Ezherli hocadan Arapça ve İslâmî ilimler üzerine dersler almıştır.³¹⁵

Goldziher, Kahire’de bulunduğu zaman diliminde Mustafa Riyâz Paşa, Ali Paşa Mübârek gibi nüfuz sahipleri, Müftü Mehdî el-Abbâsî ve Şeyh Mahfûz gibi Ezher hocaları ile Efgânî, Seyyid Salih Mecdî ve Ahmed Zekî gibi Mısır’ın önde gelen aydınlarıyla temas kurmuştur. Goldziher’in Efgânî’yle tanışıklığı, Efgânî’nin Ezher öğrencilerine her akşam kahvehanede verdiği derslere dayanmaktadır. Goldziher, bu dersleri yakından takip etmiştir. Mısır’dan ayrıldıktan sonra da Efgânî’yle 1883’te Paris’te olduğu bir dönemde görüşmüştür.³¹⁶

Goldziher, 1874’te Alman oryantalist Ludwig Stern’in yerine Mısır Kütüphanesi müdürlüğü görevi için davet edilmiş fakat bu görevi, Ezher’de takip ettiği dersleri gerekçe göstererek kabul etmemiştir.³¹⁷ Goldziher, Mısır’a ikinci gezisini 1896 yılında

³¹⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 87; İbrahim Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”, *Marife* 2/3 (2002), 107; Alexander Scheiber (ed.), *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher*, nşr. Alexander Scheiber, çev. Muhammed Avnî Abdurraûf - Abdülhamid Merzûk (Kahire: el-Merkezü’l-Kavmi li’t-Terceme, 2016), 146; Fatma Kızıl, “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 52; Bedevî, *Mevsû’atü’l-müsteşrikîn*, 197-203, 531; Ziriklî, *el-A’lâm*, c. 1/84; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 3/906-908; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 45.

³¹⁵ Bedevî, *Mevsû’atü’l-müsteşrikîn*, 197-203, 531; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, 3/906-908; Ziriklî, *el-A’lâm*, c. 1/84; Scheiber, *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher*, 149-161.

³¹⁶ Scheiber, *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher*, 41, 149.

³¹⁷ Scheiber, *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher*, 41.

bir grup Macar öğrenciyle birlikte gerçekleştirmiş, bu gezisinde Ezher ve Dârü'l- Ulûm'u ziyaret etmiştir. 1911 yılında I. Fuâd'ın Budapeşte ziyareti sırasında Ezher'e alternatif olarak kurulan Kahire Üniversitesi'nde ders vermek üzere davet edilmiş fakat ülkesini terk etmek istemediği için bu daveti nazikçe geri çevirmiştir. Goldziher, Kahire Üniversitesi rektörü I. Fuâd'a hitaben yazdığı mektubunda da Mısır'a gelemeyeceğine dair özrünü iletmiştir. Goldziher'in öğrencilerinden Abraham Shalom Yahuda (1877–1951), 1912 yılında Kahire'ye yaptığı ziyaret sırasında, Goldziher'in son yaptığı ziyaretin üzerinden on yıl geçmiş olmasına rağmen Kahire'deki şeyhler üzerindeki tesirinin hala görüldüğünü söylemiştir.³¹⁸

Goldziher'in 1890'da Almanya'da neşredilen *Muhammedanische Studien* adlı eseri Mısır'da ilk defa 1915'te özet bir tercümeyle *Muslim World* adlı dergide yayımlanmıştır. Bu özet 1916'da *eş-Şark ve'l-Ğarb* dergisinde de tekraren yayımlanmıştır.³¹⁹ Reşîd Rızâ, bu dergideki sünnet ve hadislerle ilgili iddiaları içeren makalenin Müslümanlar üzerinde olumsuz tesirlerinin olduğundan söz etmiştir. Dergideki iddialar arasında İslam fıkhnın büyük bir kısmının sünnete dayandığı, hadislerle ilgili şüphelerin ispatlanması halinde İslam fıkhnın büyük bir kısmının temellerinin sarsılacağı belirtilmiştir. İlgili makalede ayrıca bazı sahabe ve tâbiîn başta Ebû Hüreyre ve İbn Abbas (ö. 68/687) olmak üzere sahabe hakkındaki eleştirileri nedeniyle güvenilir kabul edilemeyeceği, bunun da rivayetlerin sıhhatini etkileyeceği ifade edilmiştir. Makalede Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet etmesi ve sahabeye yönelik “Benim Resûlullah hakkında yalan söylediğimi söylüyorsunuz.” sözü, Ebû Hüreyre'nin güvenilir bir kişi olmadığına delil olarak getirilmiştir.³²⁰

Goldziher'in eserlerinden *Vorlesungen über den Islam, el- 'Akîde ve 'ş-şerî 'a fî 'l- İslam* ismiyle 1946 yılında Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi öğretim üyesi Muhammed Yusuf Musa, Ezher Üniversitesi Şerî'a Fakültesi öğretim üyesi Abdülazîz Abdülhak ve Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi hocalarından Ali Hasan

³¹⁸ Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, 197-203, 531; Necîb, *el-Müsteşrikîn*, 906-908; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1/84; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 45; Scheiber, *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher*, 41-42, 393, 793-794.

³¹⁹ Gautier Herald A. Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları: Makaleler*, çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 33-34.

³²⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 19/25-50; Hadis için ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), “Libâs”, 69 (3/1660).

Abdülkâdir³²¹ (1900-1990) tarafından tercüme edilmiştir.³²² *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı eseri *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* ismiyle 1944 yılında Ali Hasan Abdülkâdir ve 1955 yılında da Abdülhalîm en-Neccâr tarafından tercüme edilmiştir. Tercümeye ciddi eleştiriler yöneltmekle birlikte Goldziher'in eserleri, Ezher hocaları tarafından itibar görmesi ve öğrencilere okutulması açısından önemlidir.³²³

Goldziher, Batılı bilim adamlarının özelde hadis genelde İslâmî ilimler üzerine yaptığı tartışmalarda eksik olan metodolojiyi belirleyerek sadece Batı'daki oryantalist çalışmaları etkilemekle kalmamış, Mısır ve İslam dünyasındaki hadislerle ilgili tartışmaları da bir şekilde etkilemiştir.³²⁴ Goldziher'in yaptığı tespitlerle tartışmaya açılan konulardan birisi de sünnetin tanımıdır. Onunla hadisçilerin sünnet tanımının doğru olmadığı ifade edilmiş, yeniden tanımlanması gerektiği kanaatine ilgi artmıştır.³²⁵

Cündî'ye göre modern dönemde Mısır'da hadis ve sünnetle ilgili tartışmalara dahil olanlar için Goldziher, temel referans kaynağı olmuştur. Goldziher'in hadis ve sünnetle ilgili fikirlerinin etkisinin görüldüğü Mısırlı aydınların başında Ahmed Emîn gelmektedir. Oryantalistlere karşı ilgisini gizlemeyen Emîn'in, 1928'de yayımlanan *Fecrü'l-İslâm* başta olmak üzere tüm eserlerinde uydurma hadislerin çokluğu, sahabenin hepsinin adil kabul edilmesi, Ebû Hüreyre'nin hadis uydurduğu ve hadisçilerin metin tenkidi yapmadığıyla ilgili görüşlerinde Goldziher'in izini sürdüğü

³²¹ Abdülkâdir, ilk dini eğitimini İskenderiye'deki Ma'hedü'l-Ezher'de tamamladıktan sonra 1928'de Ezher'den mezun olarak âlimiye diplomasını aldı. 1930'da Felsefe üzerine eğitimin gören Abdülkâdir, akabinde Avrupa'ya gitti. 1939'de Berlin Üniversitesi'nde hukuk araştırmaları alanında, 1947'de ise Londra Üniversitesi'nde felsefe ve tasavvuf alanında doktorasını tamamladı. Abdülkâdir, Ezher Üniversitesi Usûlü'd-Dîn ve Şerîa Fakültesi dekanlığı, Hey'etü Kibârî'l-Ulemâ ve Arap Dili Enstitüsü üyeliği yaptı. Bk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, *Tetimmütü'l-A'lâm li'z-Ziriklî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), c. 2/55; Yusuf, *Tekmiletu Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 380; Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 7/238-239.

³²² Ignaz Goldziher, *el-'Akide ve's-şerîa fi'l-İslâm*, çev. Ali Hasan Abdülkâdir vd. (Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse bi Mısır, ts.).

³²³ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Ali Hasan Abdülkâdir, 1944; Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955); Mehmet Said Hatiboğlu, "Ignaz Goldziher", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996).

³²⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 291-293.

³²⁵ Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar: İddialar ve Gerçekler* (İstanbul: İz, 2015), 175-176.

görülmektedir. Goldziher'in eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesinde Tâhâ Hüseyin önemli rol oynamıştır.³²⁶

Goldziher'in yanı sıra Leone Caetani (1869-1935),³²⁷ Carl Heinrich Becker (1876-1933),³²⁸ Johannes Pedersen (1883-1977),³²⁹ Henri Lammens (1862-1937),³³⁰ Albert Kenneth Cragg (1913-2012),³³¹ J. N. D. Anderson (1908-1994)³³² ve Adams Charles (1883-1948)³³³ da Mısır'a bilimsel çalışma ziyareti düzenlemiştir.

Bazı oryantalistler ise başta İngiltere olmak üzer ülkelerinin verdiği resmi görev kapsamında Mısır'da bulunmuşlardır. Bunlardan birisi İngiliz oryantalist Alfred Guillaume'dir (1888-1965). 1888 yılında dünyaya gelen Guillaume, Oxford mezunu olup 1. Dünya Savaşı yıllarında Fransa ve Mısır'da görev yapmıştır. İslam'a karşı sert eleştirileriyle tanınan Guillaume, Watt'ın kitabına yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Mısır hükümetinin verdiği bursla Avrupa'ya giden çok sayıda öğrenci, Guillaume'den ders almıştır. Guillaume, hadislerle ilgili görüşlerini *The traditions of Islam* adlı eserinde ortaya koymuş, bu eserinde başta Goldziher olmak üzere Margoliouth ve Arnold gibi oryantalistlerden istifade ettiğini ifade etmiştir.³³⁴

³²⁶ Enver el-Cündî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâti'l-müsteşrikîn* (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1979), 7-8.

³²⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 5/250.

³²⁸ Alman oryantalist Becker, eğitim amacıyla Mısır'ın başkenti Kahire'ye seyahat eden oryantalistlerden birisidir. Becker, 1901'de Mısır'a gittiği zaman başta Abduh olmak üzere Mısırlı meşhur kişilerle güçlü ilişkiler kurmuştur. Bk. Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, c. 113-116.

³²⁹ Danimarkalı oryantalist Pedersen, 1920 yılında çıktığı doğu gezisi sırasında Kahire'de yedi ay kalmış, Ezher'deki alimlerle İslam hakkında görüşmeler gerçekleştirmiştir. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/848-849.

³³⁰ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 3/1068; Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 48; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 8/99.

³³¹ Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 45; Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fî'l-asri'l-hadîs*, 29.

³³² Anderson, II. Dünya Savaşı sırasında İngiliz ordusu adına Mısır'da görev yapmış, bu zaman zarfında Mısır'daki Amerikan Üniversitesi'nde Ezherli hocalardan Arapça eğitimi almıştır. İslamiyet'e dair bilgileri, Kahire Üniversitesi'nde Tâhâ Hüseyin ve Ahmed Emîn'in derslerine katılmak suretiyle geliştirmiştir. Bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, 27.

³³³ Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 3/1004; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2/85; Murad, *Mu'cemu esmâi'l-müsteşrikîn*, 141.

³³⁴ Alfred Guillaume, *The traditions of Islam: an introduction to the study of the hadith literature* (Oxford, 1924), 5-7; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/543; Behî, *el-Mübeşşirûn ve'l-müsteşrikûn ve mevkîfuhüm mine'l-İslâm*, 15, 23.

Bunun yanı sıra Hamilton A. R. Gibb (1895-1971),³³⁵ Urbain Bouriant (1849-1903),³³⁶ Emile Amelineau (1850-1915)³³⁷ ve Arent Jan Wensinck (1882-1939)³³⁸ ülkelerinin verdiği resmi görev kapsamında Mısır'da bulunurken Rus oryantalist İgnatıy Kraçkovski (1883-1951),³³⁹ Friedrich Kern (1874-1921),³⁴⁰ M. H. Dulace³⁴¹ ve P. E. Newberry (1869-1949)³⁴² ise bir müddet Mısır'da akademik çalışmalar yürütmüştür.

2.3.2. Oryantalizmin Etkisinde Kalan Mısırlı Aydınlar

19. yüzyılda Mısır'a hakim olduğu kabul edilen ilmi donukluğa ve geleneği taklide karşı geliştirilen tepkisel tavır, Batı kültürünü el üstünde tutan bir anlayışın gelişmesine yol açmıştır. Bu dönemde Batı kültürüyle yetişen Mısırlı aydınların İslam'ın kaynaklarına dair yeterli düzeyde ve derinlikte bilgiye sahip olmadıkları görülmektedir.³⁴³ 19. yüzyılda gelişen yeni İslam düşüncesini savunan aydınların oryantalist çalışmaları bir tenkit süzgecinden geçirmeksizin olduğu gibi kabul ettiklerini belirten Behî'ye göre oryantalist düşüncenin tesiri gerek aydınlarda ve gerekse kültürel çalışmalarda görülmektedir. Batı'daki oryantalist çalışmalardan

³³⁵ İngiliz asıllı olan Gibb, diğer oryantalistlerden farklı olarak babasının işi gereği Mısır'ın İskenderiye şehrinde doğmuştur. Harvard Üniversitesi Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde öğretim üyesi olarak hizmet vermiştir. 1927'de Kahire'ye giden Gibb, modern Arap edebiyatı konulu dersler vermiştir. Kral I. Fuâd, Gibb'i Arap Dili Enstitüsü'ne 1933'te üye olarak atamıştır. Bk. Sibâî, *el-İstişrâk ve 'l-müsteşrikûn (mâ lehum ve mâ aleyhim)*, 39-40; Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/451-452; Allâm, *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fî selâsîne âmen*, 58; Reid, "Cairo University and the Orientalists", 56.

³³⁶ Urbain Bouriant, (1849-1903) Kahire'deki Fransa Enstitüsü üyeliği ve müdürlüğü görevlerinde bulunmuş, Bulak Müzesi'nin yöneticiliğini yapmıştır. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/208.

³³⁷ Fransız arkeolog, Kahire'de Mısır'daki tarihi eserler üzerine çalışmalar yapmış, Kahire'deki Fransa Enstitüsü'nün üyeleri arasında yer almıştır. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/217; Murad, *Mu'cemu esmâi 'l-müsteşrikîn*, 161.

³³⁸ Mısır'daki Arap Dili Enstitüsü'ne üye olan oryantalistlerden birisidir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı geçmiş dinî kitaplardan yararlanarak yazdığına dair görüşlerinin tepki çekmesi üzerine üyeliğine son verilmiştir. Bk. Sibâî, *el-İstişrâk ve 'l-müsteşrikûn (mâ lehum ve mâ aleyhim)*, 44-45.

³³⁹ Kraçkovski, 1908-1910 yılları arasında Suriye, Lübnan ve Filistin'den sonra Mısır'a gitmiş, Mısır'da Ezher hocalarının yanı sıra Kahire Üniversitesi'nden Nallino'nun derslerine katılmıştır. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 3/950.

³⁴⁰ Lozan ve Leipzig'de doğu dilleri üzerine eğitim alan Friedrich Kern doktora çalışmaları kapsamında 19. yüzyılın sonlarında Kahire'ye gitmiştir. Mısır ammîcesini iyi düzeyde konuşmaktaydı. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 2/729.

³⁴¹ 1881'de Kahire'de kurulan Fransa Enstitüsü'nün ilk üyesi olan M. H. Dulace, Mısır'daki lehçeler üzerine çalışmalar yapmış olup, 1885'te Kahire ve Saîd bölgesi lehçesi üzerine hikaye kitapları yayımlamıştır. Bk. Necîb, *el-Müsteşrikûn*, c. 1/202.

³⁴² P. E. Newberry, 1929-1933 yılları arasında Mısır Bilim Kürsüsü'nde görev üstlenmiştir. Bk. Reid, "Cairo University and the Orientalists", 56.

³⁴³ Abdülhamîd, *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fî'l-asri'l-hadîs*, 49-56.

etkilenen bazı Mısırlı aydınlar, Batılı aydınların Katolik kilisesine yönelik eleştirilerinin bir benzerini Mısır'da Ezher ve alimlerine yöneltmişlerdir.³⁴⁴

Oryantalistlerden etkilenme, oryantalistlerin yazdığı eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi ya da onların eserlerinin doğrudan incelenmesi yoluyla da gerçekleşmiştir.³⁴⁵ Ezher'de 1942'de oryantalist çalışmaların Arapçaya tercüme edilmesi için tercüme komisyonu kurulmasına karar verilmiş fakat hayata geçirilmediği için eserler, bazı hocaların bireysel teşebbüsleriyle tercüme edilmiştir.³⁴⁶

Oryantalizmden etkilenmenin sonucunda 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılda Mısır'da söz sahibi olan aydınların hadis ve sünnet anlayışlarının oryantalistlerle örtüşükleri görülmektedir. Örneğin Emîr Şekîb, Fransız oryantalist Emile Dermenghem'in *La Vie de Mahomet* adlı eseri üzerine yaptığı değerlendirmesinde, Dermenghem'in *Sahîhayn*'dakiler dahil birçok hadisi mevzû olarak görmesi nedeniyle kınanmasını doğru bulmadığını zira çok sayıda Müslümanın da aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir.³⁴⁷

Mısırlı hadisçilere göre de hadis ve sünnete eleştirel yaklaşım sergileyen bazı yazarların etkilendikleri kaynakların başında oryantalist eserler gelmektedir.³⁴⁸ Bu etki dolayısıyla Mısırlı aydınlar, yeni bir şey ortaya koymadan, oryantalist görüşlerin tekrarını yapmak³⁴⁹ ve bu düşünceleri İslam dünyasında yaymak suretiyle Kur'an'dan sonra en sahih kitap kabul edilen Buhârî ile Müslim'in *el-Câmi 'u's-sahîh*'lerinin itibarını çığnemekle suçlanmışlardır.³⁵⁰ Batılılaşmaya karşı olan mütefekkirler açısından İslam toplumundaki etkileri dikkate alındığında oryantalistlerden etkilenen, bir anlamda onların öğrencileri konumunda olan aydınlar, görüşlerinin kamuoyundaki etkisi dikkate alındığında oryantalistlerden daha tehlikelidirler.³⁵¹

Bu bölümde Kahire Üniversitesi ya da Avrupa'daki üniversitelerde oryantalistlerle temas kuran, buna bağlı olarak da dinî düşüncesi başta olmak üzere

³⁴⁴ Behî, *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, 230, 267, 484-485, 490, 492-493.

³⁴⁵ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyi'l-hadîs fî Mısır*, 99.

³⁴⁶ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 1944 Mütercimim takdim yazısı.

³⁴⁷ Emîr Şekîb Arslan, *Hâzırü'l-âlemi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1973), c. 1/47-48.

³⁴⁸ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 63.

³⁴⁹ Hayfa Mustafa Yusuf ez-Ziyâde, "Rekâ'izü'l-asrâniyyîn fi reddil-hadisi'n-nebeviyyi", *Mecelletü Külliyyetü's-Şerîa ve'l-Kânûn bi Tefahna'l-Eşref* 21/2 (2019), 1123.

³⁵⁰ Yasîr eş-Şimâlî, *el-Vâzih fî menâhici'l-muhaddisîn* (Amman: Dârü'l-Hamid, 2006), 99.

³⁵¹ Ali Ahmed es-Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1987), 36.

sünnet ve hadis algısı değişen aydın ve alimlerle ilgili oryantalist etkinin boyutları üzerinde durulacaktır.

2.3.2.1. Ahmed Emîn

Düşüncelerini Goldziher başta olmak üzere oryantalistlerin fikirleriyle destekleyen Mısırlı aydınların başında Ahmed Emîn gelmektedir.³⁵² Emîn'in Kahire Üniversitesi'nde ders aldığı oryantalistler arasında Santillana, Nallino ve Guidi yer almaktadır.³⁵³

Hadislerin Hulefâ-yi Râşidîn döneminin ardından Emevî ve Abbâsîler döneminde, Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan aktarılanlarla çoğaltıldığını savunurken Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Emîn'in Goldziher'in görüşlerini benimsediği yerlerin yanı sıra Goldziher'e itiraz ettiği noktalar da bulunmaktadır. Hadislerin tamamının Hristiyanlıktan İslam'a geçen sözlerden ibaret olduğu düşüncesi bunlardan birisidir.³⁵⁴ Emîn'in Goldziher'e yönelik bir diğer eleştirisi ise İslam fıkhnının oluşum aşamasında Roma kanunlarının etkisinde kaldığı görüşüdür. Goldziher'in delillerini ikna edici bulmayan Emîn'e göre kanun maddelerindeki benzerlik, birbirlerinden aldıkları anlamına gelmemektedir.³⁵⁵

Emîn, eserlerinde oryantalist düşünceye atıf yapmakla birlikte başta Ezher olmak üzere Mısır'da yükselen tepkilerden dolayı, ilgili düşüncenin sahibine atıfta bulunmadan kendi düşüncesiymiş gibi takdim edilmesi gerektiğini Ali Hasan Abdülkâdir'e iletmiştir. Sibâî'nin aktarımına göre Emîn, "Ezher, özgür bilimsel düşünceye değer vermemektedir. Bu noktada en iyi seçenek, benim de *Fecrû'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm*'da yaptığım gibi oryantalist görüşlerden uygun gördüklerini, atıf yapmadan kendi düşüncenmiş gibi Ezherlilere göster." demiştir.³⁵⁶ Buradan hareketle Sibâî, Ahmed Emîn'in çalışmalarını, açıktan bir saldırı olmaması nedeniyle oryantalistlerin yaptığı saldırılardan sonuç ve etkisi açısından daha tehlikeli bulmaktadır. Emîn'in bu tutumu hakkında, "Sünneti inkar ettiğine dair sarîh bir ifade

³⁵² Muhammed Behâeddin, *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî* (Kuala Lumpur: Darü'l-Fecr, 1999), 267.

³⁵³ Emîn, *Hayâtî*, 78.

³⁵⁴ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 481, 308-309.

³⁵⁵ Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 246-247.

³⁵⁶ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, 265-266.

bulamazsın. Fakat o sünneti inkar etmek isteyeneye yol göstermektedir.” şeklinde değerlendirmelerin yapılmasına yol açmıştır.³⁵⁷ Sibâî’ya göre Emîn, *Fecrû'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm* adlı eserlerindeki hadislerle ilgili görüşleri, oryantalistlere nispet etmese de esasında onlardan çalıntı tespitlerdir.³⁵⁸

Sibâî’nin yanı sıra Juynboll’a göre de oryantalist etki Ahmed Emîn’in düşünce ve yönteminde çok net bir şekilde görülmekle birlikte Emîn, halkın duygularını incitmemek için görüşlerini çok açık bir şekilde dile getirmekten kaçınmıştır. Oryantalist düşüncede olduğu gibi hadislerin topyekûn mevzû olduğu iddiasının halk tarafından kabul görmeyeceğini belirten Juynboll, Ahmed Emîn’in hadislerin sahihliğiyle ilgili ortaya attığı iddiaların, oryantalist argümanlarla örtüştüğünü kaydetmiştir.³⁵⁹ Ahmet Emîn’in oryantalist düşünceden etkilendiğini düşünenlerden birisi de Muhammed Ebû Şehbe’dir (1914-1983). Ebû Şehbe’ye göre birçok görüşü oryantalistlerin görüşlerine yakın olan Ahmed Emîn,³⁶⁰ *Fecrû'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm* adlı eserlerinde oryantalistlerin görüşlerine yer vermiştir.³⁶¹ Ebû Şehbe, Ahmet Emîn’in hadisçilerin metin tenkidi yapmayıp sadece sened tenkidi yaptıkları yönündeki değerlendirmesinde oryantalistleri takip ettiğini ifade edilmiştir.³⁶²

Ahmed Emîn’in eserlerindeki tenkitçi yaklaşım, Tâhâ Hüseyin’in de dikkatini çekmiştir. Tâhâ Hüseyin, *Fecrû'l-İslâm*’a yazdığı önsözünde Ahmed Emîn’in bu eserini okuyan gençlerin daha fazla Kur’an okuyacağı ve hadisleri gözden geçireceği iddiasında bulunmuş, bundan da memnuniyet duyduğunu ifade etmiştir.³⁶³ Mısır’daki sünnet savunucularına göre Ahmed Emîn’in Ali Hasan Abdülkâdir’e verdiği öğüt, oğlu Hüseyin Emîn tarafından yerine getirilmiştir. Hüseyin Emîn, oryantalistlere ait birçok tezi, kendi düşüncesiymiş gibi savunmakla suçlanmıştır.³⁶⁴

Ahmed Emîn’in oryantalistlerle ilişkisini ortaya koyan bir diğer olay ise profesörlük atamasında yaşanmış, fakültenin engel çıkarması üzerine kendisine profesörlük diplomasının verilmesi için Arthur Schaade ve Gotthelf Bergstrasser’dan

³⁵⁷ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecû'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr* (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 746.

³⁵⁸ Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 11.

³⁵⁹ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 46.

³⁶⁰ Demircan, “Ahmed Emin (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)” 2008/1/1 (2008), 114.

³⁶¹ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 8.

³⁶² Behâeddin, *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî*, 130.

³⁶³ Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, Kâf.

³⁶⁴ Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 36-65.

Fecrül-İslâm ve *Duha'l-İslâm*'ı inceleyerek rapor yazmalarını istemiş, Schaade ve Bergstrasser de olumlu yönde rapor yazmıştır.³⁶⁵

Oryantalizmden etkilenen aydınlar arasında Mansûr Fehmî'nin (1886-1959) ismi de zikredilmektedir. 1906'da Fransız Lisesi'nden mezun olan Mansûr Fehmî, aynı yıl Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde eğitime başlamıştır. Eğitimini tamamlamadan kazandığı burs vesilesiyle 1908 yılında felsefe eğitimi için Fransa'ya giderek Paris Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Fehmî, beş yıl süren eğitimin ardından *İslam'da Kadının Durumu* başlıklı teziyle doktor unvanı almıştır. Kahire Üniversitesi ilk başta bu tezden dolayı Fehmî'nin doktorasını kabul etmese de Fehmî'nin geri adım atmaması üzerine kabul etmiştir. Fehmî'nin bu eseri, dönemindeki kadın özgürlüğünü savunanların desteğini almıştır. Fehmî, ülkesine döndükten sonra Kahire Üniversitesi'nde hoca olarak göreve başlamıştır.³⁶⁶

Fehmî, Fransa'daki sosyoloji hocalarından Lévy Bruhl'ın etkisinde kalarak Hz. Peygamber'in çok eşliliği meselesine oryantalist bakış açısıyla yaklaşmıştır.³⁶⁷ Fehmî, Abduh gibi İslam'ın özüne sonradan eklenenleri ayırmakla işe başlamıştır. Fakat daha sonra Abduh'un çizgisini geride bırakarak oryantalistlerin düşüncelerini teolojik zeminde de takip etmiştir.³⁶⁸

2.3.2.2. Ali Abdürrâzık

Kardeşi Mustafa ile Ezher'de eğitime başlayan Abdürrâzık, Ezherli bir alim olan babasının Abduh'un arkadaşlarından olması, onun Abduh'tan etkilenmesinin önünü açmıştır.³⁶⁹ Kahire Üniversitesi'nin ilk öğrencilerinden olan Abdürrâzık, burada Nallino, Santillana ve Littmann'ın derslerine katılmıştır.³⁷⁰ Ali Abdürrâzık, Batılılaşma yolunda savunulan düşünceler arasında yer alan dinle devlet işlerinin ayrılması fikrini benimseyenlerin başında gelmiştir.³⁷¹

³⁶⁵ Emîn, *Hayâtî*, 187.

³⁶⁶ Zirikî, *el-A'lâm*, c. 7/302; Allâm, *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fî selâsîne âmen*, 225-227; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, c. 3/917.

³⁶⁷ Cündî, *Şübühâtü't-tağrîb fî ğazvi'l-fikri'l-İslâmî*, 88-89.

³⁶⁸ Reid, "Cairo University and the Orientalists", 65-66.

³⁶⁹ Ali Abdürrâzık - Abdürrâzık Mustafa, *Min âsâri Mustafâ Abdürrâzık* (Kahire: Dârü'l-Meârif bi Mısır, 1957), 18-36.

³⁷⁰ Özgür Kavak, "Ali Abdürrâzık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/75.

³⁷¹ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 76.

Kazandığı bursla 1912’de İngiltere’ye giderek eğitim hayatını Oxford’da sürdüren Abdürrâzık, I. Dünya Savaşı’nın çıkması üzerine 1915’te ülkesine dönmüştür. 1925’te yazdığı *el-İslâm ve usûlü’l-hükm*, Mısır’da başta Ezher olmak üzere ilmî çevrelerin tepkisiyle karşılaşmış, akabinde de Abdürrâzık’ın Ezher diploması elinden alınmıştır. Eseri sebebiyle kendisine uygulanan ambargonun kaldırılmasından sonra Evkaf Bakanlığı dahil üst düzey görevlerde bulunmuş, Kahire Üniversitesi’nde otuz yılı aşkın sürede doktora öğrencilerine İslam’ın teşrîî kaynakları konulu dersler vermiştir.³⁷²

Abdürrâzık’ın mezkûr eserinin yayımlanması üzerine Reşîd Rızâ, el-Menâr’da kaleme aldığı yazısıyla kitaptaki tespitlerin İslâmî hükümleri ve şeriatı yıkmayı hedeflediğini ifade etmiştir.³⁷³ Mısırlı düşünür Behî’ye göre modern İslam düşüncesi adına savunduğu düşünceler, esasında oryantalist çalışmalara dayanmaktadır. *el-İslam ve usûlü’l-hükm* adlı eserin kaleme alınmasında oryantalistlerin İslam’ı bireyler arası ilişkiler dahil hayatın her alanını kuşatan genel ilke ve emirler içeren bir din anlayışından sadece ruhani boyutu olan bir din anlayışına indirgeyen yaklaşımları etkili olmuştur. Behî’ye göre Abdürrâzık, bu konuda Kur’an ya da sünneti değil, kilise ile devlet arasında ayrıma giden Batı düşüncesini esas almıştır. Arnold’un *The Caliphate*’i (el-Hilâfe) adlı eseri Abdürrâzık’ın etkilendiği kaynakların başında gelmiştir. Abdürrâzık, bu eserinde hilafetin İslâm’da varlığına delil olarak gösterilen ayetlerden muradın gerçekte devlet başkanlığı olmadığıyla ilgili ikna edici cevaplar için okuyucuya Ardnol’un mezkûr kitabını tavsiye etmiştir.³⁷⁴ Abdürrâzık’ın savunduğu düşüncelerin bir benzerine Gibb de eserinde yer vermiştir.³⁷⁵

2.3.2.3. Tâhâ Hüseyin

Kahire Üniversitesi’nde ders veren oryantalistlerin düşüncelerinden etkilenenler arasında Tâhâ Hüseyin de yer almaktadır.³⁷⁶ Müfredatı ve öğretim metodu çerçevesinde Ezher’e eleştiriler yönelten Tâhâ Hüseyin, oryantalistlerin düşünce,

³⁷² Zirikî, *el-A’lâm*, c. 4/276; Ezherî, *Cemheretu e’lâmi Ezheri’ş-Şerif*, c. 6/103-104; Seyyid, *Mevsûatu a’lâmi’l-karni’t-tâsi’ aşer fi’l-âlemeyni’l-Arabî ve’l-İslâmî*, c. 1/605; Muhammed Receb el-Beyyûmî, “Ali Abdürrâzık”, *Mevsûatü a’lâmi’l-fikri’l-İslâmî* (Kahire: el-Meclisü’l-A’la li’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 2004), 749-752.

³⁷³ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 26/104.

³⁷⁴ Ali Abdürrâzık, *İslâm ve usûlü’l-Hükm* (Kahire: Dârü’l-Kitabi’l-Mısırî, 2012), 23-32.

³⁷⁵ Behî, *el-Fikrû’l-İslâmiyyü’l-hadîs ve sîlatühû bi’l-isti’ mâri’l-ğarbî*, 227-267.

³⁷⁶ Sibâî, *el-İstişrâk ve’l-müstesrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 10.

metot ve nazariyesinden etkilenenlerden sadece birisi olmakla birlikte etkilenmenin boyutlarının görülmesi açısından çarpıcı bir örneklik göstermektedir.³⁷⁷

Fransız ve İtalyan oryantalistlerden Littmann, Guidi, Massignon ve Nallino'yu yakın markajına alarak Ezher'e karşı olan tutumunu nefret boyutlarına ulaştırdığı ifade edilmektedir.³⁷⁸ Kahire Üniversitesi'nde Nallio ve Santillana'dan ders almıştır.³⁷⁹ 1914'te Fransa'daki Montpellier Üniversitesi'nde lisans eğitiminde başarılı olduktan sonra Paris Üniversitesi'nde Emile Durkheim danışmanlığında İbn Haldun üzerine doktora tezini çalışmıştır. Durkheim ölmesi üzerine danışmanlık Celestin Bouglé'ye geçmiştir. Fransa'dayken Doğu Araştırmaları Enstitüsü ve Collège de France'da Fransız oryantalist Paul Casanova'nın (1861-1926) Kur'an mefhumu ve tefsir konulu derslerine katılmıştır.³⁸⁰ Tâhâ Hüseyin'in Sorbonne'da etkilendiği isimlerden birisi de Lucien Levy-Bruhl'dur (1857-1939).³⁸¹

Tâhâ Hüseyin'in oryantalistlere övgülerde bulunduğu bir noktada devrindeki Arap müellifleri önemsememesi de eleştiri konusu olmuştur. Bunlardan Birisi İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *Kitâbü'l-bedî'* adlı eserinin seksen sayfalık tahkikini yapan Ignaty Yulianovich Krachkovsky'yı (1883-1951) överken Zekî Mübârek'in (1892-1952) sekiz yüz sayfalık *en-Nesrü'l-fennî* eseri adına tek bir yorum yapmaması gelmektedir.³⁸²

Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğinin olmadığını iddia eden Tâhâ Hüseyin'in “Tevrat ve İncil, İbrahim ve İsmail'i anlatır. Kur'an da bunlardan söz eder. Fakat bu iki ismin Kur'an ve Tevrat'ta geçmesi tarihte gerçekten var olduklarını ispatlamaz.”³⁸³ sözü tartışma yaratmıştır. Tâhâ Hüseyin'in ardından Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997) da Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğinin olmadığını, Emîn el-Hûlî'nin danışmanlığında yürüttüğü tezde savunmuştur.³⁸⁴

³⁷⁷ Emîn, *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*, 101-102; Wang, “Azharists, modernists and orientalist”, 129.

³⁷⁸ Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühû ve fikruhû fî dav'i'l-İslâm*, 22.

³⁷⁹ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 72.

³⁸⁰ Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühû ve fikruhû fî dav'i'l-İslâm*, 24, 33,35.

³⁸¹ Reid, “Cairo University and the Orientalists”, 67.

³⁸² Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühû ve fikruhû fî dav'i'l-İslâm*, 38-39.

³⁸³ Tâhâ Hüseyin, *Fi's-şî'ri'l-câhilî* (Tunus: Dârü'l-Maârif, 1998), 38.

³⁸⁴ Murat Sarıtaş, “Muhammed Ahmed Halefullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2019), EK-2/293-294.

Cündî, Tâhâ'nın *eş-Şi'ri'l-Câhilî*'de Margoliouth'tan, *Ma'a'l-Mütenebbî*'de Regis Blachère'den, tenkit metodunda Brudner'den, İbn Haldun'la ilgili çalışmasında Durkheim'dan, *Hadîsü'l-erbi'â*'da Sainte-Beuve'den ve *Alâ' hâmişi's-sîre*'de Jules Le Maitre'nın *On the Margins of Old Books* adlı eserinden istifade ettiğini belirtmektedir.³⁸⁵ Sibâî'ye göre de Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-Câhilî* adlı eserindeki görüşlerini esasında Margoliouth'tan alıp kendisine nispet etmiştir.³⁸⁶

Tâhâ Hüseyin'in Batı medeniyetiyle ilişkisini en net şekilde yansıttığı eser, 1938 yılında yayımlanan *Müstakbelü's-sekâfe fî Mısır*'dır. Hüseyin'in bu eseri yazmaktaki temel amacı, Mısır'ın gelecekteki eğitim sistemi ve kültürünü belirlemektir. Tâhâ Hüseyin'in Ezher'i eleştirdiği noktalar arasında Ezher'in yeni düşüncelere karşı çıkması, ilmin sadece kendilerine miras bırakılanlarla sınırlı görmesi, Arap dili ve edebiyatına öncülük ettiği ve çağdaş bir üniversite olduğunu iddia etmesi yer almaktadır.³⁸⁷

2.3.2.4. Mahmud Ebû Reyve

Mahmud Ebû Reyve³⁸⁸ (1889-1970), *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*³⁸⁹ ve *Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre* adlı eserlerinde özellikle de sahabeyi hedef alan

³⁸⁵ Cündî, *Tâhâ Hüseyin hayatühü ve fikruhü fî dav'i'l-İslâm*, 34.

³⁸⁶ Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehum ve mâ aleyhim)*, 9-11; Taha Hüseyin'in eseriyle ilgili benzeri tenkitler için bk. Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Nakdü Kitâb fi ş-şi'ri'l-câhilî* (Windsor: Hindawi, 2014).

³⁸⁷ İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 74,81.

³⁸⁸ Mahmud Ebû Reyve, Dekahliye'de dünyaya geldi. Sibâî, Ezher'de eğitim alan Ebû Reyve'nin sınavlarda başarılı olamadığı için lise diplomasını alamadığını, bunun üzerine gazetede editör olarak çalışmaya başladığını aktarmaktadır. Ebû Reyve'nin Reşid Rızâ'nın kurduğu Medresetü'd-Da've ve'l-İrşâd'da iki yıl ders aldığı belirtilmektedir. Ebû Reyve, 1933'te *Duha'l-İslâm* üzerine yazdığı değerlendirmesinde, dini meselelere bakışının *Fecrü'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm* adlı eserlerle değiştiğini kaydetmektedir. Ebû Reyve, hadis ve sünnetle ilgili tartışma konusu olan görüşlerini ilk defa 1945'te *er-Risâle* dergisinin 633. sayısında yayımladığı el-Hadisü'l-Muhammedî adlı makalesiyle açıklamıştır. Makaleye ilk reddiye, iki ay sonra Ebû Şehbe'den gelmiş, aynı derginin 642. sayısında el-Hadisü'l-Muhammedî ta'kib ala mâkal başlığıyla yayımlanmıştır. Ebû Reyve, daha sonra hadis ve sünnetle ilgili düşüncelerini *Advâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* adlı eserinde, Ebû Şehbe de eleştirilerini *Difâ' ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve küttâbi'l-mu'âsirîn* adıyla yayımlamıştır. Bk. Seyyid Murtazâ er-Razavî, *Ma'a ricâli'l-fikr fi'l-Kâhire* (Beyrut: el-İrşâd, 1998), 1/127; Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, 504-505; Nûreddîn İtr - M. Yaşar Kandemir, "Ebû Reyve", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/c. 10/214; Mahmud Ebû Reyve, "Duha'l-İslâm", *er-Risâle* 1/5 (1933), 42; Mahmud Ebû Reyve, "Havle ta'kib el-Hadisü'l-Muhammedî", *er-Risâle* 654 (1946), 48-51; Mahmud Ebû Reyve, "el-Hadisü'l-Muhammedî", *er-Risâle* 633 (1945), 896-899; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, "el-Hadisü'l-Muhammedî ta'kib ala mâkal", *er-Risâle* 642 (1945), 1145-1147; Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 9-10, 34.

³⁸⁹ Ebû Reyve'nin eserine verdiği isimdeki "Muhammedî" ibaresi de Edward Said'in de dikkat çektiği gibi Avrupaî bir isimlendirmedir. Bk. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis, 2013), 70; Behâeddîn, *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî*, 271.

sözleriyle oryantalistleri de geride bırakmakla suçlanmıştır. Ebû Şehbe'ye göre Ebû Reyze, bu eserinde görüşlerini oryantalistlerin sözlerine dayandırmış, geçmiş dönemde aralarında oryantalistlerin de bulunduğu hadis karşıtı söylemleri mezcetmek suretiyle tekrarlamıştır.³⁹⁰

Ebû Reyze'nin hadislerin kitâbeti üzerine yaptığı değerlendirmelerin bir benzerinin daha önceden oryantalist yazarlar tarafından dile getirilmiş olması da Ebû Reyze'nin oryantalist etkiye açık olduğunun delili olarak gösterilmektedir.³⁹¹ Ebû Reyze, Mesîhiyat konusunda da oryantalist yazarlardan istifade etmiştir. Öyle ki eserinde ilgili bölümün sonunda daha fazla bilgi için Goldziher ve Alfred von Kremer'in (1828-1889) kitaplarına müracaat edilmesini önermiştir.³⁹² Ebû Reyze, Ahmed Emîn'de olduğu gibi hadisçilerin metinden ziyade ricâl tenkidi yapmasında oryantalistlerin iddialarını tekrarlamakla suçlanmıştır.³⁹³ Ebû Reyze'nin Ebû Hüreyre hakkındaki görüşlerinde de Goldziher, Aloys Sprenger (1813-1893) ve Kremer gibi oryantalistlerin düşüncelerinden yararlandığı görülmektedir.³⁹⁴

Ebû Reyze'nin oryantalizmden etkilenmesi hususunda değerlendirmelerde bulunan Juynboll, Ebû Reyze'nin Arapçadan başka bir dil bilmemesi, Goldziher'in eserlerinden sadece *Vorlesungen*'in Arapçaya tercüme edilmesi ve bu eserin de hadisle ilgili fazla malumat içermemesinden ötürü Goldziher'in görüşlerine tam olarak muttali olmaması ve diğer oryantalistleri de tanımamasına dair yanıtına yer vermektedir.³⁹⁵ Oysa Ebû Reyze'nin eserinde yaptığı alıntılar ve önerdiği kitaplar da onun Goldziher ve diğer oryantalistlerin görüşlerine aşina olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Ebû Reyze'nin Arapçadan başka bir dil bilmiyor olması da oryantalist görüşleri bilmesine engel değildir. Reşîd Rızâ'nın öğrencisi olan Ebû Reyze'nin 1915'te *Muslim World* adlı dergide yayımlanan *Muhammedanische Studien*'in özetinden bihaber olması düşünülemez.

³⁹⁰ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 8, 36, 40.

³⁹¹ Behâeddin, *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî*, 272.

³⁹² Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 164; Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 90.

³⁹³ Behâeddin, *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî*, 131.

³⁹⁴ Behâeddin, *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî*, 283.

³⁹⁵ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 55.

2.3.2.5. Ali Hasan Abdülkâdir

Mısır'da modern dönemde yaşanan hadis ve sünnet tartışmalarındaki oryantalist etki, Almanya'da felsefe alanında doktorasını tamamladıktan sonra Ezher'de hocalık yapan Ali Hasan Abdülkâdir'de de açık bir şekilde görülmüştür. Avrupa'da eğitim gördüğü dönemde Massignon, Richard Hartmann (1881-1965) ve Gibb'le yakın temas kuran Abdülkâdir, Goldziher ve Theodor Nöldeke'nin (1836-1930) çalışmalarını "Alimler gibi İslam'a hizmet ettiler." sözleriyle saygıyla anmıştır.³⁹⁶

Abdülkâdir'in öğrencileri arasında yer alan Mustafa Sibâî'nin ifadesine göre Abdülkâdir, on dört yıl süresince Ezher'de eğitim görmesine rağmen gerçek manada İslam'ı Almanya'da aldığı eğitimle idrak ettiğini belirtmiştir. Goldziher başta olmak üzere genel olarak insafli olduklarını düşündüğü oryantalist bilim insanlarının düşüncelerini öğrencilerine aktarmıştır. Sibâî, Abdülkâdir'in derste Goldziher'in eserini harfi harfine okumak suretiyle işlediğini söylemektedir.³⁹⁷ Sibâî ayrıca Ali Hasan Abdülkâdir'in Goldziher'in *Dirâsât el-Muhammediyye* ve *el-Akîde ve's-şeria fi'l-İslâm* adlı eserlerinde yazdıklarını eserinde tekrarlamıştır.³⁹⁸

Juynboll da Ali Hasan Abdülkâdir'in Goldziher'in görüşlerine tümüyle katıldığını kaydetmiştir. Bununla birlikte o, Sibâî'yle bir süre devam eden tartışmaların ardından görüşlerinden geri adım atmış, bunu halkın huzurunda da açıklamıştır.³⁹⁹

2.3.2.6. İsmail Edhem

Oryantalistlerden etkilenen ve düşüncelerini eserleri yoluyla kamuoyunda paylaşan Mısırlı yazarlardan birisi de İsmail Edhem'dir (1911-1940).⁴⁰⁰ Goldziher'in

³⁹⁶ Yûsuf, *Tetimmatü'l-a'lâm*, c. 2/55; Yusuf, *Tekmiletu Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 380; Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 7/238-239.

³⁹⁷ Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 11-16; Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 7/238-244.

³⁹⁸ Sibâî, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*, 11.

³⁹⁹ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 47-48.

⁴⁰⁰ İsmail Edhem, 1911 yılında İskenderiye'de dünyaya gelmiştir. Edhem'in Alman asıllı annesi Protestan mezhebine mensup iken Türk asıllı babası, Osmanlı ordusunda subay olan bir Müslümandır. Küçük yaşta hafızlık başta olmak üzere Arapça ve temel İslam ilimleri üzerine eğitim almıştır. Edhem'in aksine Hristiyan olan iki kız kardeşi, İncil ve Tevrat'ı okumakla birlikte mucize, kıyamet ve hesap gününü hafife alıp alay ettikleri bilinmektedir. Küçük yaşlarda Osmanlı ve Batı'ya ait roman ile şiir kitaplarını, Darwin, Huxley, Descartes, Hobbes, Hume, Spinoza ve Hegel gibi filozofların kitaplarını okumuştur. Edhem'in düşüncelerinin savrulmasında kendisinin de kiliseye gitmesinin etkili olduğu düşünülmektedir. 1927 yılında İstanbul'a gelerek üniversite eğitimine

Muhammedanische Studien adlı kitabına atıfla hadislerin Hz. Peygamber'in sözleri ve ashabına yaptığı açıklamalarıyla alakasının olmadığını, İslam'ın doğuşu ya da Hz. Peygamber'in sîretine kaynaklık edemeyeceğini belirten Edhem, "Hadisler, İslam dininin fikrî gelişimine işaret eden tarihi belgelerdir." demektedir.⁴⁰¹ Edhem'in görüşleri arasında ilk tedvînin Hz. Peygamber'in vefatından yüz ya da daha fazla bir zaman sonra yapıldığı, isnadın h. 150'ye kadar bilinmediği, hicrî 2. asrın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlandıktan sonra Buhârî eliyle sistematik hale getirildiği ve İslam tarihi yazarlarının Hz. Peygamber'in hayatı hakkında vâkıya aykırı kıssalar dahil ettiği yer almaktadır.⁴⁰²

Edhem'in eserinde istifade ettiği kaynaklar arasında Leone Caetani'nin *Annali dell'Islam*, Goldziher'in *Muhammedanische Studien*, Aloys Sprenger'in *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*, Alfred Kremer'in *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Ahmet Emîn'in *Fecrû'l-İslâm* ve Tâhâ Hüseyin'in *Fi'l-edebi'l-câhilî* yer almaktadır.⁴⁰³

1936'da hadis ve rivayetlerin uydurma olduğunu iddia ettiği *Min masâdiri't-târihi'l-İslâmî* adlı eserini yayımlamıştır. *Hayâtu Muhammed* ve *Neş'etü'l-İslâm* adlı eserinin bir bölümü olan bu kitap, ilmi çevrelerde büyük bir tepkiyle karşılanmış, Mısır hükümeti Ezher şeyhliğinin talebi üzerine kitabı toplatmıştır. Edhem, kendisini savunmak için Muhyiddin el-Hatîb'in *el-Feth* adlı dergisine mektup göndermiş ve orada Ahmed Emîn başta olmak üzere birçok aydının kendisini desteklediğini ifade

başlayan Edhem, Cemiyetu'n-Neşri'l-İlhâd'ı (Dinsizliği Yayma Cemiyeti) kurmuştur. 1931 yılında uzmanlık için Türkiye hükümeti tarafından Rusya'ya gönderilen Edhem, 1933'te matematik alanında doktor unvanı elde etmiştir. 1935 yılında Sovyet Bilimler Akademisi'nde yabancı hoca olan Edhem, sonrasında Türkiye'ye çağırılmış ve Ankara'daki Atatürk Araştırma Enstitüsü'nde ders vermeye başlamıştır. Aynı zamanda Fribourg Üniversitesi'nde Sprenger'in Hz. Muhammed'in hayatına dair yazdığı kitabın editörlüğünü yapmak için görevlendirilmiştir. Bu aşamada İslam öncesi Araplar ve Hz. Muhammed'in hayatına dair araştırmalar yapmış ve nihayetinde İslam Tarihi adıyla Türkçe bir kitap telif etmiştir. Bu dönemde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tarihi kürsüsü kendisine tevdi edilmiştir. Edhem, intihar ederek hayatına son vermiştir. Bk. Sâmî Süveydan, "ed-Duktûr İsmail Edhem min ruvâdî'l-nakdi'l-edebi'l-hadîs fi türâsina'l-muâsir 1", *el-Âdâb* 41/5 (1993), 15-16; Ahmed et-Tayyib, "es-Sünne ve hücciyetühâ", *CBC Egypt* (03 Haziran 2017).

⁴⁰¹ İsmail Ahmed Edhem, *Kazâyâ ve münâkaşât: el-müellefati'l-kâmile li'd-dukâtür İsmail Ahmed Edhem* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1986), c. 3/226.

⁴⁰² Edhem, *Kazâyâ ve münâkaşât*, c. 3/216, 220, 222-223.

⁴⁰³ İsmail Edhem, *Min masâdiri't-târihi'l-İslâm* (Kahire, ts.), 39-46.

etmiştir. Emîn, söz konusu iddiayı yalanlamazken, Ezher'in hür düşünceyi engellemesini eleştirmiştir.⁴⁰⁴

Yukarıda zikrettiğimiz isimlere ilave olarak oryantalizmden etkilenenlerden birisi de Juynboll'un ifadesiyle İslâmî ilimlere batılı eleştirel metotları getiren Muhammed Hüseyin Heykel'dir (1888-1956). Heykel, kitabındaki modern eleştirel yaklaşımı vurgulamak için oryantalistlerin çalışmalarından iktibaslar yaparken diğer yandan oryantalist çalışmalara ihtiyaç olunmadığını söylemiştir.⁴⁰⁵

Görüldüğü üzere 19. yüzyılın başlarında başlayan oryantalist çalışmalar kapsamında onlarca Batılı bilim insanı, İslam'ı ve İslam'ın Müslüman topluma etkilerini araştırmak için Mısır'a sayısız ziyaretler düzenlemişlerdir. Oryantalistler, bu ziyaretlerle Mısır'daki hadis ve sünnet müktesebatından istifade ettikleri gibi özellikle hadis tarihinin serencâmına dair eleştirileriyle Mısır'daki sünnet düşüncesinde eleştirel bakışın gelişmesinde etkili olmuşlardır. Bu durumun Goldziher özelinde daha net görülebildiğini söyleyebiliriz.

Mısırlı alim ve aydınların oryantalist kaynaklardan istifadeyi olumlu hatta zorunlu olarak görmeleri, 19. yüzyılda başlayan Batılılaşma faaliyetlerine dayandığını ifade edebiliriz. Bu bölümde bahsi geçen Mısırlı alim, aydın ve yazarlar, oryantalistlerle yakın temas içerisinde olup eserlerini takip etmişler ve oryantalistlerin görüşlerini önemsemişlerdir. Buna bağlı olarak da hadis ve sünnetle ilgili temel meselelere dair görüşlerinde değişikliğe gitmişlerdir. Edhem örneğinde görüldüğü üzere Batılılaşma çalışmaları ve oryantalistlerle kurulan yakın temas, Mısır'da İslam hakkında eser telif eden bazı aydın ve yazarların dini inançlarında köklü değişikliğe gitmelerine neden olmuştur.

Goldziher'in eserlerinden hareketle bazı aydın ve yazarlar, hadisleri yeni bir bakış açısıyla ele alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durum, Mısır'da çok açık bir şekilde görülmektedir. Goldziher'in râvilere karşı aşırı şüpheci yaklaşımı, hadislerin çoğunluğuna güvenilemeyeceği ve genellemeci tutumun,⁴⁰⁶ Goldziher'in eserlerini

⁴⁰⁴ Süveydan, "ed-Duktûr İsmail Edhem min ruvâdî'l nakd", 15-16; Bâkır Emin el-Verd, *Mu'cemü'l-ulemâi'l-Arab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ; Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986), c. 2/23; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*, 265-266.

⁴⁰⁵ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 49-50.

⁴⁰⁶ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 295-298.

takip eden Mısırlı aydın ve yazarlarda da görülmesi, Goldziher'in tesirini göstermektedir.

Mısır'da hadis ve sünnete yönelik olarak gelişen yeni yorumlarda oryantalist etkinin olduğu söylemiyle amaçlanan, Mısırlı bazı aydın, alim ve yazarları karalamak, onların oryantalistlerin dümen suyuna girdikleri, onların yolunu bire bir takip ettikleri değildir.⁴⁰⁷ Hadis ve sünnetle ilgili farklı yaklaşımların bir kısmının dini; mevzû rivayet, bid'at ve hurafelerden arındırma çabasının sonucunda başladığı bir hakikat olmakla birlikte sadece bu faktöre indirgenmesi de sağlıklı sonuçlar vermeyecektir. Goldziher başta olmak üzere onlarca oryantalistin 19. yüzyılın son çeyreğinden başlayıp 20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden Mısır ziyaretleri, onlarcasının Kahire Üniversitesi'nde yeni neslin hocaları olmaları, Ali Hasan Abdülkâdir başta olmak üzere Mısırlı bazı alim ve aydınların Avrupa'dan adeta Goldziher'in bir öğrencisi olarak dönmelerini hesaba katmamak gerçekliği doğru okumamak olacaktır.

2.4. Mu'tezilî Düşüncenin Etkisinde Mısır

Modern dönemde Mısır'da hadis ve sünnetle ilgili tartışmalarda etkili olan bir diğer faktörün Mu'tezilî öğretiler olduğu bilinmektedir. Efgânî ve Abduh'un İslam dünyasındaki emperyal kuşatmayı yarmak ve yeni bir zihniyete sahip Müslüman kimliği inşa etmek için başlattığı girişim, Mu'tezilî düşünceye yakınlığı nedeniyle "Yeni Mu'tezile" ya da akla verdikleri öneme binaen "Akılcı Yöneliş" ya da "Akılcılar" gibi adlarla anılmıştır.⁴⁰⁸ Oryantalistler, Mu'tezile'de gördükleri güçlü akıl vurgusundan dolayı Mu'tezile'yi "Akliyyûn" olarak adlandırmıştır.⁴⁰⁹

Bu başlık altında, başta akılcılık olmak üzere Mu'tezilî öğretilerden bir kısmını benimsediği düşünülen, Efgânî ve Abduh çizgisinin Mu'tezilî düşünceyle olan ilişkisi ile Mu'tezilî düşünceyi yeniden ihya etmeye yönelik oryantalist ve Kahire Üniversitesi'ndeki akademisyenlerin yaptığı çalışmalar üzerinde durulacaktır.

Moğol istilasası ve Haçlı seferleri sonrasında bağımsız ve etkili bir ekol olma özelliğini yitiren Mu'tezile, 19. yüzyılda başlayan modern İslâmî düşünce

⁴⁰⁷ Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 212.

⁴⁰⁸ Devlet Halid, "Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri", çev. Mahmut Ay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 425.

⁴⁰⁹ Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 3/89.

hareketlerine ilham kaynağı olmuştur.⁴¹⁰ Abbâsî halifesi Mutevekkil'in (ö. 247/861) Mu'tezilî düşünceye olan desteğini çekmesinden sonra zayıflayan Mu'tezilî düşünce 19. yüzyılda tekraren gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Fakat Abduh, Ezher'den gelen tepki ve baskılardan dolayı bunu açıkça dile getirme cesaretinde bulunamamıştır.⁴¹¹

Efgânî ve öğrencilerinin Mu'tezile'den etkilendiği konular arasında aklı önceleme ile kazâ ve kader düşüncesi başta olmak üzere birçok konu yer almaktadır. Efgânî'ye göre İslam, her bir öğretiminde akla başvurur ve mutluluk, aklın doğru kullanılmasıyla kazanılır.⁴¹² Hadisleri, akla ve şer'î kaidelere aykırı olmak gibi esaslar üzerinden tenkit eden Efgânî ve öğrencilerinin yeni bir şey söylemekten ziyade Mu'tezile'nin metodundan etkilenmek ve Mu'tezile'nin eleştirilerini tekrarlamakla suçlanmıştır.⁴¹³ Abduh'un akla geniş bir özgürlük tanımasının sonucu olarak Kur'an'daki bazı hakikatleri dahi mecazla yorumlaması da tenkit edilen görüşleri arasında yer almıştır. Akla verdiği rolde Mu'tezile'yi takip ettiği düşünülen Abduh'un, Mu'tezile'deki bazı öğreti ve inançlarla benzerlik gösterdiği görülmüştür.⁴¹⁴ Mezhebî taklitçiliği reddeden Abduh'un istifade ettiği kaynaklar arasında tabii olarak ilk hicrî asırlardaki hadis ve sünnet karşıtı hareketler yer almıştır.⁴¹⁵

Mu'tezile'nin ortaya çıkışında olduğu gibi Efgânî-Abduh'la hayat bulan Mu'tezilî düşüncenin de yabancı kültürlerle temasın ardından ortaya çıkması temel bir benzerlik olarak kabul edilmiştir.⁴¹⁶ Mu'tezile'nin kadim felsefeyle kurduğu temas neticesinde İslam düşüncesini belirli bir aşamaya taşınması gibi Abduh da bu damarın bir devamı olarak İslam düşüncesini donukluktan kurtarmak istemiştir.⁴¹⁷ Abduh'un Mu'tezile'ye olan ilgisi, bu ekole mensup bazı alimlerin eserlerinin Ezher'de ders kitabı olarak okutulması arzusunda da görülmüştür.⁴¹⁸

⁴¹⁰ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 10, 317; Esved, *el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*, 456.

⁴¹¹ Halid, "Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri", 425.

⁴¹² Osman Emîn, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif (İnsan, ts.), 4/283.

⁴¹³ Şimâlî, *el-Vâzih fî menâhici'l-muhaddisîn*, 99.

⁴¹⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/402.

⁴¹⁵ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 80.

⁴¹⁶ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 38.

⁴¹⁷ Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların 'İhtiyacı' Tepkisi/Cevabı: Muhammed Abduh Örneği", 50.

⁴¹⁸ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 134.

Abduh'un Mu'tezilî düşünceye olan yakınlığı Ezher hocalarının de tepkisini çekmiştir. Muhammed İlîş'in kendisine "Bana Mu'tezile'yi Eş'arîyye'ye tercih ettiğin söylendi?" demesi üzerine Abduh, "Ben, Eş'arîyye'nin taklit edilmesine karşı çıkıyorum, neden Mu'tezile'nin taklit edilmesini isteyeyim? Ben güçlü delile tabiyim." şeklinde karşılık vermiştir.⁴¹⁹ Esasında Abduh, verdiği yanıtla Mu'tezile'ye yakınlığını reddetmemiş, Mu'tezile'ye olan meylini gelecek tepkileri düşünerek usulüne uygun bir dille ifade etmiştir.

Bu savunmasına rağmen Abduh, Mu'tezile düşüncesine yakın olduğu iddiasından kurtulamamıştır. Fazlurrahman da Abduh'un Mu'tezile'yi yeniden ortaya çıkarmaya ve Mu'tezilî düşüncenin akıl anlayışını canlandırmaya çalıştığını dile getirmiştir.⁴²⁰ Oryantalistlerden Arthur Stanley Tritton (1881-1973) da Abduh'un akli, vahyi anlamak için bir araçtan öte olarak görmesi, akıl ve dinin birer kardeş olup, akılla naklin çelişmesi halinde aklın esas alınması gerektiğini savunan görüşü nedeniyle Mu'tezile'ye yakın olduğunu belirtmiştir.⁴²¹

Efgânî ve Abduh gibi Muhammed Reşîd Rızâ⁴²² (1865-1935) da tefsirinde akli esas alması, âhâd rivayetler başta olmak üzere hadis ve sünnete eleştirel yaklaşımı, kıyamet alametlerinden güneşin batıdan doğması, Hz. Peygamber'in mucizelerinden ayın ikiye yarılması gibi Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer alan rivayetleri akli kıstas olarak reddetmesi akli akımın öncüleri arasında sayılmasına neden olmuştur.⁴²³

Reşîd Rızâ, Efgânî ve Abduh'un hadis ve sünnet anlayışını teorik ve pratik düzeyde daha da geliştirmek suretiyle modern dönem Mısır'daki hadis ve sünnet

⁴¹⁹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 8/391; Süleyman Rasd, *Kenzü'l-cevher fî târihi'l-Ezher* (Kahire: Hindiye Matbaası, 1902), 167; İmâre, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, c. 3/210.

⁴²⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 117; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mahmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk, ts.), XXII.

⁴²¹ Arthur Stanley Tritton, *Muslim Theology* (London: The Royal Asiatic Society ; Luzac & Company, 1947), 204-205.

⁴²² Trablusşam'daki Kalemün'da dünyaya gelen Reşîd Rızâ, *el-Urvetü'l-Vüskâ*'dan takip ettiği yazılarıyla Efgânî'den etkilenmiştir. Reşîd Rızâ, kendisiyle görüşmek istemiş ancak Efgânî'nin ölümü nedeniyle bu arzusunu gerçekleştirememiştir. Abduh'la ilk defa Lübnan'a sürgüne gönderildiği sırada tanışan Reşîd Rızâ, Abduh'un Fransa'dan ülkesine dönmesinden sonra yaptığı görüşme neticesinde 1898'de Mısır'a gitmiştir. Reşîd Rızâ, zaman zaman farklı İslam ülkelerine seyahatler düzenlemiş olsa da ömrünün geri kalanını Mısır'da tamamlamıştır. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6/126.

⁴²³ Esved, *el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*, 480.

tartışmalarında kilit isimlerden birisi olmuştur.⁴²⁴ Reşîd Rızâ, Mısır'a gitmesinden kısa bir süre sonra iktisadî, dinî ve ictimâî reformları yaymak için temel meselelere yaklaşım açısından *el-Urvetü'l-vüskâ*'nın devamı olarak görülen *el-Menâr* dergisini yayımlamaya başlamıştır.⁴²⁵

Reşîd Rızâ, Abduh'un dinî ıslah alanındaki görüşlerinin devamı açısından en parlak öğrencileri arasında yer almıştır. Nitekim Reşîd Rızâ için "Abduh'un ilmî vârisi Reşîd Rızâ'dır. Gerek hayatında gerekse vefatından sonra Abduh'un düşüncelerini telif etmiştir." denilmiştir.⁴²⁶ Kaynaklar Abduh'un Reşîd Rızâ için "*el-Menâr* sahibi, benim düşüncelerimin tercümanıdır." dediğini aktarmaktadır.⁴²⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, Reşîd Rızâ'nın tefsirdeki yöntemine ilişkin değerlendirmesinde "Üstat İmam'ın (Abduh) ruhunun, öğrencisinin ruhuna karıştığı görülmektedir." ifadelerine yer vermiştir.⁴²⁸

Ahmed Muhammed Şâkir'e göre Reşîd Rızâ'nın etkilendiği Efgânî ve Abduh'un hadise dair derin bir bilgisi bulunmamaktadır. Reşîd Rızâ'nın hadis bilgisinin her ikisinden daha iyi olduğunu belirten Şâkir, söz konusu etkilenme olmasaydı Reşîd Rızâ'nın hadislerle ilgili görüşünün daha sağlam olacağını düşünmektedir.⁴²⁹ Ezher'de uzun yıllar hocalık ve Mısır müftülüğü görevinde bulunmuş olan Abduh'un hadis bilgisinin az ya da Reşîd Rızâ'dan daha az olduğu yönündeki bir değerlendirmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bazı araştırmacıların da savunduğu bu görüşün⁴³⁰ Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrû'l-Menâr*'da kullandığı bir cümlemin yanlış anlaşılmasına dayandığını düşünmekteyiz. Reşîd Rızâ, Abduh'un fırka-i nâciye rivayeti üzerine yaptığı değerlendirmesiyle ilgili olarak "Üstat bu dönemde Ezher'de kelâm ilmine yoğunlaştığı için hadis kitaplarına tam olarak muttali olamamıştır."⁴³¹ demiştir. Görüldüğü üzere Reşîd Rızâ burada Abduh'un az hadis bildiğini değil, kelâmî

⁴²⁴ Mütevellî, *Menhecü's-şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fî'l-'akîde*, 128-161; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*.

⁴²⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 1/10-15; Esved, *el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*, 479.

⁴²⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/423.

⁴²⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 33/40.

⁴²⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/424.

⁴²⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsnedü lî İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Hamza Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995), c. 6/555 Ahmed Muhammed Şâkir'in değerlendirmesi.

⁴³⁰ Şükayr, *Mevkîfû'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse mine'l-hadîsîn-nebeviyyi's-şerîf dirâse tatbîkiyye 'alâ Tefsîri'l-Menâr*, 10-11.

⁴³¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 8/222.

meselere odaklanması sebebiyle bu meselede hadis kitaplarına muttali olamadığını bu nedenle fırka-i nâciyeye ilgili değerlendirmesinin isabetli olmadığını kastetmiştir.

Mu'tezilî düşünceyi sadece Efgânî, Abduh ve öğrencilerinin değil o dönem Mısır'la yakın temas içerisinde bulunan oryantalistlerin de ön plana çıkarma gayreti içerisinde oldukları bilinmektedir. Mısır Milli Kütüphanesi'nin 1875'te müdürlüğünü yapan Alman oryantalist Spitta'ya göre Mu'tezile, İslam düşüncesinin özgür fikirli ekolüdür.⁴³² Başta Goldziher olmak üzere oryantalistlerin Mu'tezile'ye odaklanmalarının sebebi olarak Mu'tezilî düşüncenin kendilerine sünnete yönelik eleştirilerini destekleyen deliller sunması görülmektedir. Ebû Şehbe'ye göre modern dönemde hadislerle ilgili tartışmaların yoğunluk kazanmasında, oryantalistlerin Mu'tezile'nin sünnetin sübûtu, hadislerin âhâd olup mütevâtir olmayışı, sathî bir değerlendirmeye hadislerin akla, vâkıya ya da sahih nakle aykırı olduğunu savunan düşüncelerini büyütmesi önemli rol oynamıştır.⁴³³ Mu'tezilî öğretilere dönüşe katkı sağlayan oryantalistlerden birisi de Henrik Samuel Nyberg'tir (1889-1974). 1924-1925 yılları arasında iki yıl süreyle Kahire'de kalan Nyberg, Ahmed Emîn'le iş birliğine girerek Mu'tezile âlimi Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr*'ını neşretmiştir.⁴³⁴

Kahire Üniversitesi'nde özgür düşünce ortamının oluşturulması ve Mu'tezilî alimler üzerine yapılan akademik çalışmalar da Mu'tezilî düşünceye dönüşe katkı sağlamıştır.⁴³⁵ Bunlardan birisi, Mustafa Abdürrâzık'ın öğrencisi olan Muhammed Ebû Rîde'nin Kahire Üniversitesi'nde 1936 yılında tamamladığı *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâühü'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye* başlıklı yüksek lisans çalışmasıdır. Bu eserinde Ebû Rîde, Ahmed Emîn'in *Duha'l-İslâm* adlı eserine atıfta bulunarak, Nazzâm'ın akli esas almak suretiyle bazı hadisleri reddettiğini söylemiştir.⁴³⁶

Mu'tezilî düşünceyi yeni bir formla modern dönemde Mısır'da tartışmaların merkezine taşıyan Efgânî ve Abduh gerek kendileri gerekse yetiştirdikleri öğrenciler ile 20. yüzyılda Mısır'daki hadis ve sünnet tartışmalarında belirleyici olmuşlardır.

⁴³² Seyyid, *el-Müsteşrikûnü'l-Alman: en-neşve ve't-te'sîr ve'l-mesaîr*, 59.

⁴³³ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 7-8.

⁴³⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 8/100; Halid, "Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri", 426.

⁴³⁵ Halid, "Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri", 426.

⁴³⁶ Muhammed Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâühü'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946), 31-32; Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 3/85-89.

Efgânî'nin modern dönem Mısır'daki hadis ve sünnet tartışmalarına sınırlı düzeyde katıldığı düşünülmektedir. Fakat dinî meselelere yaklaşımıyla bir yol haritası çizdiği, bu çizgilerin de çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde de görüleceği üzere Abduh, Reşîd Rızâ ve diğer öğrencileri eliyle hadisler üzerinde uygulandığı görülmektedir.

Mısırlı aydınlar tarafından Arap İslâmî uyanış sürecinde yeni bir merhale olarak görülen el-Menâr ekolü, İslam düşüncesindeki birçok tecdîd hareketinin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir.⁴³⁷ Efgânî ve Abduh'un düşüncelerinden etkilenenler arasında Şeltût, Abdullah Dirâz (1894-1958), Behî, Muhammed el-Medenî, Şeyh Muhammed el-Hudarî (1872-1927) ve Ebû Zehre de yer almaktadır.⁴³⁸ Ahmed Emîn, Ebû Reyze, Gazzâlî, Seyyid Salih Ebû Bekir⁴³⁹ ve Cemal el-Bennâ⁴⁴⁰ (1920-2013) da el-Menâr ekolünün takipçileri olarak hadis ve sünnetle ilgili tartışma alanını genişletmiş ve derinleştirmişlerdir.

2.5. Kur'âniyyûn Düşüncesinin Etkisinde Mısır

İslam'ın ikinci temel kaynağı olan sünnet, İslam'ın ilk çağlarından itibaren farklı düzeylerde tartışmalara konu olmuş, sünneti bırakıp sadece Kur'an'la yetinmenin yanı sıra hadislerin sübûtu, delâleti ve bağlayıcılığı üzerine muhtelif görüşler gündeme gelmiş, bunun sonucu olarak da birçok ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekollerden birisi olan

⁴³⁷ Şükayr, *Mevkıfû'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse mine'l-hadîsîn-nebeviyyi's-şerîf dirâse tatbikiyye 'alâ Tefsîri'l-Menâr*, 9; Cündî, *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî*, 274.

⁴³⁸ Muhammed İmâre, *eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî el-mevkı'l-fikrî ve'l-meâriki'l-fikrîyye* (Dârü's-Selâm, 2009), 94.

⁴³⁹ Ensârî's-sünne Cemaati'ne mensup olan Seyyid Salih Ebubekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye fi'ktisâhi'l-ehâdîsi'l-İsrâ'iliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ* adlı eseriyle tanınmaktadır. Eserini 1974 yılında yayımlayan Salih Ebû Bekir, kısa bir süre sonra cemaatten ihraç edilirken kitabı da Ezher'in çağrısı üzerine toplatılmıştır. Eserinde sahabe ve tâbiîne yönelik sert tenkitlerde bulunan Ebû Bekir, Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde 120 kadar hadisin İsrâiliyat'tan kaynaklı olduğunu iddia ederek ayıklanması gerektiğini söylemiştir. Esere karşı Tüveycirî (1916-1992), 1983'te *er-Reddû'l-kavîm 'ale'l-mücrimi'l-esîm* adlı eseriyle reddiye yazmıştır. Bk. Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcir, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkîfuhum mine't-tefsîr* (Cidde: Darü't-Tefsîr, 2015), 113; Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, *Def'ü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî* (Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfiyye, 1996), 43; Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*; Hammûd b. Abdillâh b. Hammûd b. Abdurrahmân et-Tüveycirî, *er-Reddû'l-kavîm 'ale'l-mücrimi'l-esîm* (Riyad: Riâsetü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ ve'd-da' ve ve'l-irşâd, 1403).

⁴⁴⁰ Mısır'ın son dönemde yetiştirdiği mütefekkirlerden Cemal el-Bennâ, İskenderiye'de dünyaya geldi. Mısır'ın meşhur hadis alimlerinden Ahmet b. Abdurrahman el-Bennâ es-Sââtî, babasıdır. Müslüman Kardeşler Cemaati'nin kurucu lideri Hasan el-Bennâ da kardeşidir. İlk kitabını 1945 yılında yayımlayan Bennâ, klasik fıkhnın yerine yeni bir fıkha ihtiyaç duyulduğunu savundu. Bunun için 3 serilik kitabının birincisini *Nahve fikhin cedîd* adıyla yetmişli yıllarda yayınladı. Serinin üçüncüsü 1999 yılında basılırken, eserin toplatılması yönündeki baskılarla karşılaştı. Bk. Cemal el-Bennâ, *Tefnîdû da'vâ haddi'r-ridde "Lâ ikrâhe fi'd-dîn"* (Kahire: Darü's-Şürûk, 2008), 92-93; Bennâ, *el-Hicâb*, 253-254.

Kur'âniyyûn, sünnetin dinde delil olmayacağını ve sadece Kur'an'la amel edilebileceğini savunanların kendilerine nispet ettikleri bir kavram olarak ilk defa modern dönemde kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁴¹

Bununla birlikte Kur'an'la yetinme ve sünneti reddetme düşüncesi yeni olmayıp kökenleri İslam'ın ilk dönemine kadar uzanmaktadır.⁴⁴² Hatta hadis ve sünnete yönelik bireysel karşı çıkışın ilk örneklerinin Hz. Peygamber döneminde görüldüğü ifade edilmektedir. Bunlardan birisi, Zübeyr b. Avvâm'la (ö. 36/656) arasında çıkan anlaşmazlığın giderilmesi için Hz. Peygamber'in verdiği kararı kabul etmeyen sahabînin, Hz. Peygamber'in halasının oğlu Zübeyr b. Avvâm lehinde karar verdiğini iddia etmesidir.⁴⁴³ Bunun üzerine “*Aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça îmân etmiş olmazlar.*”⁴⁴⁴ ayeti nâzil olmuştur. Bununla birlikte bu olay, münferit ve geçici bir hadise olduğundan genel olarak sünnet karşıtlığının tarihçesi arasında zikredilmemiştir.⁴⁴⁵

Ahmedî Ebû'n Nûr'a göre sünneti reddedip Kur'an'la yetinme düşüncesi Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde de görülmüştür. Hz. Ömer döneminde recmin Kur'an'da olmadığı gerekçesiyle zâniye recm cezası uygulamak istemeyenler ortaya çıkmış, Hz. Ömer bu grupları etkisiz hale getirmiştir.⁴⁴⁶ Hz. Peygamber'in vefatından sonra sistemli olmasa da bazı mezheplerin farklı bakış açılarına binaen bazı hadisleri kabul etmedikleri görülmüş, bu farklı bakış açıları, hadis ve sünnet inkarcılığı olarak ifade edilmiştir. Mahmud Muhammed Mevrûa'ya⁴⁴⁷ göre sünnet inkarcılığı, Hâricî ve Şîîler'le başlamış daha sonra bunlara Mu'tezilî kelâmcılar da katılmıştır.⁴⁴⁸

⁴⁴¹ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfî'l-İslâm minhum*, 31; Hâcîr, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkîfuhum mine't-tefsir*, 19.

⁴⁴² Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 128-131.

⁴⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim Cu'fî Buhârî, *Sahîhü'l-İmâmî'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1422), “Müsâkât”, 6 (No. 2359).

⁴⁴⁴ en-Nisâ 4/65.

⁴⁴⁵ Mahmud Muhammed Mevrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 1421, 4/325-326; Hâcîr, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkîfuhum mine't-tefsir*, 34-41.

⁴⁴⁶ Muhammed el-Ahmedâ Ebû'n-Nûr, “Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr udvü Mecmaü'l-buhûsi'l-İslâmiyye”, *el-Halic* (06 Aralık 2013).

⁴⁴⁷ Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi eski dekanı ve Akîde ve Felsefe bölümü öğretim üyesidir. Hadis ve sünnetle ilgili eleştirilere karşı katı tutumuyla tanınmaktadır.

⁴⁴⁸ Mevrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/426-432.

Hicrî 2. asırda görülen sünneti red düşüncesine karşı İmam Şâfiî (ö. 204/820) getirdiği delillerle sünnetin hücciyetini savunmuştur.⁴⁴⁹ İmam Şâfiî'nin tartıştığı kişinin Mu'tezile'den birisi olduğu düşünülmektedir.⁴⁵⁰ Hadislere karşı duruş, hicrî 3. asırda da görülmeye devam etmiş, İbn Kuteybe (ö. 276/889) hadisler arasında çelişki ve ihtilaf gerekçesiyle hadisleri eleştirenlerin iddialarını çürütmek için *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserini kaleme almıştır. İbn Kuteybe'den sonra da bu yöndeki çalışmalar devam etmiş, Tahâvî (ö. 321/933), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hacer ve daha birçok alim, hadis ve sünnetle ilgili tenkitlere yazdıkları eserlerle yanıt vermişlerdir.⁴⁵¹

Modern dönemde sünneti inkar ve sadece Kur'an'la yetinme düşüncesi 19. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'dan önce Hindistan'da ortaya çıkmıştır.⁴⁵² Hadisleri toptan reddeden bu akım, daha sonra Hindistan'dan ayrılarak bağımsızlığını elde eden Pakistan'a taşınmış ve tüm kurumlarıyla birlikte çalışmalarını burada sürdürmüştür.⁴⁵³ Mısır'da 19. yüzyılın sonunda başlayan Kur'âniyyûn akımının klasik dönemde görülen sünnet aleyhtarı söylemlere nispetle daha dinamik ve sistematik bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Mısır'da Kur'âniyyûn düşüncesinin ortaya çıkmasında ülkenin Fransa ve İngiltere işgaline uğraması, Batılılaşma politikaları kapsamında Mısırlı öğrencilerin eğitim için Batı'ya gönderilmesi, oryantalistlerin Mısır ve kendi ülkelerinde Mısırlı öğrencilere ders vermeleri, Mu'tezilî düşünce ve Hint alt kıtasıyla

⁴⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (Kahire: Dârü'l-Eser, 2002), 20-47; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), c. 7/271-289. İmam Şâfiî'nin sünnetin hücciyetine dair getirdiği deliller, Ezher hocalarının sünneti reddedenlere karşı getirdiği temel referans kaynağı olmuştur.

⁴⁵⁰ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 41.

⁴⁵¹ Şimâlî, *el-Vâzih fî menâhici'l-muhaddisîn*, 102; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 61-62; Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkifü'l-İslâm minhum*, 32.

⁴⁵² Hint alt kıtasında ortaya çıkan Kur'aniyyûn düşüncesine göre dinin anlaşılması ve İslamî öğretilerin elde edilmesinde Kur'an tek mercidir. Hz. Peygamber'in ardında bıraktığı tek güvenilir kaynak, Kur'an'dır. Bunun dışındaki rivayetler dinde hüccet olmayıp güvenilir bir yolla günümüze ulaşmamıştır. Hz. Peygamber, hadislerin yazılmasını emretmemiş bilakis yasaklamıştır. Sahabe de bu yol üzere hareket etmiş, hadis yazımını yasaklamış, bazıları da yazdıkları nüshaları yakmıştır. Hz. Peygamber'in ardından hadislerin rivayet edilmesini ve bunun sünnet ile adlandırılmasını bid'at olarak görmüşlerdir. Tenkit edilen rivayetler arasında kendi aralarında tenâkuz içerisinde olanlar ile Kur'an ve akla aykırı olanların yer aldığı iddia edilmiştir. Kur'aniyyûn'a göre bu rivayetler Müslümanlar arasında tefrikaya yol açmış, İslam'ın imajını zedelemiş, hurafelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, Müslümanların geri kalmasına neden olmuştur. Bk. Sa'd Rüstem, *el-Fırak ve'l-mezâhibü'l-İslâmiyye münzû'l-bidâiyât: en-neş'et-ü-târîh el-akîde et-tevezzuü'l-cuğrâfi* (Dimaşk: el-Evâil, 2005), 374; Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye".

⁴⁵³ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/497.

kurulan iletişimin etkili olduğu belirtilmektedir.⁴⁵⁴ Geçmişten kalan ve modern dönemde ortaya çıkan sorunlara çözüm üretecek entelektüel birikim ve iradenin yokluğu da Kur'âniyyûn düşüncesinin ortaya çıkması ve güçlenmesinde etken olduğu söylenebilir.

Mısır'da sünnetsiz İslam düşüncesini savunan ilk kişinin Mirza Bakır olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵⁵ Bakır, Müslüman iken Hristiyan olmuş, sonra tekrardan Müslümanlığa dönmüştür. Gizemli bir hayatı olan Mirza Bakır, bir süre sonra Mısır'dan ayrılarak İngiltere'ye yerleşmiştir.⁴⁵⁶ Mirza'nın Mısır'da iletişim kurduğu kişi Efgânî'dir. Efgânî'ye göre Mirza, küçüklüğünde Hindistan'da İngilizlere ait okullarda eğitim görmüştür. Eğitim sonucunda Hristiyan olan Mirza, İslam'a karşı büyük bir kin duymaya başlamış, İslam'a karşı ifadeleri sebebiyle de Efgânî'nin tepkisiyle karşılaşmıştır. Bir müddet İngiliz ordusunda tercüman olarak görev yaptığı bilinmektedir. Efgânî, *el-Urvetü'l-vüskâ*'yı çıkardığı dönemde aldığı bir mektupla Mirza'nın tekrar İslam'a döndüğünü öğrenmiş ve Mirza'yı Abduh'la birlikte çıkardığı derginin ekibine dahil etmiştir.⁴⁵⁷

Mirza'nın yanı sıra Mısır'daki ıslah hareketinin öncüsü Efgânî'nin bazı mesajlarında da “Sadece Kur'an” mesajının izleri görülmektedir. Efgânî'nin çeşitli konuşma ve yazılarında Kur'an'ın yanı sıra sünnete de çağrıda bulunduğu⁴⁵⁸ ifade edilse de Abdülkâdir el-Mağribî (1867-1956), Kur'an ve sünnete karşı yaklaşımını şöyle izah etmiştir:

Sahih olmayanı sahii olandan ayırmak, sahii olanı cesurca savunmak ve bunu açıkça söylemek dinî ıslahın esasıdır. Üstadımız Efgânî'nin ‘Sadece Kur'an’ sözü münasebetiyle, dinî ıstılahtaki ikinci kaide, sadece Kur'an'a itimat etmektir. Mütevâtir hadis, hükmün ispatında Kur'an'la aynı derecededir. İslam'ın ilk asrındaki Müslümanların bir hüküm üzerindeki icmâsı da Kur'an'a uygundur. Nebî'nin hayatında yaptıkları da Kur'an'ın tefsiri ve Kur'an'la amel etmektir. Sadece Kur'an'ın içerisine sahii sünneti oluşturan mütevâtir, icmâ ve Nebî'nin

⁴⁵⁴ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 61-82; Hâcir, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkîfuhum mine't-tefsir*, 96-98; Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mat'anî, *Ehtâ' ve evhâm fî edhami meşrû'î te'assufî lî hedmi's sünneti'n-nebeviyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999), 4; Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-”, *Marife* 10/3 (2010), 37-38.

⁴⁵⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 90.

⁴⁵⁶ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaa'sı*, çev. Mehmet Görmez - Mehmet Emin Özaşar (Rehber: Ankara, 1990), c. 1/20.

⁴⁵⁷ Abdülkâdir b. Mustafâ el-Mağribî, *Cemâlüddîn el-Efgânî* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 56-57.

⁴⁵⁸ Abdulhamid, *Cemaleddin Afgani*, 37-45.

bugüne kadar aktarılan amelleri girmektedir ki bunlar sahih sünneti oluşturmaktadır.⁴⁵⁹

Efgânî, Müslümanların Kur'an ve sahih sünnetten uzaklaştıklarını, sünnete aslında olmayan şeyler ilave ettiklerini, doğru bir şekilde anlamayıp ters yüz ettiklerini düşünmektedir.⁴⁶⁰ Bu yönüyle Efgânî, bir yandan taklitten uzak ve akla dayanan bir yandan da Kur'an ve hadisleri ihmal etmeden şekillenmesi gereken İslam anlayışını savunmuştur.⁴⁶¹

Efgânî'de görülen “sadece Kur'an” düşüncesinin izleri, Muhammed Abduh'ta da devam etmiştir.⁴⁶² Reşid Rızâ'nın aktarımına göre Abduh “Kur'an, bizim imamımız ve önderimizdir.” demiştir.⁴⁶³ Ebû Reyze ise Abduh'un “Müslümanların bu asırda Kur'an dışında bir imamı yoktur. Sahih İslam, fitneler çıkmadan önceki dönemde yaşanan İslam'dır.” dediğini belirtmektedir. Yine ona göre Abduh, Ezher'de okutulan kitaplara işaret ederek “Bu kitaplar olduğu sürece ümmet dirilemez. Ümmet, ilk dönemin ruhu olan Kur'an'la dirilecektir. Kur'an dışındaki her şey Kur'an ile ilim ve amel arasına konulan birer engeldir.” demiştir.⁴⁶⁴ Muhammed Mustafa el-A'zamî 1932-2017, Ebû Reyze'nin Abduh'un bu sözünü, “doğruysa” kaydıyla vererek aktarım temkinli karşılamıştır.⁴⁶⁵

Mısır'da “Sadece Kur'an” düşüncesini ileri bir seviyeye taşıyan kişi, Muhammed Tefvîk Sıdkî⁴⁶⁶ (1881-1920) olmuştur. Sıdkî, *el-Menâr* dergisinde yayımlanan “el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdehü” adlı makalesinde kendisi gibi düşünenleri “Kur'âniyyûn” olarak nitelerken muhaliflerini de “Sünniyyûn” olarak nitelemiştir.⁴⁶⁷ Efgânî ve Abduh'un Kur'an'a olan vurgusu ve hadislere karşı eleştirel yaklaşımı dikkate alındığında da Tefvîk Sıdkî'nin sadece Kur'an düşüncesinin

⁴⁵⁹ Mağribî, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, 62.

⁴⁶⁰ Abdulhamid, *Cemaleddin Afgani*, 44.

⁴⁶¹ Esved, Muhammed Abdurrezak, *el-İtticâhâtü'l-muâsıra fi dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fi Mısır ve bilâdi's-Şâm*, 477

⁴⁶² Behâeddin, *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî*, 267.

⁴⁶³ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 1/34.

⁴⁶⁴ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 378-379.

⁴⁶⁵ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisî'n-Nebevî ve târîhi tedvînih* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 26.

⁴⁶⁶ 1886'da girdiği el-Hidiviye Lisesi'ndeyken *el-Menâr* dergisini takip etmeye başladı. 1904 yılında Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Farklı kurumlarda doktor olarak çalışan Sıdkî, buna paralel olarak dini ve edebi çalışmalarda bulundu. *el-Menâr*'da yayımlanan “el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh” adlı makalesinde sünnetin hüccet olmayacağını savundu. Sinek hadisini reddettiği için Ezher tarafından tekfir edildi. bk. Reşid Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 21/483-486; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6/65.

⁴⁶⁷ Reşid Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 9/516-517.

oluşmasında bu ekolün bir zemin oluşturduğu, Efgânî'nin de bu düşüncede öncü olduğu söylenebilir.⁴⁶⁸

Sıdkî'nin ardından sünnetsiz İslam söyleminde bulunan bir diğer isim İsmail Edhem (1911-1940) olmuştur. *Min masâdiri't-târihi'l-İslâmî* adlı eserinin ön sözünde “Resule nispet edilen sözlerin tamamı olmasa da büyük bir kısmı uydurmadır. Sîretin çoğunluğu kıssalardan ibarettir. İtimad edilecek tek kaynak, Kur'an'dır.” sözleriyle⁴⁶⁹ sadece Kur'an düşüncesini desteklemiştir.

Reşâd Halîfe (1935-1990), hiçbir ekleme, çıkarma ya da açıklamaya gitmeden resulün görevinin dinî sadece tebliğ etmekle yükümlü olduğunu vurgulayıp “Muhammed, Kur'an dışında dinî bir öğretiyi ağzına almaktan menedilmiştir.” demiştir.⁴⁷⁰ Mısır'da bugün Kur'âniyyûn çizgisini sürdüren müelliflerin başında ise Ahmed Subhî Mansûr gelmektedir. 1949 yılında Mısır'ın Şarkıyye şehrinde dünyaya gelen Mansûr, Ezher Üniversitesi'nde tarih alanında doktorasını tamamladıktan sonra Ezher Üniversitesi Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye'de tarih alanında öğretim elemanı olarak görev yapmaya başlamıştır. Sünnet ve hadis karşıtı görüşleri üzerine 1987'de Ezher'le ilişkisi kesilmiş, 1987-1992 yılları arasında sünnet inkarcılığı suçlamasıyla hapse mahkum edilmiştir. Cemal el-Bennâ ve Ezher'in verdiği ölüm fetvasından sonra öldürülen Ferec Fûda (1945-1992) ile yakın ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir.⁴⁷¹

Bu isimler dışında Mısır'da Ahmed Zeki Ebû Şâdi⁴⁷² (1892-1955), Reyze, Muhammed Ebû Zeyd Demenhûrî, Salih Ebû Bekir, İsmail Mansûr Cûda⁴⁷³ (1942-

⁴⁶⁸ Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-”, 22; Abdulhamit Birişik, “Kur'âniyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2002), 26/428.

⁴⁶⁹ Ethem, İsmail, *Min Masadiri Tarihil İslâm*, s. 5

⁴⁷⁰ İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti* (Mansûre: Daru'l Yakîn, 2008), 362.

⁴⁷¹ Uzun bir süredir Amerika'da yaşayan müellif, çalışmalarını <https://www.ahl-alquran.com/> adlı web sayfasında yayımlamaktadır. Bk. Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 123-124; Ahmed Subhî Mansûr, *Haddü'r-Ridde* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2008), 7-13; Yûsuf, *Tetimmetü'l-a'lâm*, c. 2/90.

⁴⁷² Kahire'de dünyaya gelen Ahmed Zeki Ebû Şâdi, İngiltere'de Bakteriyoloji alanında eğitim aldı. Sünnetin hücciyeti ve hadislerin dinde delil olamayacağını tartışma konusu yapan Mısırlı yazarlar arasında yer aldı. Şartlara göre Kur'an ve sünnetteki hükümlerin değiştirilmesi gerektiğini ifade eden Ebû Şâdi'nin düşüncesinin şekillenmesinde Abdud ve Reşîd Rızâ etkili olduğu bilinmektedir. Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, c. 1/127; Hâcir, *el-Kur'âniyyüne'l-Arab ve mevkîfuhum mine't-tefsir*, 108.

⁴⁷³ İsmail Mansûr Cûda, Mısır'ın Dekahliye şehrinde doğdu. Veterinerlik Fakültesi'nden mezun olan Mansûr, Kahire Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Adli Tıp ve Toksikoloji (Zehir Bilimi) alanında

2015, Bennâ, Ahmed Hicazî es-Sekkâ⁴⁷⁴ (1940-2005), Hüseyin Ahmed Emîn, Muhammed Saîd Müştehrî,⁴⁷⁵ Mustafa Mahmud, Abdülkâdir Seyyid Ahmed, Muhammed Saîd el-Aşmâvî, Muhammed Şibil, Osman Muhammed Ali, Abdülfettah Asakir, Abdülmün'im Murad, Mustafa Lâhûnî ve Abdullah en-Neccâr'ın adları da sünneti tamamen ya da kısmen inkar eden Kur'âniyyûn mensupları arasında zikredilmektedir.⁴⁷⁶

Fakat burada ismi geçenlerin tamamının Kur'âniyyûn'a mensup olarak görülmesinin doğru bir tespit olmadığını düşünmekteyiz. Zira çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde de görüleceği üzere Bennâ, Salih Ebû Bekir, Sekkâ ve Cûda'nın fikirleri incelendiğinde Kur'âniyyûn'un en temel özelliği olan sünneti tamamen reddetme gibi bir durum söz konusu değildir. Bu kişiler, sünnetin bağlayıcılık değeri ya da hadislerin sübutu konusunda ciddi eleştirilerde bulunsalar da sünnetin hüccet olduğunu kabul etmektedirler. Mezkûr isimlerin Kur'âniyyûn mensubu olarak görülmesinde, hadislerin tarihsel değeriyle ilgili sundukları eleştirilerin esasında sünneti hedef aldığı düşüncesi zikredilebilir. Hadisçilerin hadis ve sünneti eş anlamlı kabul etmelerinin de buna yol açtığı söylenebilir. Nitekim sahih olarak görülen bir hadisin reddi sünnetin reddi olarak anlaşılabilir.

doktora yaptı. Veterinerlik alanında Profesörlük unvanını alan Cûda, alanındaki çalışmalara eş zamanlı olarak hukuk ve İslam felsefesi eğitimi de aldı. Cûda, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden İslam felsefesi doktoru olarak mezun oldu. Mesleki çalışmalarına ilaveten gönüllü olarak camilerde hatip ve imam olarak hizmet verdi. Fikri değişim öncesinde selefi çizgiye sahip olan Cûda, güçlü olan hitabetiyle çevresindekilerin ilgisini üzerine çekti. 1990'lı yıllara doğru başlayan değişim sonrasında camide verdiği faaliyetler yasaklandı. *Tebisîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne, Tezkîrû'l-ashâb bi tahrîmi'n-nikâb, şifâ'ü's-sadr bi nefyi azâbi'l-kabr* değişim sonrası kaleme aldığı en önemli eserlerdir. bk. İsmail Mansûr Cûda, *Tebisîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne* (el-Minhâc, 1995), 677; Cemal el-Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhî'l-cedîd* (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-İslâmî, ts.), 37-38.

⁴⁷⁴ Dekahliye şehrinde dünyaya gelen Ahmed Hicazi es-Sekkâ, önce Kahire sonra da Giza şehrine taşındı. Ezher'de el-lugati'l-Arabiyye'den mezun olan Sekkâ, 1977'de Usûlü'd-dîn Fakültesi'nde doktorasını tamamladı. Gazzâlî'nin sünnet ve hadisle ilgili görüşlerini desteklemek için *Defû's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî* adlı bir eser kaleme almıştır. bk. Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 135-137.

⁴⁷⁵ Müştehrî, 1947'de Şarkıye'de doğdu. İktisad alanında yüksek lisans yaptıktan sonra akademik hayatı bırakarak ticarete atıldı. Selefi düşünceye sahip bir davetçiyken yaşadığı sorgulamalar sonrasında Kur'âniyyûn çizgisine yöneldi. Kur'an'da nesh reddetmesi, kavli sünneti reddederken ameli sünneti incelemesi, recm cezasını reddetmesi temel görüşleri arasında yer almaktadır. Kur'an'da ekonomiye dair çok az ayetin olduğunu ifade eden Müştehrî, ekonomiyle ilgili hadisler tedvîn döneminin özelliklerini yansıttığını düşünmektedir. bk. Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 141-146; Muhammed es-Said Müştehrî, "Mesîretü fikriyye", *Nahve İslâmî'r-resûl* (Erişim 03 Nisan 2022).

⁴⁷⁶ Hâcir, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkîfuhum mine't-tefsir*, 99-124; Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 119-150.

Kur'âniyyûn düşüncesi, Sıdkî'yle Mısır'da ortaya çıkmış olsa da Hindistan'daki gibi bir varlık gösterememiştir. Bunda Ahmed Emîn gibi düşünürlerin Kur'âniyyûn düşüncesini, hatalı bir görüş olarak kabul etmesinin etkili olduğunu düşünmekteyiz. Sünnetin dinde delil olduğunu savunan Emîn'e göre Hz. Peygamber'in sahabeye kapalı ya da karışık gelen ayetleri açıklaması da sünnetten sayılmaktadır.⁴⁷⁷

Muhammed el-Gazzâlî de Kur'âniyyûn'u İslam ümmetinin geçmişinde benzeri görülmemiş sorunlu bir grup olarak görmektedir.⁴⁷⁸ Gazzâlî "Bu asırda sünneti uzaklaştırmak isteyen fitnenin amacı, Kur'an ve sünneti birlikte yok etmek, İslam'ı esaslarından arındırmaktır."⁴⁷⁹ demektedir.

Cündî ise sünneti red ve Kur'an'la yetinme söylemlerinin nas ile uygulamanın arasını açmayı hedeflediğini, bu söylemlerin kaynağının Batı olduğunu düşünmektedir.⁴⁸⁰ "İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamak için sana da uyarıcı kitabı indirdik."⁴⁸¹ ayetine işaretle sünnetin Kur'an'dan bir parça olduğunu düşünen Cündî, sünneti Kur'an'ın hayattaki pratik uygulaması olduğunu kabul etmektedir. Sünnet olmadan gerçek İslam'ın anlaşılamayacağını ifade eden Cündî, Muhammed Abdullah Dirâz'ın "Devlet kanunlarının anayasaya bağlı olduğu gibi sünnet de Kur'an'a bağlıdır." sözüyle sünnetin Kur'an'la olan ilişkisini vurgulamaktadır.⁴⁸²

Mısır'da Kur'âniyyûn'a mensup olanlar ya da bazı hadisleri reddedenlere yönelik getirilen eleştirilerin başında İslâmî ilimler üzerine ihtisas yapmış kişiler olmamaları yer almaktadır. Ezher'deki hadis hocalarından Abdülmehdî Abdülkâdir Abdülhâdî'nin⁴⁸³ ifadesiyle onların asıl meslekleri mahkeme kâtipliği, mühendislik, ticaret, felsefeci, hukukçu ya da askerliktir. İslam'a dair görüş ya da hadisle ilgili

⁴⁷⁷ Emîn, *Fecrî'l-İslâm*, 208.

⁴⁷⁸ Muhammed el-Gazzâlî, *Mustakbelü'l-İslâm* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1997), 81.

⁴⁷⁹ Gazzâlî, *Mustakbelü'l-İslâm*, 82.

⁴⁸⁰ Enver el-Cündî, *eş-Şübühât ve'l-ehlâ'üş'-şai'a fî fikri'l-İslâm* (Dârü'l-i'tisâm, ts.), 179.

⁴⁸¹ en-Nahl 16/44.

⁴⁸² Cündî, *eş-Şübühât ve'l-ehlâ'üş'-şai'a fî fikri'l-İslâm*, 179; Cündî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâtî'l-müsteşrikîn*, 4-9, 22.

⁴⁸³ Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi'nden 1973'te mezun olan Abdülhâdî, aynı fakültede 1975'te yüksek lisans, 1978'te ise doktorasını tamamladı. Usûlü'd-dîn Fakültesi Hadis Anabilim Dalı başkanlığı görevini üstlendi. Ezher başta olmak üzere Ümmülkurâ ve İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde dersler verdi. Hadis ve sünnete yönelik eleştirilerle ilgili çok sayıda eser kaleme aldı. Abdülhâdî, 2017'de vefat etti. Bk. Muhammed Şehhâte, "Vefâtü'd-duktûr Abdülmehdî Abdülkâdir Abdülhâdî", *elbalad* (15 Ağustos 2017).

değerlendirmelerinin halk nazarında itibar kazanması için bir alimin evladı ya da büyük bir davetçinin kardeşi olduklarını veya başka alanda edindikleri doktora unvanını kullanmaktadırlar. Bir hastanın mühendise gitmesinin mantıklı olmadığını, giden kişinin fayda değil zarar göreceğini belirten Abdülhâdî, değerlendirmesine şöyle devam etmektedir: “Dünya sistemi, mühendisin muayenehane açmasına müsaade etmiyor. Fakat nasıl olur da onlar din hakkında konuşabiliyor? Buna anlam veremiyorum. Bugünlerde Müslüman yazar ya da Müslüman düşünür gibi aslı olmayan sıfatlar ortaya çıktı. Bu sıfatlar, yazarın dinî hususlarda konuşmasına ehliyet vermemektedir.”⁴⁸⁴

Mısır’da hadis ve sünneti savunanlara göre Kur’âniyyûn’a mensup olanlar, savundukları tezler itibariyle Kur’an’a muhalefet etmektedirler.⁴⁸⁵ Ahmed Ma’bed Abdülkerîm,⁴⁸⁶ “Kur’âniyyûn, sünneti inkar etmek suretiyle Kur’an’a muhalefet etmiştir.” demektedir.⁴⁸⁷ Mezrûa’ya göre kendilerine Kur’âniyyûn diyenler, insanlara Kur’an’a bağlı oldukları izlenimini vermek için böyle bir adlandırma yoluna başvurmuşlardır. Diğer yandan sünnete bağlı olanların da Kur’an’ı terk ettikleri mesajını vermek istemişlerdir.⁴⁸⁸

Ezher cenahından bakıldığında Kur’âniyyûn, İslam’ı açıktan değil gizli bir şekilde yıkmak ve Kur’an’ı bu noktada kisve olarak kullanmak isteyen İslam düşmanlarıdır. Abdülhâdî, Kur’âniyyûn’u şöyle anlatmaktadır:

Kur’âniyyûn, sadece Kur’an’la amel edip, din ve dünya işlerinde sadece Kur’an’ın yeterli olduğunu savunarak Kur’an’ı yücelttikleri izlenimini vermek istiyor. Oysa onların kitapları okunduğunda ya da onlarla konuşulduğunda bunun tam tersini görüyoruz. Onlar, Kur’an’la amel etmek istemiyor. Müslümanların

⁴⁸⁴ Abdülhâdî, *Def’ü ’ş-şübühât*, 22-23.

⁴⁸⁵ Sâlûs, *Kıssatü’l-hücûm ‘ale’s-sünne*, 35.

⁴⁸⁶ Ahmed Ma’bed Abdülkerîm, 1939’da Feyyûm’da dünyaya geldi. 1966 yılında Ezher Üniversitesi Tefsir ve Hadis bölümünden mezun olan Abdülkerîm, 1970’te ise hadis alanında yüksek lisans eğitimini tamamladı. 1979’da ise Usûlü’l-dîn Fakültesi’nde tamamladığı çalışmasıyla doktora unvanını kazandı. Muhammed Ebû Şehbe’nin öğrencilerinden olan Abdülkerîm, Hey’etü Kibârî’l-Ulemâ üyesidir. Mısır’ın önde gelen hadisçilerinden birisi olan Abdülkerîm, Ezher Camii’nde hadis dersleri vermeye devam etmektedir. bk. “el-üstâzu’d-duktûr Ahmed Ma’bed Abdülkerîm”, *Azhar* (07 Nisan 2015).

⁴⁸⁷ Abdülkerîm, *es-Sünnetü’n-nebeviyyeti’ş-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 66.

⁴⁸⁸ Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/405. Kur’âniyyûn’un sünneti red gerekçeleri arasında sünnetin Müslümanlar arasında tefrikaya yol açtığı iddiası yer almaktadır. Hindistan’daki Kur’âniyyûn hareketinden Abdullah Çekrlevî, Haşmet Ali ve Gulâm Ahmed Perviz tarafından savunulan bu görüşe karşı Mezrûa, esasında bu kişilerin sünneti reddederek Müslümanlar arasında tefrikaya yol açtıklarını söylemiş, sünneti kabul etmeyenlerin de kendi aralarında tefrika içerisinde olmalarına dikkat çekerek karşılık vermiştir. Bk. Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/482-485.

sözlerini dinlemesi için Kur'an'ı bir kisve olarak kullanıyorlar. Kur'an'la ameli kabul etmiyorlar, ümmeti Kur'an'dan uzaklaştırıyorlar. Rabbimiz, Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette Resûlullah'a (s.a) ittibâyı emreder ama onlar ittibâ etmezler. Kur'an-ı Kerim, Resûlullah'a (s.a) itaati emreder ama itaat etmezler.⁴⁸⁹

Ahmedî Ebû'n-Nûr da Kur'âniyyûn isminin hak ama muradının bâtil olduğunu, müntesiplerinin gerçek anlamda Kur'âniyyûn olabilmeleri için Kur'an'ın da emri olan “*O size neyi verdiyse alın.*” ve Resûlullah'a itaati emreden ayetlerin gereği Resûle tâbi olmaları gerektiğini düşünmektedir.⁴⁹⁰

Kendilerini Kur'âniyyûn olarak tanımlayanların gerçekte Kur'âniyyûn olmadığını ileri süren Kârim es-Seyyid Ğuneym ise “Onlar kendileriyle çelişmelerine rağmen ‘Biz, Kur'âniyyûnuz’ diyerek övünmekteler. Allah, resûle itaati emrederken onlar sünneti reddediyorlar. Kur'an'la yetinme çağrısını, Kur'an'ı sevdiklerinden değil dinin yarısını yok etmek istedikleri için yapmaktalar.” demektedir.⁴⁹¹ Sünneti reddedenlerin bir nevi Kur'an'ı da reddettiklerini vurgulayan Ahmed Ömer Hâşim ise “Sünneti ve Resûl ne getirdiyse almamızı emreden Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim, Resûl'e itaati Allah'a itaat olarak kabul etmiştir. Kur'an bize hadisleri almamız gerektiğini emrederken onlar nasıl sadece Kur'an yeter diyebilirler? Onlar böylece çok açık ve net bir şekilde Kur'an'a muhalefet etmektedirler.”⁴⁹² demektedir.

Hamdî Subh Tâhâ,⁴⁹³ Kur'âniyyûn'un İslam'ı kendisinden olmayan şeylerden arındırma ve Kur'an'a dönme hedefini, sonuçlarını dikkate alarak tehlikeli bulmaktadır. Kur'âniyyûn isimlendirmesine itiraz eden Tâhâ'ya göre de sünneti red düşüncesinin “*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.*”⁴⁹⁴ ayetine açıkça muhalefet ettiğini düşünmektedir.⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Abdülhâdî, *Def'ü 'ş-şübühât*, 27.

⁴⁹⁰ Ebû'n-Nûr, “Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr udvı Mecmaü'l-buhûsi'l-İslâmiyye” (06 Aralık 2013).

⁴⁹¹ Kârim es-Seyyid Ğuneym, “el-İşâretu'l ilmiyye fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye”, *ed-Dirâsâtü'l İslâmiyye* 7/14 (2008), 40.

⁴⁹² Hâşim, *Difâ' ani'l-hadîsi'n-nebeviyye*, 102.

⁴⁹³ 1951'de Mansûre'de dünyaya gelen Tâhâ, 1970'te Ezher Üniversitesi Külliyyetü's-Şerîa ve'l-Kânûn'dan mezun oldu. 1985'te usulü fikh alanında yüksek lisanını, 1992'de ise yine aynı alanda doktorasını tamamladı. Halen hayatta olan Tâhâ, Hey'etü Kibâri'l-Ulemâ üyesidir. Bk. “Fazîletü's-üstâzi'd-duktûr Hamdî Subh Tâhâ”, *Azhar* (15 Haziran 2020).

⁴⁹⁴ el-Haşr 59/7.

⁴⁹⁵ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 64, 66.

2.6. Hind Alt Kıtası-Mısır Etkileşimi

19. yüzyılda İslam dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan alim ve aydınların çözüm arayışı içerisinde oldukları ortak problemler, birbirlerine yakınlaşmalarına vesile olmuştur. Bu anlamda çekim merkezi olan ülkelerin başında Mısır yer almıştır. Anadolu, Lübnan, Suriye ve Kuzey Afrika’da olduğu gibi Hint alt kıtasındaki bazı alim ve aydınlar da sorunlar üzerine istişarelerde bulunmak için Mısır’a gitmişlerdir. Farklı coğrafyadaki alimlerin Mısır’a yönelmelerinde olduğu gibi aynı amaç doğrultusunda Mısır’dan da diğer coğrafyalara bir hareketlilik söz konusu olmuştur. Mısır’ın bu anlamda etkileşimde bulunduğu bölgelerin başında Hint alt kıtası gelmektedir. Hint alt kıtası gerek İngiltere’nin işgaline maruz kalması gerekse alim ve aydınlarının Batılılaşmaya yaklaşımı açısından Mısır’la ortak özelliklere sahiptir. Devlet Halid’e göre İngiltere’nin baskısı, Hint ve Mısırlı aydınların bir süre görüşmelerine engel olsa da daha sonra oluşan özgürlük ortamıyla görüşme fırsatı bularak yeni Mu‘tezilî düşüncenin gelişmesine katkı sağlamışlardır.⁴⁹⁶

İngiltere’nin 18. yüzyılda İngiliz Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla sömürge faaliyetlerine başladığı Hint alt kıtası, zamanla tamamen İngiltere’nin kontrolüne geçmiştir. İngiltere, açtığı okullar ve tercüme faaliyetleriyle Batı düşüncesini Hint alt kıtasına aktarmaya çalışmıştır. Hint alt kıtasındaki Müslümanların Batı’ya karşı direnişleri sebebiyle İngiltere’nin bu yöndeki çalışmaları 19. yüzyılın ortalarına kadar beklenen sonucu vermemiştir. Batı modelini Hindistan’da uygulama teşebbüsüyle Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Hint alt kıtasındaki Müslümanlar açısından dönüm noktası olmuştur.⁴⁹⁷

Hindistan’da hadis ve sünnete karşı yaklaşımıyla aykırı akımlara öncülük eden Seyyid Ahmed Han’a göre Hindistanlıların geri kalmışlıklarının en büyük nedeni bilgisizlik ve körü körüne taassuptur. Seyyid Ahmed Han’ın fikrî değişimindeki temel etkenlerden birisi, Mısır’daki diğer aydınlarda da görüldüğü üzere yurt dışına yaptığı

⁴⁹⁶ Halid, “Neo-Mutezilizm’in Bazı Tezahürleri”, 429-430. Yeni Mu‘tezile söylemi için ayrıca bk. Samet Karahüseyin, “Klasikten Moderne, Mu‘tezile ve Neo Mu‘tezile Söylemi”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2019), 347-363.

⁴⁹⁷ Cündî, *el-Âlemü’l-İslâmî ve’l-isti‘mârü’s-siyâsî ve’l-ictimâî ve’s-sekâfî*, 102-106.

ziyarettir. Öğrencilerinin aktardığı üzere Seyyid Ahmed Han'ın elli iki yaşındayken İngiltere'ye yaptığı yolculuk onda derin etkiler bırakmıştır.⁴⁹⁸

Mısır ile Hindistan arasındaki etkileşimi sağlayan aktörlerden birisinin Efgânî olduğu düşünülmektedir. Zira Efgânî'nin Avrupa öğretileriyle tanıştığı dönemin, Hindistan'da bulunduğu dönem olduğu bilinmektedir.⁴⁹⁹ Efgânî, gençliğinden itibaren İslam'la ilgili ıslahatçı düşüncelere sahip olsa da bu düşünceleri Hindistan'da daha da güçlenmiştir.⁵⁰⁰ Efgânî ve Abduh, her ne kadar Seyyid Ahmed Han'la aynı dönemde yaşayıp düşüncelerinden haberdar olsalar da bir araya geldiklerine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Efgânî'nin Avrupa seyahati de Seyyid Ahmed Han'dan en az on yıl sonra gerçekleşmiştir. Efgânî'nin Hindistan'da kaldığı dönemde kaleme aldığı makaleler bir kenara bırakılacak olursa Seyyid Ahmed Han'la kendi inançları arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır.⁵⁰¹ Bu benzerlikler, her iki ülke aydın ve yazarları arasında bir etkileşimin varlığını güçlendirmektedir.

Bu benzerliklerden birisi Hz. Peygamber'in sünnetinde teşrî olan ve olmayan şeklinde ayrıma gidilmesidir. Hz. Peygamber'in hadislerinde din ve dünya işleriyle ilgili olarak yaptıklarını bağlayıcılık açısından ilk değerlendirenlerden birisi Seyyid Ahmed Han olmuştur. Seyyid Emîr Ali (1849-1928) ve Gulâm Ahmed Pervîz (1903-1985) de Seyyid Ahmed Han'ı takip etmiştir.⁵⁰² Efgânî ve Abduh da bu konuda Seyyid Ahmed Han ile aynı yaklaşımda olsa da bunu net bir şekilde savunduğunu söyleyemeyiz. Seyyid Ahmed Han'ın Abduh ve Efgânî'ye nispetle daha radikal ruhlu olmasının nedeni, ülkesinde Ezher gibi İslâmî geleneksel usulden taviz vermeyen bir eğitim kurumunun otoritesinin bulunmamasıdır.⁵⁰³ Nitekim Efgânî, Mısır'da

⁴⁹⁸ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 104. Cündî, Seyyid Ahmed Han'ın kriz döneminde durma yerine hareketliliğin devamı için tercih ettiği bu yolda yaptığı hataların, ardından gelen Şiblî Nu'mânî (1857-1914) ve Muhammed İkbal (1877-1938) gibi aydınlarla düzeltildiğini düşünmektedir. Bk. Cündî, *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî*, 102-106.

⁴⁹⁹ Emîn, "Cemâleddin Afgânî", 4/281.

⁵⁰⁰ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 98.

⁵⁰¹ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 112; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 115.

⁵⁰² Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 96; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 125-126. Seyyid Ahmed Han'a göre ahiretle ilgili olanlar dışındakiler Müslümanlar için bağlayıcı değildir. Seyyid Emîr Ali de Hz. Peygamber'in emir ve öğütlerinin Müslümanlar üzerinde ebedi bağlayıcı olmadığını, gelip geçici olduğunu savunmuştur. Gulâm Ahmed Pervîz (1903-1985) ise hadisler sahih olsa dahi Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki sözlerinde yanılabilceği ve kendi devrine ait olduğu için bugünkü Müslümanlar için bağlayıcı olmadığı söylemiştir. Bk. Fazlurrahman, "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", çev. Mevlüt Uyanık, *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (ts.), 302; Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 89, 95.

⁵⁰³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 117.

görüşlerini aleni bir şekilde açıklayamamış ya da açıkladığı için sınır dışı edilmek zorunda kalmıştır.

Siyasal tutumun kültürel bakış açısını etkilediğini belirten Efgânî'ye göre Seyyid Ahmed Han'ın ıslahatta aşırıya kaçması ve eğitimde izlediği yeni metotlar, Hindistan halkına zarar vermektedir.⁵⁰⁴ Efgânî'ye göre Seyyid Ahmed Han gerek İslam'a gerekse Hindistan halkına açıktan saldırma yoluyla kendilerini kabul ettirmekte zorlanan İngiliz yönetimi için önemli bir fırsat olmuştur. Ona göre Ahmet Han, Müslüman halklara kendilerindenmiş gibi görünmek suretiyle zayıf düşünceli kişileri aldatmış, yaptığı tefsirle Kur'an'ı tahrif etmiş, Müslümanları sapıtıp aralarına fitne sokmuş, halkı dinsizliğe çağırmıştır.⁵⁰⁵ Reşîd Rızâ ise Mısır'da bazılarının da Efgânî için benzer suçlamalarda bulunmasına işaret ederek Efgânî'nin Seyyid Ahmed Han eleştirisine örtülü bir itiraz geliştirmiştir.⁵⁰⁶

Seyyid Ahmed Han ile Efgânî'nin ortak özelliklerinin bir benzeri Seyyid Ahmed Han ile Abduh arasında da görülmektedir. Cromer, Abduh'un Mısır'daki rolünü Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan'da oynadığı role benzetmiştir.⁵⁰⁷ Fazlurrahman'a göre de Seyyid Ahmed Han'ın aksine Abduh, klasik eğitim almış olmasına rağmen düşüncelerinde vardıkları noktalar açısından benzerlikler görülmektedir.⁵⁰⁸ Cündî, buradaki benzerliği Urâbî Paşa'nın başlattığı ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanması ve İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesi karşısında atılması gereken zorunlu bir adımla ilişkilendirmektedir.⁵⁰⁹

Efgânî ve Abduh'un yanı sıra Hint alt kıtasıyla Mısır arasındaki etkileşim araçlarından birisi *el-Menâr* dergisi olmuştur. Reşîd Rızâ, 1898'de yayım hayatına başlayan *el-Menâr* dergisinin ilk sayılarında Seyyid Ahmed Han ve Aligarh ekolü hakkında kaleme aldığı yazılarıyla Hint alt kıtasındaki yaklaşımları Mısır'a taşımıştır. Diğer yandan *el-Menâr*'ın Hint alt kıtasında da dağıtımının yapılmasıyla Mısır'daki fikriyatın Hint alt kıtasına ulaştırılmasında önemli rol oynadığını söyleyebiliriz.⁵¹⁰ *el-*

⁵⁰⁴ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 104-105.

⁵⁰⁵ Cemaleddin Afgani - Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-vüskâ*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir, 1987), 566-567.

⁵⁰⁶ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 4/686.

⁵⁰⁷ Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 74-75.

⁵⁰⁸ Fazlurrahman, *İslam*, xxii.

⁵⁰⁹ Cündî, *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî*, 105.

⁵¹⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 1/369-371, 389-392, 805-809.

Menâr'dan önce Efgânî'nin çalışmaları de Hindistan'da yakından takip edilmiş, *el-Urvetü'l-vüskâ*'da yayımlanan makaleleri 1880'lerde Darü's-saltanat (Kalküta) ve Müşir-i Kayser'de (Lucknow) tercüme edilmiş ve basılmıştır.⁵¹¹

Seyyid Ahmed Han'a olan sempatisini birçok yazısında dile getiren Reşîd Rızâ'ya göre Seyyid Ahmed Han, Müslümanların ıslahıyla ilgilenmiş büyük bir şahsiyet olup diğer coğrafyalardaki Müslüman alimler tarafından tekfir edilmesini doğru bulmamaktadır.⁵¹² Hindistan'da yayımlanan *Riyâd* gazetesinin 8 Şubat 1904'teki sayısında "Seyyid Ahmed Han, Mısır'da yeniden mi doğdu? *Tehzibü'l-ahlâk, el-Menâr* ismiyle yeniden mi ortaya çıktı?" başlıklı bir habere yer vermesi de Mısır ile Hint alt kıtası arasındaki yakınlaşmaya dair bize önemli ipuçları vermektedir.⁵¹³

Mısırlı alim ve aydınların Hindistan'la doğrudan temas kurduğu alimlerden birisi Şiblî Nu'mânî'dir. Şiblî'nin Mısır'daki alim ve aydınlarla bilinen ilk teması, 1892'de İstanbul, Beyrut, Kudüs ve Mısır'ı kapsayan altı aylık seyahati sırasında gerçekleşmiştir.⁵¹⁴ Seyahatinin son durağı olarak Mısır'a giden Şiblî, Ezher Camii'ndeki Revâku'ş-Şâm'da bir ayı aşkın bir süre kalmıştır. Kahire'de Abduh'la bir araya gelen Şiblî, uzun süreli görüşmeler gerçekleştirmiştir. Bir görüşmesinde Abduh, Ezher'in metodunu eleştirmiş ve modern kültürden muztarib olduğunu dile getirmiştir.⁵¹⁵ Abduh ile Şiblî Nu'mânî'nin ortak görüşlerinden birisi, Hz. Peygamber'in hayatında mucize olarak görülen bazı olayları sebep sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmesidir.⁵¹⁶

Şiblî Nu'mânî, Mısır ziyareti sonrasında Reşîd Rızâ ve Muhammed Ferid Vecdî'yle temas kurmuştur.⁵¹⁷ Reşîd Rızâ ile Şiblî Nu'mânî'nin hadis ve sünnete karşı yaklaşımının da büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Şiblî'nin hadis ve sünnetle ilgili görüşlerinin şekillenmesinde Hindistan'daki Ehl-i hadis ekolü mensuplarına

⁵¹¹ Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, 89.

⁵¹² Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 8/232-233.

⁵¹³ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 7/23.

⁵¹⁴ Nedvî, *Şiblî en-Nu'mânî allâmetü'l-Hindî'l-edîb ve'l-müerrihü'n-nâkidü'l-erîb*, 106; Nu'mânî, *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile'l-Kostantiniye ve Beyrut ve'l-Kuds ve'l-Kahire fî müstehelli'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, 12.

⁵¹⁵ Nu'mânî, *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile'l-Kostantiniye ve Beyrut ve'l-Kuds ve'l-Kahire fî müstehelli'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, 96, 111.

⁵¹⁶ Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 18-21.

⁵¹⁷ Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India* (Lahore: Minerva Book, 1943), 39-40.

karşı çıkan Hanefî alimlerden Muhammed Fâruk Çaryâkotî ve İrşâd Hüseyin Rampûrî ile Seyyid Ahmed Han'ın etkili olduğu düşünülmektedir.⁵¹⁸ Şiblî her ne kadar Seyyid Ahmed Han'la yaşadığı anlaşmazlık üzerine ondan ayrılmış olsa da hadis ve sünnetle ilgili bazı meselelerde onunla ortak noktaları bulunmaktadır. Şiblî'nin eserlerindeki eleştirel ve rasyonalist yaklaşımlar, Aligarh kolejine dayanmaktadır. Şiblî, hadisçilerin metin tenkidini ihmal ettiğini, mana ile rivayetin tabii bir sonucu olarak hadislerde bozulmaların görüldüğünü, bu bozuk rivayetlerin Buhârî ve Müslim'de bulunabildiğini, hadisçilerin belirlediği kriterlerin kesin bir hükme varmak için yeterli olmadığını, hadisçilerin verdikleri sıhhat hükmünü kabul etme zorunluluğunun olmadığını, zannî bilgi içerdiği için cerh ve ta'dîl verileriyle kesin sonuca ulaşamayacağını, cerh ve ta'dîldeki birbiriyle çelişen bilgilerin ihtilafın kaynağı olduğunu, büyük imamların bile tedlîse başvurmaları nedeniyle senedde aranan ittisâl şartının ihlal edildiğini ve akla aykırı olan hadislerin reddedilmesi gerektiğini savunmuştur. Hadisleri topyekûn reddetmese de Şiblî, getirdiği bazı eleştiriler üzerine, hadisçiler tarafından "Hadis tenkidinde kontrolsüz kişisel görüşü teşvik etmekle" suçlanmıştır.⁵¹⁹

Şiblî'nin Seyyid Ahmed Han'dan ayrılmasının sebebi, Seyyid Ahmed Han'ın her yönüyle Batı'yı taklit etme, ayet ve hadisleri de bu yaklaşım doğrultusunda te'vîl etme yoluna gitmesi olarak görülmektedir. İşte Şiblî iki uç yaklaşım karşısında orta yolu temsil etmeyi, İslâmî değerleri korumakla birlikte Batı'ya sırtını tamamen dönmemeyi tercih etmiştir.⁵²⁰ Şiblî'nin bu düşüncesi, Batı'yı model alan Aligarh ekolü ile Batı'yı reddeden Diyûbend ekolüne karşı Nedvetü'l-Ulemâ⁵²¹ ve Dârü'l-Ulûm'u kurmasıyla vücut bulmuştur.⁵²² Reşîd Rızâ ile Şiblî arasındaki yakınlaşmanın merkezinde de bu bakış açısının olduğu söylenebilir.

⁵¹⁸ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 177, dip. 15.

⁵¹⁹ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 177-200; Inam Ul Haq, *Pakistan'da Hadis Tartışmaları* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 262-291; İsmail es-Selefi, *Hücciyetü'l-hadisi'n-nebevî: Mecmû'u makâlâtî'n-nefîse fi'd-difâ'ani's-sünneti's-şerife*, çev. Muktedâ Hasan Yasin el-Ezherî (Kuveyt: Gıras li'n-Neşr, 2007), 175-179; Mehmet Özşenel, "Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953)", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2/21 (2006), 123-124.

⁵²⁰ Nedvî, *Şiblî en-Nu'mânî allâmetü'l-Hindî'l-edîb ve'l-müerrihü'n-nâkidü'l-erîb*, 98-99.

⁵²¹ Şiblî en-Nu'mânî tarafından, Aligarh Koleji ile Diyobend ve diğer geleneksel ekoller arasında orta yolu bulma arayışının sonucunda kurulan bir eğitim kurumudur. Bk. Özşenel, "Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953)", 123.

⁵²² Cündî, *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî*, 106.

Şiblî'nin Mısır'a yaptığı ziyaret gibi Reşîd Rızâ da 1912'de Hindistan'a gitmiş, liderliğini Şiblî'nin yaptığı Nedvetü'l-Ulemâ Cemiyeti'nin konferansına katılmıştır. Reşîd Rızâ, “arkadaşım” olarak nitelediği Şiblî Nu'mânî'nin Corci Zeydân'ın eserini tenkidini içeren “Nakdü târîhi't-temeddüni'l-İslâmî” başlıklı beş dizilik yazısını *el-Menâr*'da yayımlamıştır.⁵²³

Hindistan-Mısır etkileşiminde dikkat çekmek istediğimiz bir diğer isim, Hindistanlı bir Şîî olan Seyyid Emîr Ali'dir. Seyyid Emîr Ali hem Hindistan hem de Mısır'daki modern düşünürlerin hadise karşı yaklaşımlarını etkileyen önemli bir isim olarak görülmektedir.⁵²⁴ Buhârî ve Müslim dahil hadis kitaplarının zan içerdiğini, tarih ve rical kitaplarının şüphe barındırdığını iddia eden Seyyid Emîr Ali, dini hükümlerin bu eserlere dayanması halinde Mahabbarata'yı mukaddes kitaplara katan Hinduların düştüğü hataya düşüleceğini iddia etmiştir.⁵²⁵ Seyyid Emîr Ali, 1891 yılında yayımlanan *The Spirit of Islam* adlı eserinde Buhârî'nin kendi dönemindeki binlerce hadisten 8 bin hadisi seçtiği gibi *Kütüb-i Sitte*'deki mevcut hadislerin ayıklanması çağrısında bulunmuştur.⁵²⁶

Emîr Ali'nin eseri, başta Ahmed Emîn, Heykel ve Ebû Reyze olmak üzere Mısırlı aydın ve yazarlar üzerinde etkili olmuştur.⁵²⁷ Gibb'e göre bir Şîî tarafından İngilizce yazılmış olan bu eser Mısır'daki modernizmin klasikleri arasında yer almış, çok sayıda makale, kitap ve konferansa kaynaklık etmiştir.⁵²⁸ Wilfred Cantwell Smith de 1943 yılında yayımladığı *Modern Islam in India* adlı eserinde Emîr Ali'nin *The Spirit of Islam* adlı eserinin birçok Mısırlı modernist tarafından kaynak gösterildiğinden söz etmiştir.⁵²⁹

Ahmed Emîn, İslam kültürüyle Batı medeniyetinin bir araya getirilmesiyle elde edilen kayıp halkaya, Hintli Müslümanların Mısır'dan daha önce ulaştığını düşünmektedir. Emîn'in burada örnek olarak verdiği isimlerden birisi, Seyyid Emîr Ali'dir. Emîn, “Hintli kardeşlerimiz, İslam tarihini Batı tarzında ama İslam ruhuyla

⁵²³ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 15/58, 225, 270, 342, 415; 31/479.

⁵²⁴ Abdullah Ahsan, “Seyyid Emîr Ali”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/124.

⁵²⁵ Goldziher, *Mezâhibü't-tefşîri'l-İslâmî*, 1955.

⁵²⁶ H. A. R. Gibb, *Vechetü'l-İslâm*, çev. Muhammed Ebû Rîde, ts., 126.

⁵²⁷ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 97; Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 166; Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 39.

⁵²⁸ H. A. R. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, çev. Kürşat Atalar (Ankara: Çağlar, 2006), 68.

⁵²⁹ Smith, *Modern Islam in India*, 56.

yeni bir elbiseyle sundular. İslam dinini ve İslam fikhını yeni bir usulle yazdılar.” sözleriyle Hindistan’daki İslâmî yaklaşımı olumlu bulduğunu ifade etmiştir.⁵³⁰

Sonuç itibarıyla sünnetteki aykırı görüşlerle Mısır’a oranla daha erken bir dönemde tanışan Hint alt kıtasındaki Müslüman alim ve aydınların, Mısır’ı etkiledikleri söylenebilir. Efgânî’nin Hindistan geçmişi dikkate alındığında Hindistan’daki yeni fikriyatın Mısır’a yansımalarının olmadığını tasavvur etmek zordur. Mısır’daki hadis ve sünnetle ilgili tartışmaların Hindistan’a kıyasla daha kontrollü bir şekilde sürdürüldüğü görülmektedir. Bölge şartları ve toplumla iç içe olmaları, Hindistanlı aydınlara kıyasla Mısırlı aydınların hadis ve sünnetle ilgili görüşlerini açıkça eserlerine yazmalarına engel olmuştur.⁵³¹ Ezher’in hadis ve sünnete farklı yaklaşımlara çok sert tepki göstermesi, kitapları toplattırması da buradaki önemli bir faktör olarak görülebilir.

2.7. Bölüm Değerlendirmesi

Görüldüğü üzere Napolyon’un Mısır işgali, İslam dünyasını hedef alan önceki saldırılarından farklı olarak Mısır’daki İslam düşüncesini derinden etkileyen sonuçlar doğurmuştur. Ülkeyi işgalden kurtarmak için gönderilen Mehmet Ali Paşa, sadece bununla yetinmemiş, ülkeyi fiili olarak Osmanlı’dan koparmış ve kapsamlı bir şekilde Batılılaşma çalışmalarına başlamıştır. Bu kapsamda Avrupa’ya gönderilen Mısırlı öğrenciler, ülkede açılan yabancı ya da yerel okullarda görev yapan Avrupalı bilim insanları ve oryantalistler, Mısır’daki yeni döneme yön veren unsurlar olarak ortaya çıkmıştır.

Müslümanların birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da geri kalmışlığı, modern eğitim kurumlarının müfredat, plan ve stratejisinin belirlenmesinde oryantalistleri söz sahibi konumuna getirmiştir. Islah ve değişim yanlılarının Ezher’den beklediği karşılığı göremeyince açmaya karar verdikleri alternatif üniversite olan Kahire Üniversitesi, oryantalistlerin Mısır’daki yüksek eğitim hayatına müdahil olmasının yolunu açmıştır. Bu dönemde Ezher’den aldıkları geleneksel temelli dini eğitimin ardından Avrupa’ya giden Mısırlı öğrencilerin bir kısmının oryantalist bakış açısını benimseyerek ülkelerine döndükleri görülmüştür. Mağlubiyetin sebebini Müslümanlardaki noksanlık yerine galip olanlardaki kemâlde

⁵³⁰ Emîn, *Feyzü’l-hâtur*, c. 1/43.

⁵³¹ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve hadis tartışmaları*, 80.

arayan⁵³² Mısırlı bazı aydınlar, Batı'yı her koşulda taklit etmenin bir zorunluluk olduğunu savunmuşlardır. Bu düşüncenin, Mısırlı Müslümanlar arasında din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını savunan katı bir laiklik düşüncesinin filizlenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁵³³

İslam dünyasının 19. yüzyılda yaşadığı buhran, Ezher'de istisnalar dışında ulemâ düzeyinde bir sorgulamaya yol açmazken Ezher'in dışında kalan ilmî çevrelerde yaşanan krizin çözümünün İslam'la birlikte olacağına dair görüşler ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda Mısır başta olmak üzere İslam dünyasında Müslümanların yeniden toparlanmaları için hem teorik hem de pratik anlamda girişimlerde bulunanların başında Efgânî ve öğrencisi Abduh gelmiştir. Galibin kemâlinde ziyade İslam'ın özüne dönme arayışı içerisinde olan Efgânî ve öğrencilerinin Mısır'daki çalışmalarının, Mu'tezile başta olmak üzere klasik dönemdeki Ehl-i sünnet'e muhalif düşüncelerin ihyası üzerine odaklandığını ifade edebiliriz.

Gerek Batı'daki gerekse klasik dönemdeki aykırı düşüncelerin ihyası, ülkedeki dini algıya yön veren Ezher'i rahatsız etmiştir. Bu süreç içerisinde Ezher, kadim misyonunda değişikliğe yol açacak Batı menşeli girişimlere kapılarını tamamen kapatarak mevcudu koruma pozisyonuna geçmiş, makul ıslah girişimlerini dahi kabul etmemiştir. Bu durum Mısır'ı değiştirmek isteyenleri Ezher'i atıl bırakmaya ve alternatif kurumların açılması arayışına sevk etmiştir. Özellikle de varlıkları çok uzun sürmese de Dârü'l-Ulûm ve Medresetü'l-Kazâi'sh-Şer'î'de yetişen usulcülerin sünnetin bağlayıcılığı ve sünnetteki hükümlerin değişmesi gerektiği yönündeki görüşleri, Mısır'daki sünnet tartışmalarının seyrinde etkili olmuştur.

Mısır'da başta Kur'âniyyûn düşüncesi olmak üzere sünnet ve hadisle ilgili eleştirel yaklaşımların ortaya çıkmasında tarihi miras olarak kalan problemleri çözebilecek ilmî ve entelektüel birikimin azlığı, modern hayatın dayatmaları karşısında İslam dünyasının içinde bulunduğu krizden çıkmasını sağlayacak bir iradenin yokluğunun da etkili olduğu görülmüştür.⁵³⁴ Örneğin dinî ve içtimâî sorunlara İslâmî çözüm bulması gereken alimlerin İslâmî bir esasa dayanmayan bazı geleneksel

⁵³² Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2007), c. 1/361-362.

⁵³³ Fehmî Huveydî, *Tezyîfü'l-va'y* (1999: Darü'sh-Şürûk, 1999), 40-42.

⁵³⁴ Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu, 2000), Mütercimim takdim yazısı, III.

görüş ve kanaatleri muhafaza etmekte ısrarcı olmaları kadınlarla ilgili aşırı özgürlüğü ön plana çıkaran Batı menşeli görüşlerinin revaç bulmasına, ifrat ve tefrite varan düşüncelerin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.

Modern dönemde Mısır’da hadislerin sıhhat değerine yönelik sorgulamalarının yanı sıra inanç, ibadet ve ahlak dışındaki konularda sünnete uymanın zorunlu olmadığı, insanlığın maslahatını esas kabul ederek değişen zaman ve şartlara göre hükümlerin değişmesi gerektiği düşüncesi böyle bir ortamda zuhur etmiştir. Sonuç itibariyle Mısır’daki hadis ve sünnetle ilgili tartışmaların başlamasında ve derinleşmesinde Batılılaşma, oryantalist çalışmalar, Ezher’in geleneği koruma kaygısıyla mevcut sorunları önemsemeyişi ve çözüm arayışında olmayışı, Mu‘tezile başta olmak üzere klasik dönemdeki geleneğe aykırı yaklaşımlar ve Hint alt kıtasındaki düşüncelerin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

3.SÜNNETİN MAHİYETİ VE USULLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Sünnet ve hadis, tarihi süreç içerisinde inişli çıkışlı da olsa birçok tartışmaya konu olmuş, bu tartışmalardan bir kısmı güncelliğini yitirirken büyük bir kısmı farklı düzeylerde de olsa her dönemde ilim ehlini meşgul etmiştir. Tarihin her döneminde bir şekilde varlığını koruyan bu tartışmalar, özellikle de İslam dünyasının kriz içerisinde bulunduğu modern dönemde daha da artış göstermiş, tartışmalı konulara yenileri eklenmiştir.¹

19. yüzyılda fiilen Osmanlı'dan kopan ve Batı tesirine kapılarını açan Mısır'da alim, aydın ve yazarların geçirdiği köklü ya da kısmi zihniyet değişiminin ilk etkileri, insan hayatının her bir detayına hükmeden sünnette kendisini göstermiştir. Zira onlara göre dinin en detay noktalarında dahi varlığı söz konusu olan sünnet ve hadis literatürünü tenkide tabi tutmadan Batı'ya uygun ya da Batı'yla uyumlu bir yaşam tarzı kurmak mümkün değildir.² Bunun için yapılması gereken akîde, ibadet ve ahlak gibi konular dışında sünnete uymanın zorunlu olmadığının söylenmesi ile hadislerin yeni gelişen normların ışığında titiz bir elemeden geçirilerek kabul edilmesidir.³

Modern dönemde Mısır'da hadis ve sünnet etrafında yürütülen tartışmalar, sünnetin dinde delil olması ve bugün için bağlayıcı olup olmamasından başlamak üzere belirli kriterlere aykırı olduğu için problemlili görülen rivayetlerin eleştirilmesine dayanmaktadır. Bundan dolayı öncelikli olarak üçüncü bölümde teorik tartışmalara yer verilecek, sünnetin mahiyetiyle ilgili tartışmalar ile rivayetlerin kabul ya da reddinde belirleyici rol oynayan usul kaideleriyle ilgili tartışmalar ele alınacaktır.

3.1. Sünnetin Mahiyetiyle İlgili Yaklaşımlar

Bu bölümde modern dönemde Mısır'da sünnet ekseninde yaşanan tartışmalardan sünnetin tanımı, hücciyeti, teşrîde bağımsızlığı, kaynağı, Hz. Peygamber'in ictihadları, sünnetin bağlayıcılığı ve sünnetin değişip değişmeyeceği konuları ele alınacaktır. Konuların birbirleriyle iç içe olması nedeniyle tekrara düşmekten sakınmak için bir yerde detaylıca incelenen konuya diğer bölümde kısaca değinmekle yetinilecektir.

¹ Özafşar, *Hadis İlmine Giriş*, 95.

² Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu: (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)* (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 159.

³ Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, 105-106; Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 91-92.

3.1.1. Sünnetin Tanımına Dair Farklı Yaklaşımlar

Hadis kelimesi sözlükte, yeni olan şey, az ya da çok haber anlamına gelirken sünnet ise iyi ya da kötü takip edilen yol gibi anlamlara gelmektedir. İstilahî anlamına gelince muhaddislere göre hadis, Hz. Peygamber’den rivayet edilen söz, fiil, takrir, ahlakı ve şemâili ile bi’setten önce ve sonraki sîretine dair her şeydir. Usul alimlerinin sünneti söz, fiil ve takrirle sınırlandıran yaklaşımından farklı olarak muhaddislerin cumhuru Hz. Peygamber’in ahlakı ve şemâili ile hayatına dair her şeyi de sünnet görme yolunu tercih ederek hadis ile sünnetin eş anlamlı olduğunu söylemişlerdir. Muhaddisler, Hz. Hatice’nin (ö. 620) şahitliği ve Herakl hadisinde karşılık bulan Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesindeki güzel ahlak ve güzel yaşamının da örnek alınacağı yaklaşımından hareketle bu dönemi de sünnetten saymışlar, şer’î bir hükmü ispatlaması ya da ispatlamamasını önemli bir unsur olarak görmemişlerdir.⁴ Bununla birlikte sünnetin uygulama ve nebevî tatbikat gibi anlamlarda kullanılması sebebiyle ilk dönemlerde bazı alimler, sünnet ile hadis arasında ayrıma gitmişlerdir.⁵

Muhaddislerin hadis ve sünneti eş anlamlı kabul eden mezkûr kanaati karşısında modern dönemde Mısır’da farklı yaklaşımlar görülmüştür. Sünnetin Kur’an ve hadislerdeki lügat anlamına uygun şekilde kullanımını esas kabul edenler, sünnetin Hz. Peygamber’in sözlerini kapsamadığını ifade etmişler, Hz. Peygamber’in sözlerinin de sünnete dahil edilmesine itiraz etmişlerdir.⁶ Hadis ve sünnetin eş anlamlı görülmesini problemli bulan oryantalistler de muhaddislerin koyduğu istilahî anlamın, lafzın ilk dönem kullanımı ve sözlük anlamıyla uyuşmaması, sünnetin uygulamayı esas alması gerekirken hadisle sınırlandırılması ve sünnet ile hadis lafzının Yahudilikten geçtiği gibi iddiaları ortaya atmışlardır.⁷

Bu bölümde başta Goldziher olmak üzere sünnet ve hadisin tanımına dair oryantalist iddialar ile *el-Menâr*’ın amelden ibaret olarak gördüğü sünnete dair

⁴ Rif’at Fevzi Abdülmuttalib, *Tevsiku’s-sünne fi’l-karni’s-sâni’l-hicrî* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1981), 20; Sa’d el-Mersafî, *el-Müsteşrikûn ve’s-sünne* (Kuveyt, Beyrut: Mektebetü’l-Menârî’l-İslâmiyye, Müessesetü’r-Reyyâ, Müessesetü’r-Reyyâ, ts.); Muhammed Acâc Hafîb, *el-Muhtasarü’l-vecîz fi ulûmi’l-hadis* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 15-19; Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. Abdülhâdî, *el-Medhal ile’s-sünne* (Kahire: Mektebetü’l-Îmân, 2007), 22; Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, c. 4, c. 4/407; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usuli’l-fikh* (Mektebetü’d-Da’veti’l-İslâmiyye, ts.), 36.

⁵ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015), 36; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* (İstanbul: Rağbet, 1999), 113.

⁶ Ahmed Ömer Hâşim, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve ulûmühâ* (Kahire: Mektebetü’l-Ğarib, ts.), 19.

⁷ Mersafî, *el-Müsteşrikûn ve’s-sünne*, 24.

yaklaşımı, başta Ezherliler olmak üzere Mısırlı hadisçilerin görüşleri dikkate alınarak tartışılacaktır.

3.1.1.1. Hadis ve Sünnetin Farklı Olduğu Görüşü

Hadis ve sünnetin birbirinden ayrılması gerektiğini iddia eden Goldziher'e göre hadis ve sünnetin eş anlamlı görülmesinin bazı haklı gerekçeleri olsa da her iki kelimenin de aslı manaları dikkate alındığında aynı olamayacağı görülmektedir. Hadisleri Hz. Peygamber'e isnad edilen şifahî sözler olarak gören Goldziher, hadisleri ilk İslam toplumunun vesikası olmasından ziyade ilk iki asırdaki dinî, tarihi ve içtimaî inkişafın bir neticesi olarak kabul etmektedir. Sünnet ise ilk İslam toplumunun uygulamasında olan dini ve hukuki adetlerdir.⁸

Goldziher'in mezkûr kanaati, Ali Hasan Abdülkâdir'in de benimsediği bir yaklaşımdır. Abdülkâdir, Goldziher'in eserine atıf yapmaksızın, onun görüşleri doğrultusunda hadis ve sünnet kavramlarının birbirlerinden ayrı şeyler olduğunu savunmaktadır. Abdülkâdir, Goldziher gibi sünnet ve hadis kavramlarının ayrı şeyler olduğunu temellendirmek için Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) "Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), hadiste imam sünnette değildir. Evzâî (ö. 157/774) de sünnette imam hadiste değildir. Mâlik (ö. 179/795) ise her ikisinde de imamdır." ve Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) Ebû Yusuf (ö. 182/798) için kullandığı "Hadis ve sünnet sahibidir." sözünü delil olarak göstermektedir.⁹ Sünnetin İslam toplumunda uygulanan örf ve âdetler anlamına geldiğini savunan Abdülkâdir, sünnetin Hz. Peygamber'le sınırlandırılmasını eleştirmiş, bunda İmam Şâfiî'nin etkili olduğunu belirtmektedir.¹⁰

Sünnet ve hadisin birbirinden farklı olduğu yönündeki bu yaklaşım karşısında Mısırlı hadisçiler, sünnet ve hadisi klasik görüş doğrultusunda ele almaktadırlar. Subhî

⁸ Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Mehmet Said Hatiboğlu - Cihad Tunç (Ankara: Otto, 2019), c. 2/17-33; Akgün, *Goldziher ve Hadis*; Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Dîvân* 7/12 (2002), 97.

⁹ Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazratu'n-âmmе fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, ts., 121-122.

¹⁰ Abdülkâdir, *Nazratu'n-âmmе fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, 122-123; bk. Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtı a'dâi'l-İslâm*, c. 1/25-26; Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fi Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 66-67. Mehmet Emîn Özaşar'a göre de hadis ve sünnetin eş anlamlı görülmesinde etkili olan isim, Şâfiî'dir. Şâfiî, hadisi, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarına, sünneti de Hz. Peygamber'in sünnetiyle kayıtlayarak hadise indirgemıştır. Bk. Mehmet Emin Özaşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 1998), 81.

es-Salih¹¹ (1926-1986), klasik dönemlerde hadis ve sünnet için manada farklılık görülse de hadis münekkitlerinin hadis ve sünneti birbirine eşit ya da yakın olarak tanımladıklarına vurgu yapmaktadır. Subhî es-Salih, “Her ikisinin de etrafında döndüğü eksen aynı değil mi? Her ikisi de sonuç itibariyle sözlerini destekleyen amelleri ve amellerini destekleyen sözleri değil mi?” şeklindeki sorularıyla muhaddislerin, sünnetle hadisi eş anlamlı görmesini desteklemektedir.¹²

Sünnetin sadece amele indirgenmesinin doğru olmadığını belirten Ahmed Ömer Hâşim¹³ ise sünnetin lügat anlamlarından birisinin de “beyyine”¹⁴ olduğunu hatırlatarak iddialara cevap vermektedir. Beyanın fiilden daha kapsamlı olduğunu ifade eden Hâşim, Hz. Peygamber’in Kur’an’ı beyan görevini fiil, kavil ve takrirle yerine getirdiğini kaydetmektedir. Hâşim ayrıca Hz. Peygamber’in söz ve takrirleri olmaksızın takip edilen bir yol ya da fiilin olmasının düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁵

Sa’d el-Mersafî¹⁶ (1933-2018) ise hadis ve sünnetin eş anlamlı olduğunu delillendirmek için sünnetleri toplayan hadis kitaplarında Hz. Peygamber’in fiilleriyle sözleri arasında bir ayrıma gidilmemesine vurgu yapmaktadır. Ona göre söz konusu ayrım sadece lügavîdir. Mersafî burada Hz. Peygamber’in fiillerini, sözlerinden ayırarak bir kitapta toplayan İbnü’l-Âkûlî’nin (ö. 797/1394) şu sözünü delil olarak göstermektedir: “Bizim kitabımızdan önce (Resûlullah’ın) fiilleri ayrı bir kitapta

¹¹ Trablus’ta dünyaya gelen Subhî es-Salih, 1940’ta lisans eğitimi için Mısır’a gitti. 1947’de Ezher Üniversitesi Usûlü’l-dîn Fakültesi’nden âlimiye diplomasıyla mezun oldu. 1949’da Ezher’de doktorasını tamamladıktan sonra hocası Abdülkerîm Uveyda’nın yönlendirmesiyle Paris’e giderek Sorbonne Üniversitesi’nde doktorasını verdi. Fransa’daki eğitiminden sonra bölgeye dönerek Irak ve Lübnan’daki üniversitelerde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Bk. Ezherî, *Cemheretu e’lâmi Ezheri’ş-Şerif*, c. 7/175; Yûsuf, *Tetimmetü’l-a’lâm*, c. 1/241-242.

¹² Salih, *Ulûmü’l-hadîs ve mustalahuh*, 8-9.

¹³ 1941’de Zekâzîk’ta dünyaya gelen Ahmed Ömer Hâşim, Mısır’ın önde gelen hadisçilerindendir. 1961’de Ezher Üniversitesi Usûlü’l-dîn Fakültesi’nden mezun olan Ahmed Ömer Hâşim, 1967 yılında aynı fakülteye öğretim görevlisi olarak atandı. 1971’de *el-İmam Ahmed Hanbel ve eserühü fi’l-sünne* başlıklı çalışmasıyla yüksek lisansını, 1973’te de *es-Sünne fi’l-karni’s-sâlihi’l-hicrî* başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Ezher Üniversitesi’nde dekanlık ve rektörlük görevlerinde bulunan Hâşim, halen Ezher ve diğer camilerde ders vermeye devam etmektedir. bk. Yâsir Mağâvirî Abdülhamîd Ömer, *Ahmed Ömer Hâşim ve cühûduhu fi’l-hadîsi’n-nebevî* (Kahire: Atlas, 2013), 17-55.

¹⁴ Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), c. 13/225.

¹⁵ Hâşim, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve ulûmühâ*, 19.

¹⁶ Ezher Üniversitesi Usûlü’l-dîn Fakültesi’nden mezun olan Sa’d el-Mersafî, *en-Nakd ve merâhilü fi’l-sünne* başlıklı çalışmasıyla yüksek lisansını, *es-Sünne beyne ensâriha ve husûmiha* başlıklı çalışmasıyla ise 1976’da doktorasını tamamladı. Ebü Şehbe’nin öğrencileri arasında yer alan Mersafî, uzun yıllar Kuveyt’te dersler verdi.

toplayanı görmedik. Fiiller, sözlerin arasına yayılmıştır. Bunun sebebi de sözün, fiilden daha güçlü bir delil olmasından kaynaklanmaktadır ki öyledir de. Fiiller, söz için vurguyu pekiştirmeyi artıran bir unsur olup tek başına fiilde bu söz konusu değildir.” İbnü’l-Âkûlî bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber’in yaptığı, sahabesine de ruhsat verdiği bir fiilden sakınmaları üzerine sözlü beyanda bulunmasını göstermektedir.¹⁷

Şirbînî¹⁸ ise Goldziher’in mezkûr eserinde sünneti, lügat anlamındaki örf ve âdetlere indirgeyerek “Sünnet, Câhiliye Arap toplumunda miras olarak edinilen örf ve âdetlerdir.”¹⁹ şeklinde tanımlamasını eleştirmektedir. Şirbînî, ulemânın sünneti gerek bi’setten önce gerekse sonra Hz. Peygamber’den gelen her şey olarak gördükleri için ıslatılâhî anlamda hadis ile sünneti eş anlamlı gördüklerini düşünmektedir. Zira bu bakış açısına göre sahabe ve fakihlerin nezdinde sünnetin teşrîi olup olmaması tartışma konusu değildir. Sünnet netice itibariyle bir vahiy olup, hepsinin uygulanması gerekir ki bu aşamada hadis ile sünnet eş anlamlı kabul edilmelidir.²⁰ Şirbînî’nin görüşünü delillendirirken atıfta bulunduğu Muhammed Sabbâğ’a göre sünnet lafzının sözlük anlamındaki “uygulamaya” rağmen hadis ile eş anlamlı görülmesindeki gaye, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin uygulanma gerekliliği ve bunları yapıp yapmama konusunda Müslümanlara bir tercih hakkı bırakmamasıyla ilişkilidir. İlk dönemlerdeki bu ayrım, bir süre sonra yerini hadisin sünnetle eş anlamlı olduğu düşüncesine bırakmıştır. İlk dönemlerde sünnet ile hadisin farklı anlamlarda kullanılmasının amaçlarından birisi Goldziher’in iddiasını delillendirmek için kullandığı Abdurrahman b. Mehdî’nin ibarelerin anlaşılır kılınmasıdır. Fakat sünnet ile hadislerin ayrı olarak görüldüğü süreç çok uzun sürmemiştir.²¹

¹⁷ Ebü’l-Mekârim Gıyâsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Vâsîfî el-Bağdâdî İbnü’l-Âkûlî, *er-Rasflimâ ruviye ‘ani’n-nebiyyi mine’l-fi’l ve’l-vasf* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), c. 1/18-19. hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Edeb”, 82 (No. 6101).

¹⁸ Ezher Üniversitesi Usûlü’l-dîn Fakültesi’nden mezun olan İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî kitâbâtî a’dâi’l-İslâm münâkaşatuha ve’r-red aleyha* başlıklı teziyle yüksek lisansını, *Reddû’s-şübühât havle ismeti’n-nebiyyi fî dav’i’l kitab-i ve’s-sünneti* başlıklı çalışmasıyla da doktorasını tamamladı. Halen Ezher Üniversitesi Usûlü’l-dîn Fakültesi’nde Hadis Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır.

¹⁹ Goldziher, *el-Akîde ve’s-şerîa fî’l-İslâm*, 251.

²⁰ Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî kitâbâtî a’dâi’l-İslâm*, c. 1/48.

²¹ Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadisü’n-nebevî: mustalahü belagatuha ve kutubuhu* (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1981), 147-149; Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî kitâbâtî a’dâi’l-İslâm*, c. 1/41.

Sünnetin tanımı hususunda farklı yaklaşım sergileyenlerden Reşîd Rızâ, sünneti Hz. Peygamber'in amelleriyle sınırlandırmaktadır. Ona göre sünnet, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklarken takip ettiği yoldur. Reşîd Rızâ, sünnetin Kur'an'ın beyanı olmasını "Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi namaz kılın." sözüyle Hz. Peygamber'in Kur'an'daki namaz kılma emrini açıklamasıyla temellendirmektedir. "Benden bir söz işitip de onu başkasına aktaranın Allah yüzünü ağartsın." hadisinden hareketle kavli hadislerin de sünnete dahil edilmesini eleştiren Reşîd Rızâ, sahabenin algısında sadece amel olan sünnetin yeni ıstılahla anlam genişlemesine uğradığını belirtmektedir. Sahabenin, sünnet ile "amel edilen yolu" kastettiğini vurgulayan Reşîd Rızâ, muhaddislerin, lugavî aslına uygun bir şekilde sahabenin örfündeki hadis ve sünnet ayrımını görmemelerini şaşılacak bir durum olarak değerlendirmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre sünnet, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklarken takip ettiği yoldur. Reşîd Rızâ, sünnetin Kur'an'ın beyanı olmasını "Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi namaz kılın." sözüyle Hz. Peygamber'in Kur'an'daki namaz kılma emrini açıklamasıyla temellendirmektedir. "Sünnetle kastedilen sadece Resûlullah'ın uyguladığı yol ve davranıştır." diyen Reşîd Rızâ, sünnet ile hadis arasında bir fark görülmemesi halinde kendisine "Sahabe, bazen hadisi Kur'an'a önceliyordu." sözünü sarf eden oryantalistleri kınamanın bir anlamı olmayacağını düşünmektedir.²²

Tevfik Sıdkî de "Selefe göre nebevî sünnet, Nebî'nin üzerinde uygulamasını yaptığı yoldur ki kavli sünnet buna dahil olmaz."²³ sözleriyle sünnetin amelden ibaret olduğu düşüncesini desteklemektedir. Sıdkî, "Benim ve benden sonraki Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine uyun." hadisine işaretle sünnetin vücûb gerektirdiğini söylemektedir. Sünnet ile hadis arasında büyük farkların olduğunun altını çizen Sıdkî, bunu idrak eden İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Medine ehlinin amelinin hadislere önceliğini belirtmektedir. Sıdkî, müteahhirûn ulemânın sünneti hadisle eş anlamlı görmemeleri sebebiyle kendi sünnet tasavvurunu yaygın sünnet tanımından

²² Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/852-853; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 8/254-255; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 70-81; Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 126-131. Hadis için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), c. 7/221; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), "İlim" 7 (No: 2656); Ebû Muhammed Abdullah b Abdurrahman b Fazl Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Darü'l-Muğni, 2000), "Mukaddime", 24 (No. 234); Buhârî, "Ezân", 18 (No. 631);

²³ Muhammed Tefvîk Sıdkî, "Kelimetü insâf ve i'tirâf", *Mecelletü'l-Menâr* 10/2 (1907), c. 10/140.

ayrıştırmak için “sünne ameliyye” lafzını kullanma ihtiyacı hissettiğini ifade etmektedir.²⁴

Reşîd Rızâ'nın hadis ve sünnet arasında fark olduğuna dair vurgusu, Süleyman en-Nedvî'de²⁵ (1884-1953) de görülmektedir. Nedvî'ye göre sünnet ile hadisi aynı görmek büyük zararlara yol açmasına rağmen çoğu insan bu hataya düşmektedir. Hadisin sünnetten daha genel olduğunu düşünen Nedvî, hadisi “Hz. Peygamber'den bir kişinin rivayet ettiği, hayatında bir kez yapmış olsa dahi ona nispet edilen her şey”, sünneti ise “Hz. Peygamber'den bize tevâtüren gelen ameller” olarak tanımlamaktadır. Nedvî “Hadis, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir. Sünnet ise hadis ve Kur'an'la amel etmenin mütevâtir yoludur.” demektedir.²⁶

Sünnet tanımının, lügatteki “devam edilen yol ve âdet”e dayandığını belirten Ahmed Emîn'e göre de hadis ile sünnet arasında farklar bulunmaktadır. Emîn'e göre, Hz. Peygamber'e nispet edilip de Hz. Peygamber'in hayatında sadece bir defa yaptıkları ve sadece bir râvi aracılığıyla bizlere ulaşan her şey hadistir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmesinin yanı sıra akaid, ahlak ve ahkama dair açıklama ve uygulamaları, sünneti oluşturmaktadır.²⁷ Hadis ve sünnetin eş anlamlı görülmesine karşı çıkanlardan Şeltût ise “Size iki şey bırakıyorum.” rivayetinde Kur'an'la birlikte zikredilen sünnet ile kastedilenin, Resûlullah'ın sürekli yaptığı, ondan mütevâtir olarak nakledilen ve herkesçe bilinen sünnet olduğunu söylemektedir.²⁸

Ebû Reyze de “Sünnet, Resûlullah ve özellikle de ashabın amelleri ve hareketleridir. Bu ashabın yapması ya da “sünnet böyleydi” şeklindeki sözlü beyanıyla anlaşılır.” sözleriyle sünnetin amellerden ibaret olduğu düşüncesinin izini sürmektedir. Amel edilen sünnete örnek olarak beş vakit namaz, namazın her rekatında rûkû ve secdenin olmasını gösteren Ebû Reyze, değerlendirmesini şöyle sürdürmektedir: “Resûlullah'ın zamanından bugüne kadar bu şekilde amel edildiği bilinmektedir. İşte Resûlullah'ın sünneti budur. Sünnete, hadislerin de dahil edilmesi sonradan ortaya

²⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 11/773-775.

²⁵ Hind alt kıtasının önde gelen alimlerinden olan Süleyman en-Nedvî, Şiblî Nu'mânî'nin öğrencisidir. Nedvî, eğitim gördüğü ve hocalık yaptığı Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'ya nispetle Nedvî olarak anılmaktadır. Hadis ve İslam tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 3/137.

²⁶ Seyyid Süleyman Nedvî, “Tahkîku ma'ne's-sünne ve'l-hace ileyhâ”, *Mecelletü'l-Menâr* 30 (1930), c. 30/684.

²⁷ Ahmed Emîn, *Yevmü'l-İslâm* (Kahire: Hindawi, 2012), 12.

²⁸ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*, 491.

çıkıştır.”²⁹ Bennâ da sünnetin sadece Resûlullah’ın (s.a) fiillerinden ibaret olduğunu düşünmekte, sahabe ve Hulefâ-yi Râşidîn’deki sünnet algısının da bu şekilde olduğunu ifade etmektedir. Bennâ ayrıca İmam Mâlik’in Medine ehlinin amelini, fikhî deliller arasında görmesini, bu kanaatine delil olarak göstermektedir.³⁰

Sünnetin amelle sınırlandırılması, Kur’âniyyûn’dan Ahmed Subhî Mansûr’da da görülmektedir. Kur’an’daki anlamından hareketle sünnetin, metot ve yasa olduğunu ifade eden Mansûr’a göre Resûlullah’ın sünneti, Kur’an’dan ibarettir. Sünnet, Hz. Peygamber’den bize miras olarak kalan namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri nasıl yaptığını dair bilgileri içerir ki buna da amelî sünnet denmektedir. Kavî sünnet, Kur’an’da “قل” lafzı ile başlayan ayetlerden ibaret olup Hz. Peygamber’in bunun dışındaki sözlerinin sünnete dahil edilmesi doğru değildir. Mansûr, namazın nasıl kılınacağını da içinde barındıran amelî sünnete bağlı kalınması gerektiğini ifade ederken Resûlullah’ın kendisine ait sünnetinin olmadığını, sünnetin Allah’a ait olduğunu belirtmektedir. Düşüncesini “*Resûlullah’ta güzel bir örneklik vardır.*”³¹ ayetiyle temellendiren Mansûr’a göre ayetin sibakından anlaşılağı üzere Resûlullah’taki güzel örneklik, cesaret ve sebattır. Buradaki örneklik “*Şüphesiz ki, içinizden Allah’ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar için onlarda güzel bir örneklik vardır.*”³² ayetindeki Hz. İbrahim’in kavminden teberrî etmesinin mutlak bir güzel örneklik gösterilmemesi gibi esasında belirli bir alandaki güzel örnekliktir.³³ Benzeri bir yaklaşım Abdülcevâd Yasin’de³⁴ de görülmektedir. Ona göre sünnet, Allah’ın menheci olup, Kur’an vahyi ile tevâtüren bize ulaşan Nebî’nin (s.a) vahye dair şerhi ve beyanıdır. Nebî bu çerçeve içerisinde yaşamış, helal ve haramları buna göre belirlemiştir.³⁵

Sünnet tasavvuru yukarıda bahsi geçen yazar ve alimlerle tam olarak bağdaşmasa da Yusuf el-Kardâvî’nin sünnet tanımında da amel vurgusu öne

²⁹ Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 12, 379-380.

³⁰ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhî’l-cedîd*, 10.

³¹ el-Ahzâb 33/21.

³² Mümtetine 60/6.

³³ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 92-93.

³⁴ 1954 Dimyat doğumlu olan Yasin, 1976 yılında Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun oldu. İslami gelenek ve aklın eleştirisine odaklanan Yasin, İslam’da yönetim ve siyaset düşüncesi üzerine eserleri bulunmaktadır.

³⁵ Abdülcevâd Yasin, *es-Sulta fî’l-İslâm: el-aklî’l-fikhî’s-selefi beyne’n-nâs ve’t-târîh* (Beyrut: el-Merkezü’s-Sekafiyü’l-Arabi, 1998), 245.

çıkılmaktadır. İstılahta sünnetin, lügat anlamından daha geniş bir anlamda tanımlandığını belirten Kardâvî, asıl olanın lügatteki anlamı olan “tâbi olunan yol” olduğunu düşünmektedir. Kardâvî’ye göre sahabe de sünneti bu şekilde anlamıştır. Bu tanımın günümüzdeki teşrîî nitelikli olan ya da olmayan sünnetle bağlantısı bulunmaktadır. Geçmişte sahabenin bu konuyu, “Bu sünnet mi değil mi?” şeklinde tartıştığına dikkat çeken Kardâvî, İbn Abbas’ın remel yapılmasıyla ilgili görüşünü delil olarak kullanmaktadır.³⁶

3.1.1.2. Sünnet ve Hadisin Aslının Arapça Olmadığı İddiası

Mısır’daki sünnet ve hadisin tanımıyla ilgili farklı yaklaşımlardan birisi de bu iki kavramın esasında kökünün Yahudiliğe dayandığı yönündeki oryantalist iddiadır. İddiaya göre sünnet kelimesinin kökü, İbranicedeki Mişna’ya dayanmaktadır. Yahudi rivayetler mecmuası olarak adlandırılan Mişna, Tevrat’ın şerhi ve hükümlerin öğrenildiği bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Müslümanlar bu kelimeyi sünnete dönüştürdüler ve Muhammedî rivayetler mecmuası anlamı kazandırdılar.³⁷

Goldziher, sünnetin Kur’an’ın dışında yazılı ve sözlü mukaddes bir kanun edinme fikriyle ortaya çıktığını ve bunun da Yahudiliğe benzediğini düşünmektedir.³⁸ Oryantalist Alfred Guillaume, 1924 yılında yayımlanan *The Traditions of Islam* adlı eserinde hadis metinlerinde geçen hadis kelimesinin kökeninin Arapça olmadığını, İbranice “Hodesh” kelimesinden türetildiğini iddia etmektedir.³⁹ Kasım Ahmed⁴⁰ de sünnet ve hadisi Yahudilikteki Talmud’un bölümleri olan Mişna ve Gemara ile ilişkilendirmektedir.⁴¹

Bu iddialar karşısında Mısırlı hadisçi ve usulcüler, sünnet kavramının Arapça asıllı olmayıp Yahudilikten geçtiği iddiasına itiraz etmektedirler. Ne Kur’an ne de Hz. Peygamber’in kullanımında sünnetin, rivayetler mecmuası olarak geçtiğini savunan Şeltût, sünnet lafzının kadim dönemde Araplar tarafından kullanılmasına, Kur’an’da

³⁶ Yûsuf el-Kardâvî, “el-Cânibu’t-teşrîî fi’s-sünneti’n-nebeviyye”, *Mecelletu Merkezi Buhûsi’s-sîre ve’s-sünne* 3 (1988), 63-64.

³⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerî’a*, 492-494.

³⁸ Goldziher, *el-Akîde ve’s-şerîa fi’l-İslâm*, 49.

³⁹ Guillaume, *The traditions of Islam*, 10.

⁴⁰ Malezyalı olup Malezya’ya Kur’âniyyûn düşüncesini getiren ilk kişidir. En meşhur eseri, *el-Avde ile’l-Kur’ân*’ın Arapça tercümesi, Hasan Hanefî’nin takdim yazısıyla 1997’de Kahire’de basılmıştır. Bk. Kâsım Ahmed, *Îâdetu takyîmi’l-hadis el-avde ile’l-Kur’ân*, ts.; Muhammed Ebû’l-Lays Hayrâbâdî, “el-Üstaz Kâsım Ahmed fî dav’i kitâbihi el-avde ile’l-Kur’ân”, *Hadis* 8/16 (ts.), 114-136.

⁴¹ Ahmed, *el-Avde ile’l-Kur’ân*, 78.

Allah’a, Hz. Peygamber’e ve milletlere nispet edilmesine dikkat çekmektedir. Şeltût “Usul alimleri, sünnet lafzını İbranice Mişna’dan değil kendi dillerinden ve kendi kitaplarından almıştır.” demektedir. Sünnet, ilk dönemde Hz. Peygamber ve sahabenin Kur’an’dan anladıklarını uygulama şekli olarak anlaşılmıştır. Şeltût’a göre İslam’daki rivayetler ile Yahudilikteki rivayetleri temsil eden Mişna arasındaki en temel fark, İslam’da sünnet bizzat Resûlullah’ın söz ve uygulamaları iken Yahudilikte ise birinci kaynak olarak kabul edilen ulemânın tefsir ve açıklamalarına karşılık gelmektedir. Şeltût, aradaki farkı izaha şöyle devam etmektedir: “Sünnet, Müslümanlar nezdinde birinci kaynak olan Kur’an’ın yerini almamış, ikinci derecede kalmıştır. Sünnete yalnızca Kur’an’da istenilen hüküm açık ve net bir şekilde geçmediği zaman hükmü ya da Kur’an’ın delâletini öğrenmek için başvurulabilir. Müslümanlara göre sünnet, Yahudilikte Tevrat’ın yerini alan rivayetler konumunda değildir.”⁴²

Hâşim ve Şirbînî, Şeltût’un görüşlerini takip ederken⁴³ Raûf Şelebî⁴⁴ (1930-1944), yukarıdaki görüşlere ilave olarak o dönemde Yahudiler ile Müslümanlar arası kültürel yakınlığın olmamasına dikkat çekmektedir. Şelebî ayrıca Mişna kelimesinin sünnet lafzına dönüştüğünü teyit edecek harfsel bir yakınlığın olmamasının altını çizmektedir.⁴⁵

3.1.1.3. Fakihlerin Görüşlerinin Hadisleştirildiği İddiası

Sünnet mefhumunun Hz. Peygamber’den ziyade yazıldığı dönemdeki Müslümanların fikriyatını ve fikhını yansıttığı düşüncesi Goldziher ve takipçisi olan oryantalistlerde görülürken bu iddianın bir benzeri Mısırlı bazı aydın ve yazarlar tarafından da savunulduğu görülmektedir.

Ahmed Emîn bazı hadislerin, fikhî metinlerin özelliklerine uygun olduklarını ifade ederek hadislerin aslında Hz. Peygamber’e değil bazı fakihlere ait olduğunu ima etmektedir.⁴⁶ Ahmed Subhî Mansûr’a göre hadisler, yazıldığı dönemdeki

⁴² Şeltût, *el-İslâm: ‘Akîde ve şerî’a*, 492-494.

⁴³ Hâşim, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve ulûmühâ*, 18; Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî kitâbâtı a’dâi’l-İslâm*, c. 1/53.

⁴⁴ Şarkıye’de dünyaya gelen Raûf Şelebî, Ezher’deki lisans eğitiminin ardından Abdülhalîm Mahmud’un danışmanlığında yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamladı. Ezher başta olmak üzere Mısır ve farklı İslam ülkelerindeki üniversitelerde dersler verdi. Bk. Ezherî, *Cemheretu e’lâmi Ezheri’s-Şerif*, c. 7/326-327.

⁴⁵ Raûf Şelebî, *es-Sünnetü’l-İslâmiyye: beyne isbâtî’l-fâhimîn ve rafzü’l-câhilîn* (Kuveyt: Dârü’l-Kalem, 1982), 29-36.

⁴⁶ Emîn, *Fecrü’l-İslâm*, 217-218; Emîn, *Duha’l-İslâm*, c. 2/129-132.

Müslümanların akîde ve vâkıasını temsil etmektedir. Mansûr, bu düşüncesine delil olarak fakihlerin bir kişinin iki kız kardeşle aynı anda evlenemeyeceğini belirten ayete kıyasla bir kadının halası ve teyzesiyle aynı anda nikahlı olamayacağını, nesep nedeniyle haram olanların emzirmeyle de haram olacağını söylemiş ve bunu da Hz. Peygamber'e nispet ettikleri iddiasını göstermektedir.⁴⁷

Cûda da fakihlerin kendilerine ait bazı fetvaları, Hz. Peygamber'e nispet etmek suretiyle hadise dönüştürdüklerini iddia etmektedir. Cûda'nın sunduğu delillerden birisi, evvâbîn namazı olarak bilinen akşam namazından sonra kılınan altı rekatlık namazdır. Cûda, bu hadisin fikhî mezheplere destek için uydurulduğunu iddia ederken Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahyâ b. Maîn, Dârekutnî (ö. 385/995) ve Buhârî'nin de aralarında bulunduğu muhaddislerin, hadisin râvilerinden Ömer b. Râşid'i zayıf bulduklarını ifade etmektedir.⁴⁸

Benzer görüş, Ahmed Emîn'in oğlu Hüseyin Ahmed Emîn tarafından da savunulmaktadır.⁴⁹ İslam'da teşrî kaynağının sadece Kur'an olduğunu savunan Hüseyin Emîn'e göre fakihler, halkın kendi görüşleri yerine mütevâtir sünnet ve hadislere değer verdiklerini fark fark ettikten sonra kendi ictihadlarının kabul görmesi için görüşlerini Hz. Peygamber'e nispet etmişlerdir. Emîn, "Resûl'ün vefatından sonra İslam devletinin coğrafi açıdan genişlemesi, değişime zorlayan yeni tarihi şartların baskısı, zaman ve mekansal değişiklikler, bu devletin vatandaşlarını Nebî'nin zamanındaki İslam toplumunu idare eden kanunlardan daha detaylı ve karmaşık kanunlar üzerine düşünmeye zorlamıştır." demektedir.⁵⁰ Bu düşüncesinden dolayı Emîn'i cehalet ve fakihlere iftira atmakla suçlayan Kardâvî, İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi fıkıh imamlarının bir şeyleri helal ya da haram kılmak için hadis uydurup Hz. Peygamber'e nispet etmelerinin mümkün olmadığını, bu kişilerin tam aksine hadis uyduranlara karşı mücadele verdiğini söylemektedir.⁵¹

⁴⁷ Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ*, 81-84, 100. Hadisler için ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Said el-Lehhâm (Dimaşk: Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Nikah", 31 (No. 1929); Buhârî, "Şehâdât", 7 (No. 2645).

⁴⁸ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 580. hadis için ayrıca bk. Tirmizî, "Salât", 231 (No. 435).

⁴⁹ Hüseyin Ahmed Emîn, *Delilü'l-müslimuni'l-hazin: ilâ mukteda's-süluk fi'l-karni'l-işrîn* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1983), 90-92.

⁵⁰ Emîn, *Delilü'l-müslimuni'l-hazin: ilâ mukteda's-süluk fi'l-karni'l-işrîn*, 90-92; bk. Hüseyin Ahmed Emîn, *Havle'd-da' ve ila tatbiki's-şerîati'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Dâru Su'ad es-Sabah, 1992), 46.

⁵¹ Yûsuf el-Kardâvî, *Hedyü'l-İslâm fetâvâ muâsıra* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990), c. 2/29-31.

Ahmed Abdurrahman, İslam ülkeleri arasında şehirden şehire çok ciddi değişikliklerin gerçekleşmediğini, usul ve esaslar aynı olup gerek Hz. Peygamber gerek sahabe ve tâbiîn döneminde görüldüğü üzere ictihad mekanizmasının çalıştığını belirtmektedir. Fakihlerin kendi görüşlerini Hz. Peygamber’e nispet etme gibi bir yöntemlerinin olmadığını savunan Abdurrahman, buna delil olarak onların Kur’an ve sünnette hüküm bulamadıkları zaman yaptıkları ictihadları göstermektedir.⁵²

Ali Ahmed es-Sâlûs⁵³ ise Emîn’in iddialarına yanıt olarak sünnetin sonradan ortaya çıkarıldığı kanaatinin doğru olmadığını, Hz. Osman döneminde başlayan fitne nedeniyle isnad isteme sürecine girildiğini, sünnetin ilk dönemlerde var olduğunu, sonradan uydurulan bir şey olmadığını savunmaktadır.⁵⁴

Oryantalistlerin gündeme getirip bazı Mısırlı yazarların da sahiplendiği, “Fakihlerin kendilerine ait sözleri hadisleştirdiği” iddiası karşısında sünneti savunan Mısırlı hadisçiler, hicrî ilk üç asırda yaşayan muhaddis ve fakihlerin çalışmalarına işaret ederek Hz. Peygamber ile h. 1. asır sonrası nesil arasında kopukluğun olduğu iddiasını eleştirmektedirler.⁵⁵

Mısırlı hadisçiler, geçmiş milletlere ait tecrübe, bilim, felsefe ve hikmetin nakil ve rivayet yoluyla aktarıldığını, bunun da kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber’e ait söz ve fiillerin rivayet yoluyla gelecek nesillere nakledilmesinin gayet tabii bir durum olduğunu savunmaktadır.⁵⁶

Sonuç itibarıyla Mısır’da sünnetin tanımına ilişkin farklı yaklaşımlarda *el-Menâr*’ın sünnetin amelden ibaret olduğu yaklaşımının yanı sıra oryantalist kaynakların da etkili olduğu görülmektedir. Sünnet kavramına yüklenen anlam, sünnet tasavvurunu belirleyen temel dinamiklerden birisi olması söz konusu tanımları önemli hale getirmektedir.

Klasik literatürde Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri olarak tanımlanan sünnetin modern dönem Mısır’da hadislere eleştirel yaklaşanlar arasında sadece Hz.

⁵² Ahmed Abdurrahman, *Keyfe ve limâza et-teşkîk fi’s-sünneti* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2007), 6-8.

⁵³ 1934’te Dimyat’ta dünyaya gelen Sâlûs, 1957’de Kahire Üniversitesi Dârü’l-Ulûm Fakültesi’nden mezun oldu. 1975’te Kahire Üniversitesi’nde doktorasını tamamladı. Selefi düşünceye yakınlığıyla bilinmektedir. Bk. “es-Sîretü’z-zâtiyye li Ali Ahmed es-Sâlûs”, *alısalous* (Erişim 23 Temmuz 2022).

⁵⁴ Sâlûs, *Kıssatü’l-hücûm ‘ale’s-sünne*, 56-57.

⁵⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 7/5-13.

⁵⁶ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 7/11.

Peygamber'in fiillerine indirgeyen bir yaklaşımın ağır bastığı söylenebilir. Sünnetin amelden ibaret olduğu düşüncesi, Reşîd Rızâ ve Tefvîk Sıdkî'den başlamak üzere el-Menâr ekolünü takip eden alim, aydın ve yazarlarda görülmektedir. Reşîd Rızâ'nın sünneti, Kur'an'ın beyanı olarak kabul eden görüşünün kendisinden sonra gelen Ahmed Emîn, İsmail Mansûr Cûda ve Seyyid Salih Ebû Bekir tarafından da takip edilmiştir. Hadis ve sünnetin esasında farklı kavramlar olduğu, sünnetin sadece ameli içerdiği yönündeki yaklaşım karşısında Ezherli alimlerin, hadis ve sünnetin öz itibarıyla aynı şeyler olduğu ve bu tür yaklaşımların gerçeği yansıtmadığına dair doyurucu yanıtlar verdikleri anlaşılmaktadır.

Bunun yanı sıra Goldziher'in sünnet ve hadisin tanımına ilişkin görüşlerini benimseyen Ali Hasan Abdülkâdir'in Ezher'de ders verdiği dönemde oryantalist temelli görüşleri öğrencilerine anlatması ve bu görüşleri eserlerinde savunması, Mısır'daki hadis ve sünnet eksenli farklı yaklaşımlarda oryantalizm etkisinin yadsınamaz bir hakikat olduğunu göstermektedir.

3.1.2. Sünnetin Bilgi Kaynakları

Modern dönemde Mısır'da sünnet ekseninde farklı yaklaşımların görüldüğü meselelerden birisi de sünnetin kaynağının ne olduğudur. Kur'an dışında Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirilen ilâhî mesajlar var mıdır? Sünnetin tamamı mı yoksa sadece bir kısmı mı vahiydir? Yoksa sünnet, gayr-i metlûv vahiy olmayıp Hz. Peygamber'in kendi ictehadlarından mı ibarettir? Klasik dönemde ulemânın yanıt aradığı bu ve benzeri sorular, Mısır'da modern dönemde ulemâ, aydın ve yazarları da meşgul etmiştir.

Modern dönemde Mısır'da sünnetin teşrîde hiçbir değerinin olmadığını, Hz. Peygamber'in görevinin sadece kendisine indirileni tebliğ etmek olduğunu savunan Kur'âniyyûn'a göre gayr-i metlûv vahiy söz konusu değildir. Nitekim Reşâd Halîfe hadislerin vahyin ürünü olamayacağını savunmuştur. Zira, ilâhî vahyin ölçütü, mükemmel korumadır. Hadisler için bu koruma gerçekleşmediği için ilâhî vahyin ölçütünü taşıdığı söylenemez.⁵⁷ Mâhir de Kur'an'da bir çelişki ve tutarsızlığın

⁵⁷ Rashad Khalifa, *Kuran Hadis İslam* (İstanbul: Ozan, 2013), 31. Mansûr da Kur'an dışı vahyin varlığını inkar etmekte, vahyin Kur'an'la sınırlı olduğunu savunmaktadır. Bk. Mansûr, *el-Kur'ânü ve kefâ*, 21-22.

bulunmadığını belirten ayetlere⁵⁸ işaretle sünnetin vahiy ürünü olamayacağını zira hadisler arasında tenâkuzun bulunduğunu söylemektedir.⁵⁹

Modern dönemde Mısır'da bu husustaki bir diğer yaklaşım da sünnetin bir kısmının gayr-i metlûv vahiy bir kısmının ise Hz. Peygamber'in ictihadlarından oluştuğu yönündedir. Sünnetin bir kısmının vahye dayandığını kabul eden Gazzâlî, sünnetin tamamını vahiy olarak görmenin ise doğru olmadığı kanaatindedir.⁶⁰

Meseleye geleneksel bakış ve kabullerle yaklaşanlar açısından ise sünnetin tamamı vahiy ürünüdür. Ebû Şehbe'ye göre sünnetin bir kısmı Cibrîl'in getirdiği vahiy, ilham ve kalbe ilkâ iken bir kısmı da Kur'an, şeriatın genel ilkeleri ve ilâhî talime dayalı olarak Hz. Peygamber'in ictihadlarından oluşmaktadır.⁶¹ Mezrûa'ya göre de sünnet, Hz. Peygamber'e inen iki vahiyden birisidir. Sahabe, tâbiîn ve ardından gelenler, sünneti bu şekilde açıklamışlardır.⁶² Kur'an gibi sünnetin de vahiy kaynaklı olduğunu savunanlara göre Kur'an, lafız ve mana olarak vahiy kaynaklı iken sünnet sadece mana itibarıyla vahiy kaynaklıdır.⁶³

Sünnetin Kur'an karşısındaki konumunu beyan göreviyle izah eden Cündî, beyan görevinin söz ve amelle gerçekleşeceğine işaretle Kur'an'ın kardeşi olan sünnetin, Kur'an gibi Allah katından geldiğini düşünmektedir.⁶⁴ Ebû İshak el-Huveynî⁶⁵ de sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu, lafzî bir vahiy olmayışıyla Kur'an'dan ayrıştığını düşünmektedir.⁶⁶

Hz. Peygamber'in yaptığı uygulamaların değeri ve doğruluğu üzerine yapılan değerlendirmeler, onun tutum ve davranışlarını etkileyen bilgi kaynaklarıyla doğrudan ilişki bulunmaktadır.⁶⁷ Bundan dolayı bu bölümde Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki

⁵⁸ en-Nisâ 4/82.

⁵⁹ Ahmed Abduh Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 2014.

⁶⁰ Gazzâlî, *Mustakbelü'l-İslâm*, 82.

⁶¹ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 5.

⁶² Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/411.

⁶³ Şaban Muhammed İsmail, "Hücciyetu haberi'l-âhâd fi'l-'akîde", *el-Ferâid* 10/1 (1992), 555.

⁶⁴ Cündî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâtü'l-müsteşrikîn*, 25.

⁶⁵ 1956'da Kefrüşseyh'te dünyaya gelen Huveynî, Mısır'daki selefi düşüncenin önde gelen alimlerinden. Ayn Şems Üniversitesi'nde Arap dili ve edebiyatı üzerine ders alan Huveynî, üniversite yıllarında takip ettiği eserleriyle Nâsırüddin el-Elbânî'ye ve hadis ilmine olan ilgisi arttı. "es-Sîretü'z-zâtiyye Ebû İshak el-Huveynî", *al-hewenî* (Erişim 10 Ekim 2021).

⁶⁶ Ebû İshak el-Huveynî, "Şerhü Kitâbü'l-İlm min Sahîhi'l-Buhârî 2", *islamweb* (Erişim 15 Ocak 2023).

⁶⁷ Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu: (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)*, 94.

bilgi kaynağının vahiy olup olmadığı ve Hz. Peygamber'in yaptığı ictihadlarla ilgili tartışmalar ele alınacaktır.

3.1.2.1. Kur'an Dışı Vahyin İmkanına Dair Yaklaşımlar

Bu bölümde sünnetin kaynağının vahiy olduğunu savunan Mısırlı hadisçilerin ileri sürdüğü delilleri ve bu delillere itiraz eden Mısırlı aydın ve yazarların görüşleri incelenecektir.

Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynağının vahiy olduğunu savunanların en sık getirdiği deliller arasında “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”⁶⁸ ayeti yer almaktadır.⁶⁹

Abdülkerîm, bu ayetin sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü desteklediğini düşünmektedir.⁷⁰ Hz. Peygamber'in dine dair sözlerinin kaynağının vahiy olduğunu savunan Mezrûa'ya göre de bu ayet, vahiyle sünnetin aynı kaynaktan çıktığına delâlet etmektedir.⁷¹

Abdûlmün'im en-Nemr'e⁷² (1913-1991) göre ise Necm sûresindeki bu ayet, Hz. Peygamber'in tüm söz, fiil ve takrirlerini kapsamamaktadır. Zira ayetin siyakı bize hitabın müşriklere olduğunu, ayetlerin Allah'tan olmayıp Hz. Peygamber'in kendi sözü olduğu yönündeki iddiaları yalanladığını göstermektedir. Bu yönüyle mezkûr ayetin, Hz. Peygamber'in tüm uygulamalarının kaynağının vahiy olduğu iddiasına delil gösterilmesi, hatalı bir delillendirme olup akla, mantığa, siyak ve karinelere aykırıdır. Hz. Peygamber'in dünyevî işlerde sürekli vahiy bekleyen bir peygamber olmadığını savunan Nemr, “Resûlullah'ın sözleri ve fiilleri dikkate alınırsa bunu düşünmemiz mümkün değildir. O dünyevî işlerde, savaşta ya da iki insan arasında hüküm verdikten sonra ictihadında hataya düşebilir ve sahabeden birisinin önerisi

⁶⁸ en-Necm 53/3-4.

⁶⁹ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 18; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/67; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 139.

⁷⁰ Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 7.

⁷¹ Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/404, 412,421.

⁷² Desuk şehrinde dünyaya gelen Abdûlmün'im en-Nemr, ilk eğitimini Desuk'taki Ezher Enstitüsü'nde tamamladı. Liseyi Ezher'in Tanta ve İskenderiye'deki şubelerinde okuyan Nemr, 1939 yılında Ezher'in Usûlü'd-dîn Fakültesi'nden mezun oldu. Ezher ve Evkaf Bakanlığı'nda öğretmen, imam ve müfettişlik görevlerinde bulundu. 1972 yılında İslam Tarihi alanında doktorasını tamamlayan Nemr, 1979'da Evkaf Bakanı oldu. Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye üyeliği ve Ezher vekilliği gibi görevlerde bulundu. Nemr, 1991 yılında vefat etti. bk. Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 7/269; Yûsuf, *Tetimmütü'l-a'lâm*, c. 2/34-35; Hafâcî, *el-Ezher fî elfi âm*, c. 4/316; Nizâr Abâza - Muhammed Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-A'lâm* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1999), 177; Seyyid, *Mevsûatu a'lâmi'l-karni'l-işrîn*, c. 1/570-571.

sonucunda kararından dönebilir. Hadis kitaplarında hataya düştüğü ve kararlarından döndüğüne dair rivayetler bulunmaktadır.” demektedir.⁷³

Mâhir de “*O hevasından konuşmaz.*” ayetinde Hz. Peygamber’in ağzından çıkan her şeyin değil de sadece Kur’an’ın kastedildiğini ifade etmektedir. Mâhir, buna delil olarak Hz. Peygamber’in münafıklar için bağışlanma dilemesi üzerine vahiyle uyarılmasını⁷⁴, “Yollarda oturmayın.” emri karşısında sahabenin tavrını ve hastalara deve bevlinin içilmesini tavsiye etmesini göstermektedir. Mâhir’e göre Hz. Peygamber’in ağzından çıkan her söz vahiy olsaydı münafıklar için bağışlanma dilemezdi.⁷⁵

Mısırlı hadisçiler, sünnetin kaynağının vahiy olduğu düşüncesini, Kur’an’da zikredilen hikmet kavramıyla da temellendirmektedir.⁷⁶ Kur’an’da Hz. Peygamber’e verildiği belirtilen hikmet⁷⁷, İmam Şâfi’ye atıfla, sünnet olarak yorumlanmaktadır.⁷⁸ Bu değerlendirmeye göre Allah, Kur’an’ı indirdiği gibi hikmeti yani sünneti de indirmektedir.⁷⁹

Mezrûa’ya göre bu ayet, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in “*Soyumuzdan, onlara senin ayetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar rabbimiz!*”⁸⁰ duasına bir icâbet özelliği taşımaktadır. Mezrûa, ayetteki atıf harfi nedeniyle hikmetin Kur’an’a râci olmadığı gibi sünnetten başka bir şey de olamayacağını düşünmektedir.⁸¹ Tâhâ, burada da İmam Şâfi’nin *er-Risâle* eserine işaretlerle, “*Hânelerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmeti dilinizden düşürmeyin.*”⁸² ayetinde geçen “vav” harfinin atf-u tefsîr (atf-u beyân) olmadığını, bundan dolayı buradaki hikmetin Allah’ın ayetlerinden farklı olarak sünnet olduğunu söylemektedir.⁸³

⁷³ Nemr, *Sünne ve teşrîf*, 27-29, 90-91.

⁷⁴ et-Tevbe 9/80.

⁷⁵ Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 23-24, 43-44. hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Mezâlim ve’l-gasb”, 22 (No. 2465); “Vudû”, 66 (No. 233).

⁷⁶ Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirîn li hücciyeti’s-sünne*, 140.

⁷⁷ en-Nisâ 4/113; Âl-i İmrân 3/164; el-Cuma 62/2.

⁷⁸ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 1(1)/67-68; Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/413-414.

⁷⁹ Sâlûs, *Kıssatü’l-hücûm ‘ale’s-sünne*, 10.

⁸⁰ el-Bakara 2/129.

⁸¹ Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/412-413.

⁸² el-Ahzâb 33/34.

⁸³ Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirîn li hücciyeti’s-sünne*, 41.

Buna karşı Cûda, Kur'an'da geçen hikmet kavramının sünnet olarak görülmesini büyük bir yanlış olarak yorumlamaktadır. Allah'ın Kur'an'ı hikmetin kaynağı olarak tanımlaması ve Kur'an'ı hikmetli bir kitap olarak nitelendirmesiyle burada hikmetin sünnete değil Kur'an'a râci olduğunu vurgulamaktadır. Cûda'ya göre “İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdir.”⁸⁴ ayeti de hikmetin sünnet olamayacağının bir diğer delilidir. Hikmetten muradın sünnet olması durumunda sünnetin Kur'an'dan daha kapsamlı olması gerektiğini ifade eden Cûda, Kur'an'ı tebyîn etmesi yönüyle sünnetin Kur'an'ın bir kısmı olduğunu düşünmektedir. Cûda, hikmetin sünnet olarak görülemeyeceğini, aksi takdirde ayetin “Allah sana kitabı ve sünneti indirdi.” şeklinde inmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁵

Kur'âniyyûn'dan Mansûr da Kur'an'da geçen hikmet kavramının sünnet olarak yorumlanmasına karşı çıkarak “İnsanlar arasındaki yaygın kanaate göre kitap başka hikmet başkadır. Delilleri, atıf vâvının ayrılığı gerektirmesidir. Hakikatte ise Kur'an'da vâv, farklılık değil izah ve beyan için olabilmektedir. Hikmet, Kur'an'ın sıfatlarından, yüce kitabın eş anlamlı isimlerinden birisidir.” demektedir. Mansûr'un delillerinden birisi Harun'a (a.s) Furkân, Ziyâ ve Nûr'un verildiğini bildiren Enbiyâ sûresinin 48. ayetidir.⁸⁶ Mansûr, bu ayette Harun'a üç ayrı şeyin verilmediğini, “Furkân, ziyâ ve nûr” kavramının Harun'a verilen vahyi izah eden kavramlar olduğunu söylemektedir.⁸⁷

Kur'an dışında vahyi reddedenlere karşı sunulan deliller arasında kıblenin tahviliyle ilgili ayetler de yer almaktadır. “Biz bu yöneldiğin kıbleyi özellikle resûle uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik”⁸⁸ ayetiyle Hz. Peygamber'in ilk önce yöneldiği kıblenin Allah tarafından belirlendiği belirtilirken bu buyruğun Kur'an'da yer almaması, gayr-i metlûv vahyin varlığına işaret etmektedir.⁸⁹

⁸⁴ el-İsrâ 17/39.

⁸⁵ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 21-22, 114-117.

⁸⁶ el-Enbiyâ 21/48.

⁸⁷ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 36-38.

⁸⁸ el-Bakara 2/143.

⁸⁹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/64.

Abdülcelîl İsa'ya⁹⁰ (1888-1981) göre ise kıblenin tahvili, vahy-i gayr-i metlûv olarak görülemez. Kıblenin tahvili, Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'in dini üzerine olma temennisine dayalı ictihadı olup, vahiyle desteklenmiştir.⁹¹

“Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah'ın izniyledir.”⁹² ayeti de gayr-i metlûv vahyin varlığına işaret etmektedir. Zira bu ayette Müslümanların kuşatmayı yarmak için hurma ağaçlarını Allah'ın izniyle kestiği ifade edilirken izne dair herhangi bir ayet Kur'an'da bulunmamaktadır.⁹³

Mısırlı hadisçiler, “Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu peygambere açıklayınca”⁹⁴ ayetinin de vahy-i gayr-i metlûvün varlığına işaret ettiğini düşünmektedir. Çünkü, ayette Hz. Peygamber'in eşlerinin sırrı başkalarına anlatmasının Allah tarafından Hz. Peygamber'e iletildiği ifade edilirken bu haber verişe dair bir ayet bulunmamaktadır.⁹⁵

Sünnetin kaynağının vahiy olduğuna dair getirilen delillerden birisi de “Ben ancak bana vahyedilene uyuyorum.”⁹⁶ ayetidir. Tâhâ'ya göre hiç kimse Hz. Peygamber'in namaz ve zekatın nasıl eda edildiğini kendi hevasından belirlediğini iddia edemez.⁹⁷

“Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı”⁹⁸ ayeti de Hz. Peygamber'in dinle alakalı söz ve uygulamalarının vahiy kaynaklı olduğuna delil olarak gösterilmektedir. Mezrûa'ya göre eğer Hz. Peygamber, Allah'tan kendisine vahyedilmeyen bir şeyi dinle ilgili konularda söylemiş olsaydı ayet gereği Allah onu helak ederdi. Hz. Peygamber için böyle bir durum söz konusu olmadığına göre sünnete vahiy dışında kendisinden bir şey katmamıştır.⁹⁹

⁹⁰ Mısır'ın Kefrûşşeyh şehrinde dünyaya gelen Abdülcelîl İsa, ilk öğrenimini Tanta'da aldı. 1914'te Ezher tarafından “âlimiyye” diploması verildi. Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye üyeliği, Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye ve Külliyyetü Usûli'd-Dîn dekanlığı görevlerinde bulundu. Bk. Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Serif*, c. 7/69-70.

⁹¹ Abdülcelîl İsa Ebü'n-Nasr, *İctihadü'r-Resul*. (Kuveyt : Dârü'l-Beyân, 1969), 203 s.: 37-38.

⁹² el-Haşr 59/5.

⁹³ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/64.

⁹⁴ et-Tahrîm 66/3.

⁹⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/64-65.

⁹⁶ Yûnus 10/15.

⁹⁷ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 42-43, 140.

⁹⁸ el-Hâkka 69/44.

⁹⁹ Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/414-415.

Sünnetin vahiy kaynaklı olup olmadığı meselesi, sadece teorik boyutu olan bir tartışma olarak kalmayıp sünnetin bağlayıcılığı başta olmak üzere sünnetle ilgili diğer meselelerde karşılık bulması yönüyle önem arz etmektedir. Hadis ve sünnet algısında İmam Şâfiî çizgisinin ağır bastığı Mısırlı hadisçilere göre sünnetin kaynağı vahiydir. Klasik usulü eleştirenlere göre ise sünnetin tamamı vahiy kaynaklı olarak görülemez. Hz. Peygamber’le sahabe arasında geçen bazı diyaloglar dikkate alındığında “*O hevasından konuşmaz.*” ayetinin bağlamından çıkarılarak sünnetin tamamına şamil kılınacak şekilde yorumlanmasının tartışmaya açık bir değerlendirme olduğu kanaatindeyiz. Yine bu diyaloglar dikkate alındığında Kur’âniyyûn eksenli aydın ve yazarların savunduğu Kur’an dışında bir vahyin imkansızlığının da doğru olmadığını düşünmekteyiz. Zira gelecek bahislerde de görüleceği üzere Hz. Peygamber’in Kur’an dışındaki sözlerinin bir kısmı vahye dayandığı gibi bir kısmı Kur’an’dan yaptığı çıkarımlar başta olmak üzere kendi icthadlarına dayanmaktadır.

3.1.2.2. Hz. Peygamber’in İctihadlarının Değeri

Allah tarafından İslam’ı insanlara tebliğ ve tebyîn etmekle görevlendirilen Hz. Peygamber, hakkında nas bulunmayan konularda kimi zaman vahyin inmesini beklerken kimi zamanda kendi görüşünü beyan etmiş, dinî ya da dünyevî soru ve sorunlara çözümler sunmuştur. Ümmet için üsve-i hasene olan Hz. Peygamber’e her konuda vahyin gelmesi mümkünken icthada başvurması da tabii bir durum olarak görülmüştür. Olayların sürekli geliştiği ama nasların sabit kaldığı bir durumda, yeni gelişen olaylar karşısında Müslümanların nasıl hüküm vereceğini görmeleri için Hz. Peygamber’in yaptığı icthadların teşvik edici rolünün bulunduğu düşünülmektedir.¹⁰⁰

Bununla birlikte alimlerin Hz. Peygamber’in icthadda bulunduğu hususunda ittifak ettiğini söyleyemeyiz. Hz. Peygamber’in dünyevî işlere dair icthadlarında icmâ söz konusuyken şer’î konularda Hz. Peygamber’in icthada başvurduğunu savunanlar, karşı çıkanlar ve tevakkuf edenler bulunmaktadır.¹⁰¹

Klasik dönemde ulemâdan bir kısmı, Hz. Peygamber için icthadın caiz olmayacağını söylemişlerdir. Zira Allah, daima onunla birliktedir ve o hevasından

¹⁰⁰ Şirbînî, *Reddû’s-şübühât havle ismeti’n-nebiyyi fî dav’i’l-kitâb-i ve’s-sünneti*, 430.

¹⁰¹ Abdurrahman b. Fahd b. Abdullah Ebabtin, “İctihâdu’n-nebî”, *Mecelletü Külliyyeti Dirâseti’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye li’l-benât bi İskenderiye* 36/10 (2020), 587-589; Diyâb Selim Muhammed Ömer, “el-Kavlü’l-mübîn fî icthadi hâtemi’l-mürselîn”, *Mecelletü’s-Şerî’a ve’l-Kânûn bi’l-Kâhire* 25 (2003), 87; Hudaî, *Usûlü’l-fikh*, 370.

konuşmamaktadır. Hz. Peygamber'in ictihadı gibi görünüp içerisinde hata da barındıran hususlar ise ümmetin eğitimini amaçlamaktadır. Cumhur ulemâ ise Hz. Peygamber'in ictihadını kabul ederken bu ictihadlardan hatalı olanların kısa bir süre içerisinde Allah tarafından düzeltilildiğini düşünmektedir.¹⁰²

Bu konu, farklı amaçlarla da olsa modern dönem Mısır'da tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in dünyevî ya da dinî meselelerde ictihadına göre karar verip vermediği meselesi, Hz. Peygamber'in sünnetlerinin bağlayıcılık değerini ve sünnetin değiştirilip değiştirilmeyeceği tartışmasına yol açtığı için ictihadları ve bu ictihadlara dair Mısırlı hadisçi ve usulcülerin yaklaşımları önem arz etmektedir.

Klasik dönemde Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin büyük bir kısmı ile kelâmcılara ait olan Hz. Peygamber'in şer'î hükümlerde ictihadda bulunamayacağına dair görüş¹⁰³, modern dönemde Mısır'da Kur'âniyyûn tarafından benimsenmiştir.

Hz. Peygamber'in dinde söyleyeceği sözlerin Kur'an'daki ayetlerden ibaret olduğunu düşünenler açısından Hz. Peygamber'in ictihadlarının bir değeri yoktur. Kur'âniyyûn'dan Mansûr'a göre Hz. Peygamber'in dinî meselelerde ictihad yetkisi bulunmamaktadır. "Yes'elûneke" ve "yesteftûneke" ile başlayan ayetlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber, dinî konularda kendisine soru sorulduğu zaman cevap vermeyip vahyin gelmesini beklemektedir. Hz. Peygamber, bu konuda daha yetkin olmasına rağmen, kendisine sorulan "hamr"ın durumu hakkında konuşmamış, vahyin gelmesini beklemiştir.¹⁰⁴ Hz. Peygamber, benzer tutumu yetimler hakkında nâzil olan ayette¹⁰⁵ de göstermiş, kendisine bu konuda sorulan soruya, daha önce nâzil olan ayetler çerçevesinde yanıt vermek yerine beklemeyi tercih etmiştir.¹⁰⁶ Yine Hz. Peygamber, hilaller hakkında sorulan soruya yanıt verebilecek yeterlilikteyken vahyin gelmesini beklemiş¹⁰⁷, âdet hallerinde kadınlarla birlikte olmakla ilgili olarak da yanıt vermesi beklenirken bu konuda gelen ayetle¹⁰⁸ yanıt vermiştir.¹⁰⁹

¹⁰² Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *es-Sünne ve 't-teşrî* (Kahire: Mecelletü'l-, 1990), 18-19.

¹⁰³ Hudaî, *Usûlü'l-fikh*, 370.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/219.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/220.

¹⁰⁶ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 68-72.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/189.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/222.

¹⁰⁹ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 76.

Mansûr'un Hz. Peygamber'in dinî konularda ictihad yetkisinin bulunmadığına dair getirdiği delil olan “Yes'elûneke” ayeti, klasik dönemde de öne sürülen deliller arasında yer almıştır. Fakat klasik dönemde “Yes'elûneke” ayeti ya da eşeklerin zekatı sorulunca “Bana bu konuda vahiy gelmedi.” şeklindeki beyanı, kendisinin ictihadda bulunmadığı, söylediği her şeyin vahiy olduğu düşüncesini desteklemek için kullanılmıştır.¹¹⁰

Mansûr'a göre Hz. Peygamber'in görevi dini tebliğ olduğu için dinî konularda ictihad etme yetkisi bulunmamaktadır. İctihad etme yetkisi bulunmuş olsaydı, Kur'an'da olduğu gibi Hz. Peygamber'in ictihadlarının Allah tarafından muhafaza edilmiş olması gerekirdi. Ona göre Hz. Peygamber'in ictihadı teşrîde değil savaş için güç/kuvvet hazırlanması ayetinde¹¹¹ olduğu gibi Kur'ânî emirleri uygulamadır. Vahyin inmeye devam ettiği bir süreçte ikinci bir kaynağa, Hz. Peygamber'in ictihadına gerek olmadığı gibi dinin kemale erdiği süreçte de Hz. Peygamber'in rolü sona ermiş ve tebliğ vazifesini îfâ ettikten sonra vefat etmiştir.¹¹²

Hz. Peygamber'in ictihadını sadece Kur'an naslarının uygulamasıyla sınırlandıran Mansûr, konuya bakışını şöyle izah etmiştir:

İnsanlar, Nebî'ye soru soruyor, fetva istiyorlardı. O da vahiyden cevap bekliyordu. Bu sorulardan bazısına cevap vermesi mümkündü. Fakat din, Allah'ın dinidir. Allah'ın sadece kendisi teşrîde hak sahibidir. Nebî'ye fetva vermek düşmemektedir. Üstelik Nebî, bunu yapmamıştır. Bununla birlikte Nebî, Kur'ânî nasların tatbikinde ictihad etmiş, tatbikte en güzele ulaşmak için istişarelerde bulunmuştur.¹¹³

Konuya Kur'âniyyûn perspektifinden bakmayanlar, Hz. Peygamber'in ictihad yetkisinin bulunduğunu kabul ederken bu ictihadın gerçekleşme usulü üzerinde görüş ayrılıkları yaşamaktadırlar. Hz. Peygamber'in ictihadlarının kaynağının vahiy olduğunu savunanlara karşı bu ictihadların Hz. Peygamber'in re'iyine dayandığını savunanlar bulunmaktadır. Buradaki tartışma, konuyu Hz. Peygamber'in ictihadlarının bağlayıcılığına taşımaktadır. Zira Hz. Peygamber'in ictihadlarını belirli bir zaman ve şartlara göre verdiğini savunanlara göre sünnetin sabitliği söz konusu olamaz. Şartların ve coğrafyanın değişiklik göstermesiyle farklı bir hüküm vermek mümkündür.

¹¹⁰ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/142-143.

¹¹¹ el-Enfâl 8/60.

¹¹² Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 77-80.

¹¹³ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 87-88.

Hiz. Peygamber'in ictihad ettiđi dűşűncesini savunanların en ۆnemli delili, sahabenin "Bu vahiy mi yoksa sizin dűşűnceniz mi?" řeklindeki sorusudur. Nemr'e gۆre Hiz. Peygamber'in bu soruya verdiđi yanıtlar, Hiz. Peygamber'in sۆz ve fiillerinin bir kısmının vahiy kapsamında olmadıđını gۆstermektedir. Sahabenin bu tarz sorusu, Gatafān sulhu, Bedir'de Hubāb b. Műnzir'in (ۆ. 20/641) belirlediđi yerde orduyu konumlandırması, Uhud'da řehirde kalmak isterken kendi gۆrűşűnden vazgeçerek sahabenin tercihi ile řehir dıřına çıkması rivayetlerinde gۆrűlmektedir.¹¹⁴

Abdűlvehhāb Hallāf'a gۆre Hiz. Peygamber'in dindeki ictihadlarının esası, Kur'an'daki teřrī ve ilkenin ruhuna uygun olmasıdır. Hiz. Peygamber, hűkűm koyarken, Kur'an'daki teřrīnin genel ilkelerinin tatbikine kıyas etmektedir. Bu bakıř ačíısıyla sűnnetteki hűkűmlerin kaynađı, Kur'an olmaktadır.¹¹⁵

Kardāvī'ye gۆre Hiz. Peygamber'in re'yiyle ictihadda bulunduđuna dair birçok delil bulunmaktadır. Őmmetine birçok fazilette olduđu gibi hűkűm çıkarma konusunda da ۆrnek olup her beřer gibi o da aklını kullanmıřtır. Kardāvī, Hiz. Peygamber'in hurma ařılanması sonrasında "Ben de sizin gibi bir beřerim." demesini ve Bedir esirleri konusunda bazı sahabenin kanaati dođrultusunda hareket ettikten sonra Enfāl sűresiyle uyarılmasını ۆrnek gۆstermektedir. Bedir esirleri ۆzerine aldıđı karar sonrası vahiyle uyarılması, kararı kendi ictihadıyla aldıđını gۆstermektedir. Aksi durumda uyarılmasının bir anlamı olmayacaktır. Kardāvī, Hiz. Peygamber'in ictihadlarında hataya dűřtűđű durumların da olduđunu belirtmektedir. Aksi durumda vahiyle gelen hűkűmle kendi ictihadı sonucunda vardıđı hűkűm arasında fark olmazdı. Kardāvī'ye gۆre Abese sűresi ve Tebűk seferi için műnafıklara izin vermesi, Hiz. Peygamber'in ictihadında hata yapabildiđinin gۆstergesidir.¹¹⁶

Hiz. Peygamber'in ictihadlarını kabul eden bir grup ise bu ictihadların hatalı olabildiđini, Kur'an'ı tebliđ dıřında Hiz. Peygamber'in hatadan masum olmadıđını vurgulayarak bir anlamda sűnnetle ilgili řűpheci bir yaklařım sergilemektedir. Ahmed Hűseyin Emīn'e gۆre Hiz. Peygamber'in bi'setten vefatına kadar sűren dۆnemde

¹¹⁴ Nemr, *Sűnne ve teřrī*, 29-30.

¹¹⁵ Hallāf, *İlmu usulī 'l-fikh*, 40.

¹¹⁶ Kardāvī, *Fetāvā muāsıra*, c. 3/133-138.

yaptıklarında ve söylediklerinde masum olduğu iddiası, “Ensâru'l-iltizâm bi's-sünne” olarak adlandırdığı Ehl-i hadis çizgisindeki alimler tarafından oluşturulmuştur.¹¹⁷

Abdülcelîl İsa'ya göre de Hz. Peygamber'in bazı icthadları hatalı olmuş olabilir. Fakat bu icthadları, ümmeti tarafından şer'î hüküm olarak kabul edileceği için vahiy tarafından düzeltilmiştir.¹¹⁸

3.1.2.3. Hz. Peygamber'in İctihad Örnekleri

Hz. Peygamber'in icthad yetkisinin bulunduğunu kabul eden Abdülcelîl İsa'ya göre bu icthadlar temenni, aklıdan geçirme, izin verme ve dua etme suretiyle gerçekleşmiştir. İsa, Hz. Peygamber'in yaptığı icthadları şöyle derlemiştir:

Hz. Peygamber'in bazı icthadlarının temennisine dayandığını belirten İsa'ya göre kible tahvili bu türden bir icthad olup, vahiyle desteklenmiştir. Câhiliye Arapları kendi öz evlatları kabul ettikleri evlatlıklarının boşandıkları eşiyle ya da ölmüş evlatlığın eşiyle evlenmeyi kerih görmekteydiler. İsa'ya göre Hz. Peygamber, Allah'ın bu âdeti kaldırmasını ancak bunu kendisi üzerinden değil de başkası üzerinden gerçekleştirmesini temenni etmiştir. Oysa Allah, bu temenninin aksine Zeyd'in boşadığı Zeynep'le evlenmesini emrederek Hz. Peygamber'in örneğinde gerçekleştirmiştir. Yine Hz. Peygamber, bir mucize ya da kendilerine melek indirilmelerini isteyen müşriklerin taleplerini, belki hidayete ererler düşüncesiyle Allah'tan gerçekleştirmesini temenni etmiş, ama Allah bu temenniye gerçekleştirmemiştir.¹¹⁹

İsa, Hz. Peygamber'in bazı icthadlarını, aklıdan geçirmesi yoluyla da gerçekleştirdiğini düşünmektedir.¹²⁰ Hz. Peygamber, müşriklerin hoşuna gitmeyen ayetlerin bir süre geciktirilmesini aklıdan geçirmiş fakat bu Allah tarafından kabul görmemiştir.¹²¹ Yine Hz. Peygamber, namazı cemaatle kılmayanların evlerini yakmayı aklıdan geçirmiş ancak ya başka bir icthadıyla ya da gelen bir vahiyle bunu gerçekleştirmemiştir. Hz. Peygamber'in azil yapmayı çocuklara zarar vereceği endişesiyle yasaklamayı düşünmesi fakat Rum ve Farslıların azil yapmalarının

¹¹⁷ Emîn, *Delilü'l-müslimuni'l-hazin: ilâ muktada's-süluk fi'l-karni'l-İsrâ*, 91.

¹¹⁸ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/138.

¹¹⁹ İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 37-41.

¹²⁰ İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 41-42.

¹²¹ Hûd 11/12; el-İsrâ 17/73.

çocuklara zarar vermemesi üzerine yasaklamaktan vazgeçmesi de bu tür bir ictihadla örnektir.¹²²

İsa'ya göre Hz. Peygamber'in bazı ictihadları ise başkaları hususundaki taleplerine dayanmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber, Kureyşli iki kişinin yakılmasını istemiş fakat daha sonra yakma suretiyle azap etmenin Allah'a mahsus olduğunu düşünerek o iki kişinin öldürülmesini istemiştir. İbn Hacer de bu rivayetin, ictihadla verilen bir hükümde değişikliğe gitmenin cevazına delil olduğunu söylemiştir.¹²³

İsa'ya göre Hz. Peygamber'in ictihadı, verdiği izinlerle de görülmektedir. Bunun en çarpıcı örneği, Bedir savaşına katılmak istemeyen münafıklara izin vermesidir.¹²⁴ Sakîf heyetinin Müslüman olmak için sunduğu şartlardan cihada katılmama ve zekat vermeme şartlarını kalbi İslam'a ısınmaları için kabul etmesi ve Abdullah b. Fedâle'nin babasının beş vakit namazın iş vaktine denk gelmesi üzerine iki asrı (güneş doğmadan ve batmadan önceki namaz) korumasını istemesi¹²⁵ izin olarak görülen ictihadlar arasındadır. İsa, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Fedâle'ye verdiği iznin geçici olduğunu, kalben iman ettiği zaman diğer Müslümanlar gibi beş vakit namaz kılması gerektiğini bildirdiğini ifade etmektedir.¹²⁶

İsa, Hz. Peygamber'in ictihadlarının dua olarak da kendisini gösterdiğini düşünmektedir.¹²⁷ Hz. Peygamber, yaralandığı Uhud savaşında Allah'tan müşriklere lanet etmesini istemiş, bunun üzerine Allah, Hz. Peygamber'in bu konuda hiçbir yetkisinin olmadığını, Allah'ın dilerse tövbelerini kabul edip dilerse azap edeceğini beyan etmiştir.¹²⁸

Hz. Peygamber'in verdiği kararların vahiy mi yoksa ictihadı mı olduğu, kendisinin beyanı, sahabenin sorduğu soruya verdiği yanıt ya da Kur'an'dan gelen uyarıyla belirginlik kazanmıştır. Hz. Peygamber'in yaptığı bu ictihadlar, Mısırlı bazı

¹²² İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 42-43.

¹²³ İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 44; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb (el-Matbaatü's-Selefiyye, ts.), c. 6/150. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 105 (No. 2954).

¹²⁴ İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 50-51; ayet için ayrıca bk. et-Tevbe 9/42-43.

¹²⁵ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Salât", 9 (No. 428).

¹²⁶ İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 51-54.

¹²⁷ İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 56.

¹²⁸ Âl-i İmrân 3/128.

yazar ve aydınlarca hatalı kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in ictihadlarının hatalı görülmesi, onun da bizim gibi bir beşer olduğu ve ictihadlarının bağlayıcılığının olmadığı yönündeki görüşlere zemin oluşturacağı için Mısırlı hadisçiler tarafından reddedilmiştir.

Örneğin Ahmed Emîn, Hz. Peygamber'in "İşimle ilgili sonradan bildiklerimi önceden bilmiş olsaydım hedy (kurbanlık) sevk etmez, insanlar ihramdan çıktıklarında muhakkak ben de onlarla ihramdan çıkardım." sözünü Hz. Peygamber'in hatalı ictihadları arasında görmektedir.¹²⁹ Ahmed Abdurrahman'a göre ise burada Hz. Peygamber'in bir hatası bulunmamaktadır. Hz. Peygamber, hayatında bir kez hac ibadetini yapmış onu da hacc-ı kırân olarak gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber bu sözyle haccın ifrâd, temettu' ya da kırân olarak gerçekleştirilebileceğini göstermek istemiştir. Burada bir hata değil İslam teşrînin kolaylaştırıcı yönü bulunmaktadır.¹³⁰

Hz. Peygamber'in ictihadlarının vahye dayanmadığı ve hatalı olabileceğine dair deliller arasında Hz. Peygamber'in kendisine gelen davalarda davacı ya da davalının beyanları doğrultusunda karar vereceği ve buna bağlı olarak da haksızlık yapabileceğini işaret eden açıklaması gösterilmektedir.¹³¹

Ahmed Emîn'in bu yorumuna karşı çıkan Ahmed Abdurrahman, davalı iki taraf arasında karar vermenin dinle, Kur'an ya da sünnetin tebliğiyle bir alakasının olmayıp, tarafların yemin ya da şehadetine göre sonuçlanan bir mesele olduğuna işaret etmektedir. Nitekim davalı iki taraftan birisinin yalan beyanda bulunması, Hz. Peygamber'in verdiği kararın hatalı olmasına ve ictihadındaki ismet sıfatının zedelenmesine neden olmamaktadır.¹³²

Abdülhâdî'ye göre de burada hatalı bir durum söz konusu olmayıp Hz. Peygamber, kendisinden sonraki hakimler için bir örneklik sergilemiştir. Hz. Peygamber, husumetliler arası davada karar verirken kişilerin kalplerinde gizlediklerinin değil beyanların ve delillerin esas alınmasının, zahire göre hükmedilmesinin gerekliliğini göstermiştir. Abdülhâdî "Şayet Resûlullah vahiyle

¹²⁹ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 234. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Hac", 81 (No. 1651).

¹³⁰ Abdurrahman, *Keyfe ve limâza et-teşkîk fi's-sünneti*, 13. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Mezâlim ve'l-gasb", 16 (No. 2458).

¹³¹ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 234.

¹³² Abdurrahman, *Keyfe ve limâza et-teşkîk fi's-sünneti*, 13-14.

hükmedip Allah ona hakikati bildirmiş olsaydı, kendisinden sonra hakimler nasıl hükmedeceklerdi? Elbette bunu asla yapamayacaklardı.” demektedir.¹³³

Hiz. Peygamber’in bazı uygulamalarının kendi ictihadı olduğu hakikati, sahabenin sözünün kaynağına dair sorgulamalarla açığa çıkmıştır. Bu düşünceye göre sahabe, Hiz. Peygamber’in hevasından konuşmayıp her sözünün vahye dayandığını düşünseydi, Hiz. Peygamber’e bu yönde sorular yöneltmezdi. Hiz. Peygamber’in Ahzâb savaşında Medine hurmalarının bir kısmı karşılığında Kureyş’i bırakması için Gatafân’la anlaşması üzerine Ensar “Bu vahiy mi kendi görüşünüz mü?” diyerek itirazda bulunmuş, kendi görüşü olduğunu öğrenince de Ensar “Kureyş, Câhiliye’de bizden yiyemedi, İslam’ın bizi yücelttiği bir dönemde asla yiyemez.” demiştir. Bunun üzerine Hiz. Peygamber, anlaşmadan geri adım atmıştır. Nemr’e göre Hiz. Peygamber’in sözleri vahiy ürünü olsaydı, sahabe Hiz. Peygamber’in sözlerine itiraz etmeden kabul ederdi. Hiz. Peygamber’e yöneltilen “Bu vahiy mi görüşünüz mü?” şeklindeki sorulara dikkat çeken Nemr “Eğer, Resûlullah’ın çevresindekiler, daima vahiyle konuştuğunu düşünselerdi, onlardan birisi kendi re’yini söylemeye cûret edebilir miydi?” diye sormaktadır.¹³⁴

Dinî konularda sünnetin kaynağının vahiy olduğunu savunan Mezrûa’ya göre Hiz. Peygamber’in kendi ifadesinden hareketle Bedir savaşı öncesi ordunun konuşlanacağı yerin belirlenmesinin, kendi ictihadı olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Ahmed Emîn, Hiz. Peygamber’in buradaki ictihadını hatalı görürken¹³⁶ Abdurrahman, bu görüşe itiraz etmiştir. Zira burada Hubâb b. Münzir’in yönlendirmesiyle vazgeçilen görüş, Hiz. Peygamber’e ait olmayıp Hicaz ehlinen bazı kişilere aittir. Zira Hubâb b. Münzir’in “Bu vahiy midir?” sorusuna “O bir görüş, savaş ve hiledir.” yanıtını vermiş, “Benim görüşümdür.” dememiştir. Dolayısıyla bu konunun Hiz. Peygamber’in ictihadiyla bir alakası bulunmamaktadır.¹³⁷

Nemr’e göre Hiz. Peygamber, eşinden ayrılan Berîre’den (ö. 60/680) eşine geri dönmesini istediğinde Berîre’nin “Emir mi?” şeklinde sormasının nedeni, Hiz. Peygamber’in buyruklarının bir kısmını teşrîî kapsamında değerlendirmemesidir. Hiz.

¹³³ Abdülhâdî, *el-Medhal ile’s-sünne*, 36-37.

¹³⁴ Nemr, *Sünne ve teşrîî*, 29-40.

¹³⁵ Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/467.

¹³⁶ Emîn, *Fecrü’l-İslâm*, 233-234.

¹³⁷ Abdurrahman, *Keyfe ve limâza et-teşkîk fi’s-sünneti*, 12-13.

Peygamber'in "Hayır" demesi üzerine Berîre, kendi takdiri doğrultusunda eşine dönmemiştir. Bunun üzerine ne Hz. Peygamber ne de diğer sahabe onun bu davranışını kınamıştır.¹³⁸

Hız. Peygamber, Harem bölgesinde ağaçların kesilmesi ve otların yolunmasını yasakladıktan sonra Abbas (ö. 32/653), izhir otundan insanların istifade ettiğini açıklaması üzerine izhiri yasaklardan istisna tutmuştur. Nemr'e göre Hz. Peygamber, Allah'tan gelen vahiyle ilk aşamada izhiri de yasak listesine alsaydı, kararını gözden geçirip izhiri istisna tutmazdı.¹³⁹ Ahmed Emîn, izhir otunun haram dairesinden çıkarılmasını Hz. Peygamber'in hatalı icthadları arasında görürken¹⁴⁰ Kardâvî ise Hz. Peygamber'in izhiri istisna tutmasına dair bir vahiy gelmediği için bu kararına icthadla vardığını düşünmektedir.¹⁴¹

Hadisin râvileri arasında yer alan Ebân bin Salih'ten dolayı rivayetin zayıf olduğunu ifade eden Abdurrahman, "Sahih olduğunu kabul etsek bile bu, Nebî'nin icthadında hata yaptığını göstermez. Nebî, bir kararı açıkladığında bir müddet susup sonra onunla ilgili bir istisnada bulunurdu. Fakat Abbas burada acele davrandı ve insanların ihtiyacını düşünerek izhirin istisna edilmesini istedi." demektedir. Abdurrahman, Hz. Peygamber'in bu usulüne, "Vallahi Kureys'le savaşıcağım, vallahi Kureys'le savaşıcağım." dedikten sonra bir müddet susmasını ve akabinde "İnşallah" demesini örnek göstermektedir.¹⁴²

Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle karşısına çıkanları cennetle müjdelemesine itiraz eden Hz. Ömer'in talebi üzerine Hz. Peygamber, bundan vazgeçmiştir. Hz. Peygamber'in görüşünü değiştirmesi, gelen taleplerle icthadında değişikliğe gittiğinin, dolayısıyla her konuda vahye göre hareket etmediğinin delili olarak görülmektedir.¹⁴³

Her "Lâilâhe illallah" diyenin cennete gireceği müjdesini alan Ebû Hüreyre'nin bunu insanlara duyurmak için yola çıktığı anda Hz. Ömer'in, insanlar bu müjdeye güvenip amel işlemeyeceklerini ön görerek Ebû Hüreyre'yi geri gitmeye zorlamasını

¹³⁸ Nemr, *Sünne ve teşrîf*, 20. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Talâk", 16 (No. 5283).

¹³⁹ Nemr, *Sünne ve teşrîf*, 38-39. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "İlim", 39 (No. 112).

¹⁴⁰ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 233.

¹⁴¹ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/140.

¹⁴² Abdurrahman, *Keyfe ve limâza et-teşkik fi's-sünneti*, 12.

¹⁴³ İsa, *İctihâdü'r-Resûl*, 44-45. hadis için ayrıca bk. Müslim, "İmân", 52 (1/59).

değerlendiren Nemr “Eğer bu Hz. Peygamber’e gelen bir vahiy olsaydı, Hz. Ömer de bunu bilseydi, asla karşı çıkmazdı, Hz. Peygamber de geri adım atmazdı.” demektedir.¹⁴⁴

Hz. Peygamber, Hayber gazvesi sırasında ehli eşeklerin etlerinin yenilmesini yasaklayıp kazanların kırılmasını emrederken Hz. Ömer ise kırılmayıp yıkanması önerisinde bulunmuştur. Hz. Ömer’in bu önerisi Hz. Peygamber tarafından olumlu karşılanmamıştır. Bu rivayeti değerlendiren Nemr’e göre kırılma emri vahiy kaynaklı olmuş olsaydı, Hz. Ömer itiraz etmez, kırılması yerine yıkanması teklifinde bulunmazdı.¹⁴⁵

Hz. Peygamber, taze hurma ve kuru hurmanın mübadelesi ile gerçekleşen müzâbeneyi yasaklarken gelen şikayetler üzerine bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki yaş hurmayla değişimi anlamına gelen arâyâyâ izin vermiştir.¹⁴⁶ Nemr’e göre burada da Hz. Peygamber, insanların maslahatı ve işlerini kolaylaştırmak, satış sonrası yaşanan sorunların önünü kesmek için daha önce verdiği hükümde değişikliğe gitmiştir. Değişiklikteki esas unsur, halkın maslahatıdır. Eğer karşımızda, her daim vahiyle konuşan bir peygamber olmuş olsaydı, gelen şikayetler üzerine arâyânın satışına cevaz vermezdi.¹⁴⁷

Mûsâ Şâhîn Lâşîn¹⁴⁸ (1920-2013), Hz. Peygamber’in izhir otunu istisna tutması, kapları kırma yerine yıkamayı kabul etmesi ve cennetle müjdelemeden vazgeçmesinin vahiy yoluyla gerçekleşmiş olmasının önünde hiçbir maninin bulunmadığını belirterek Nemr’in değerlendirmelerine itiraz etmektedir.¹⁴⁹

Hz. Peygamber’in yaptığı bazı ictihadlar ayrıca Kur’an’dan gelen uyarılarla açığa çıkmıştır. Bedir esirlerinin geleceğinin ne olacağına dair Hz. Peygamber’in

¹⁴⁴ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 31-32.

¹⁴⁵ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 39-40.

¹⁴⁶ Buhârî, “Buyû”, 83 (No. 2191); Arâyâ hakkında bk. Halit Ünal, “Arâyâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/c. 3/337.

¹⁴⁷ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 40-41.

¹⁴⁸ Kalyûbiye şehrinde dünyaya gelen Lâşîn, Ezher’in Usûlü’l-dîn Fakültesi’nden 1946’da mezun oldu. Ezher’de Tefsir ve Hadis bölümünde yüksek lisans yaptıktan sonra 1948’de aynı üniversitede hadis hocası olarak ders vermeye başladı. 1965’te doktorasını tamamladı. 1994-2009 yılları arasında Evkaf Bakanlığı’na bağlı Uluslararası Sünnet ve Sîret Merkezi başkanlığını yürüttü. En önemli hocalarından birisi Muhammed Ebû Şehbe iken en önemli öğrencisinin Ahmed Ömer Hâşim olduğu bilinmektedir. Bk. Nasır Vahdan, “Dr. Musa Laşîn fî zimmetillah”, *Mecelletü’l-va’yi’l-İslâmî* 523 (ts.), 34-35; Ezherî, *Cemheretu e’lâmi Ezheri’ş-Şerif*, c. 8/307-308; Hafâcî, *el-Ezher fî elfi âm*, c. 5/277-281.

¹⁴⁹ Lâşîn, *es-Sünne ve’t-teşrîi*, 47-50.

istişareye dayalı olarak verdiği karar, “*Hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir.*”¹⁵⁰ ayetiyle düzeltilmiştir. Ahmed Emîn, bu durumu Hz. Peygamber’in hatalı ictihadları arasında görmektedir.¹⁵¹ Ahmed Abdurrahman ise burada hitabın esasında Hz. Peygamber’in şahsına olmadığını düşünmektedir. Hz. Peygamber, o toplumun lideri olduğu için liderliğine yönelik bir uyarıdır. Abdurrahman’a göre Hz. Peygamber, hayatının hiçbir aşamasında kafirlere ve müşriklere destek olmamasına rağmen “*Öyleyse asla inkârcılara destek verme!*”¹⁵² ayeti de ona hitaben inmiştir. Bu ayet esasında çevresindekilere yönelik bir mesaj içermektedir. Abdurrahman “Nebî (s.a), esirleri öldürmeyerek hata yapmadı. Kur’an da bundan dolayı onu azarlamadı.” demektedir.¹⁵³ Mezrûa’ya göre ise Bedir esirleri konusunda Hz. Peygamber’in ictihadiyla başlayan ve vahiyle biten bir durum söz konusudur. Burada Hz. Peygamber’in ictihadla verdiği karar, vahiyle düzeltilmiştir.¹⁵⁴

Nemr’in Hz. Peygamber’in tüm sözlerinin vahiy kaynaklı olmamasına delil olarak getirdiği olaylardan birisi de İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) hakkında nâzil olan ayettir.¹⁵⁵ Bu ayetle ilgili değerlendirmesinde Nemr, “Resûl’ün tüm söz ve tasarrufları vahiy olsaydı, böyle bir azarlama olmazdı. Allah’ın önce yapması ya da söylemesi için önce Resûlullah’a vahyetmesi sonra da itaati nedeniyle Resûlullah’ı azarlaması makul değil” demiştir.¹⁵⁶

Mezrûa ise Abese sûresindeki bu olaya farklı bir yönden bakmaktadır. Ona göre bu olay, Allah’ın emrine uygun olan Hz. Peygamber’in bazı ictihadlarının düzeltilmediğini göstermektedir. Bu, bir anlamda vahiy sayılmaktadır. Allah’ın emrine uygun değilse ise düzeltilmektedir.¹⁵⁷

Hz. Peygamber’in ictihadlarıyla ilgili değinilmesi gereken bir diğer husus reyine dayalı olarak verdiği ictihadlarının netice itibariyle vahiy olarak görülmesidir. Ebû Şehbe’ye göre Hz. Peygamber’in herhangi bir ictihadından sonra vahyin sükut etmesi, ona vahyedildiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Necm sûresi 1. ve 4. ayetler

¹⁵⁰ el-Enfâl 8/67.

¹⁵¹ Emîn, *Fecrü’l-İslâm*, 233.

¹⁵² el-Kasas 28/67.

¹⁵³ Abdurrahman, *Keyfe ve limâza et-teşkik fi’s-sünneti*, 10-11.

¹⁵⁴ Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/467-468.

¹⁵⁵ Abese 80/1.

¹⁵⁶ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 32-34, 93.

¹⁵⁷ Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/467-468.

arasında işaret edildiği gibi Hz. Peygamber'den sadır olan her şey vahiy kaynaklıdır.¹⁵⁸ Kardâvî'ye göre de Hz. Peygamber'in ictihadları uygulamada karşılık bulduğu zaman vahiy mesabesinde olmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in ictihadı hatalı ise istikrar bulmayıp vahiy tarafından düzeltilmektedir.¹⁵⁹

Sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu savunan Şirbînî de Hz. Peygamber'in ictihadlarının tashih ya da sükut yoluyla vahyin takririnden geçtiği için vahiy kaynaklı sünnet olarak değerlendirilebileceğini düşünmektedir. Şirbînî'ye göre Hz. Peygamber'in yeme, içme, giyme, oturma ve uyuma gibi tabiatı ve adetleri gereği yaptığı davranışlar da bu kapsamda kabul edilebilir.¹⁶⁰

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği ictihadlar üzerine yapılan değerlendirmeler incelendiğinde, bu ictihadların hatalı olduğu iddiası üzerinden ismet sıfatına uzanan eleştirilerin yanı sıra görevini sadece tebliğle sınırlandırmanın sonucu olarak dinî meselelerde ictihad yetkisinin olmadığını savunanlar görülmektedir. Hz. Peygamber'in sünnetini vahiy kaynaklı görenlere göre ise ictihadların hatalı olması halinde düzeltilmesi söz konusu olduğu için bu ictihadlar bir tür takriri vahiy olarak görülmelidir.

Kur'âniyyûn'dan Ahmed Subhî Mansûr'un dinin Allah'a has olması dolayısıyla Hz. Peygamber'in ictihad yetkisinin olmadığını savunması, genel düşüncesi açısından tutarlı görülebilir. Zira Mansûr, Hz. Peygamber'in Kur'an dışı hüküm koyma yetkisini reddetmektedir. Fakat Hz. Peygamber'den esirgediği ictihad yetkisini kendisi dahil günümüz insanlarında görmesi yönüyle bir tutarsızlık içerisinde olduğu söylenebilir.¹⁶¹

Hadis ve sünnete eleştirel yaklaşım sergileyenlerin Hz. Peygamber'in yaptığı ictihadların geneline bakmak yerine ictihadlar içerisinde istisna olarak görülebilecek isabet edemediği sayısı oldukça az ictihadlarına odaklandıkları görülmektedir. Burada kendisine itaat ve ittibâ edilmesi istenen, üsve-i hasene olarak görülen Hz.

¹⁵⁸ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 6,18.

¹⁵⁹ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşri'î fi's-sünneti'n-nebeviyye", 23-24.

¹⁶⁰ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 1/453; Şirbînî, *Reddü's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 433, 447, 452.

¹⁶¹ Kur'âniyyûn ekolünün bu düşüncesinin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Ahmet Yücel, "Kur'an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet İsimli Eser Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 182.

Peygamber'in Kur'an dışındaki söz ve fiillerini tartışılabilir görüşler olarak görme gayretinin bulunduğu zikredilebilir.

Hz. Peygamber'in ictihadlarının kaynağının vahiy olmadığını, Hz. Peygamber ictihadda bulunurken kendi döneminin şartlarını dikkate aldığını kabul eden görüşe göre söz konusu ictihadları içinde yaşadığımız dönemin şartları dikkate alarak değiştirmemiz mümkündür. Dolayısıyla bu ictihadlar bağlayıcı olmayıp vahiyle ilişkilendirilemez.

3.1.3. Sünnetin Hücciyeti

Hicrî 1. asırda başlayıp 2. asırda artış gösteren ve günümüzde de yoğun bir şekilde devam eden sünnetin hüccet değeriyle ilgili tartışmalar, sünnet merkezli ihtilaflı meseleler arasında önemli bir yer tutmaktadır.¹⁶²

Modern dönemde Mısır'da sünnetin hücciyeti meselesinde üç farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Ehl-i sünnet'in geleneksel tutumunu benimseyen birinci yaklaşım, sünnetin hüccet olduğunu savunmaktadır. Buna göre sünnet, ahkamda Kur'an gibi hüccettir. Zira sünnetin kaynağı da Kur'an gibi vahiydir.¹⁶³ Hallâf'a göre Hz. Peygamber'den bize sahih bir senedle gelip kat'î ya da zannî râcihlik ifade eden söz, fiil ve takrirlerinden şer'î hüküm çıkarılması ya da uyulması konusunda Müslümanlar ittifak etmişlerdir. Bu sünnetlerle elde edilen hükümler, Kur'an'dan elde edilen hükümler gibi uygulanması gereken hükümlerdir.¹⁶⁴

İkinci yaklaşıma göre ise sünnet hüccet değildir. Sünnetin hücciyetini, 19. yüzyılda Mısır'da tartışma konusu yapan ilk kişi, Tevfik Sıdkî'dir.¹⁶⁵ Sıdkî, *el-Menâr* dergisinde yayımlanan "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdehü"¹⁶⁶ başlıklı makalesinde, sünnetin dinde hüccet olmadığını savunmuştur.

Kur'âniyyûn'dan Reşâd Halîfe'ye göre Kur'an dışında başka bir kaynağın kabul edilmesi, başka ilahlar kabul etme anlamına gelmektedir.¹⁶⁷ Ahmed Subhî Mansûr da Allah'ın hükmünde ortak kabul etmemesi ve Kur'an'da her şeyin açıklanması nedeniyle Müslümanların Kur'an dışında başka bir kitaba ihtiyaçlarının olmadığı

¹⁶² Özafşar, *Hadis İlmine Giriş*, 96.

¹⁶³ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/423.

¹⁶⁴ Hallâf, *İlmü usulî'l-fikh*, 37.

¹⁶⁵ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fikhî'l-cedîd*, 33.

¹⁶⁶ Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün", c. 9/515-524.

¹⁶⁷ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 25-26.

düşüncesiyle sünnetin hücciyetini reddetmiştir. Mansûr, Kur'an'ın yeterli olduğu düşüncesini, müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an dışında başka bir şey istemesine yanıt olarak nâzil olan “*Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?*”¹⁶⁸ ayetiyle delillendirmektedir. Ona göre Allah, Kur'an'la yetinmenin rahmet ve ibret olduğunu söylemiştir. Mansûr'a göre Kur'an'ın Allah'tan geldiğinden hiçbir şüphe yoktur. Oysa beşer ürünü olan kitaplar şüphe barındırmaktadır.¹⁶⁹

Mansûr, Kur'an'da geçen diğer ayetleri¹⁷⁰ dikkate alarak Fâtiha sûresindeki sırât-ı müstakîmin, Kur'an olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı Kur'an'dan başka kitaplara başvuran sırât-ı müstakîmden sapmış olur. Kur'an'da geçen “Sübül”¹⁷¹ lafzıyla hadislerdeki râvi zinciri anlamına gelen “Turuk” lafzını ilişkilendirerek, Müslümanların hadislerle değer vermek suretiyle sırât-ı müstakîmden ayrıldıklarını iddia etmektedir.¹⁷² Mansûr gibi Muhammed Necîb¹⁷³ de Hz. Peygamber'in kendisine ait bir sünnetinin olmasını şirk olarak değerlendirmektedir.¹⁷⁴

Üçüncü yaklaşım ise sünneti tamamen reddedenler karşısında sünnetin hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte sünnetin korunmadığını iddia etmektedir. Bu grup, amel edilecek bir sünneti tartışmalı hale getirdikleri için hadisçiler tarafından sünneti yıkmakla itham edilmektedir. Sünneti hüccet kabul ettikleri için dinî bilgisi zayıf olan kişileri kolay ikna edebilir konumda görülmektedirler.¹⁷⁵ Bu yaklaşım içerisinde Ahmed Emîn, Muhammed Hüseyin Heykel, Cemal el-Bennâ ve İsmail Mansûr Cûda'nın isimleri zikredilebilir.

Ahmed Emîn, “Kur'an ve sünnet, İslam teşrînin en önemli iki kaynağıdır.” sözüyle sünnetin teşrîde kaynak olduğunu kabul etmektedir. Sünnet içerisinde Kur'an'da kapalı görülen ayetlere dair açıklamalar ve Kur'an'la nasıl amel edileceğine dair bilgilerin bulunduğunu belirten Ahmed Emîn, sadece Kur'an'la yetinme çağrılarının ise yanlış olduğunu düşünmektedir. Fakat sahabenin az hadis rivayet

¹⁶⁸ el-Ankebût 29/51.

¹⁶⁹ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 13-16. İsmail Cûda da bu ayetle Kur'an'ın tüm Müslümanlar için yeterli bir kitap olduğunun anlaşıldığı yorumunu yapmaktadır. Bk. Cûda, *Tebîrî'l-ümme*, 10.

¹⁷⁰ el-En'âm 6/126.

¹⁷¹ el-En'âm 6/153.

¹⁷² Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 34.

¹⁷³ Muhammed Necîb, es-Salat adlı eserin müellifidir. Sünnet ve hadislerle yönelik eleştirel görüşleriyle bilinen Necîb, namazla ilgili detayların Kur'an'da geçtiğini iddia etmektedir. bk. Şîrbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 487.

¹⁷⁴ Şîrbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 1/28.

¹⁷⁵ Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 36-37.

etmesi, hadislerin yazılmaması, buna bağlı olarak hadis uydurmanın artması, Hz. Peygamber'in icthadlarından bazısının hatalı olması ve fakihlerin icthadlarını hadis olarak sunmaları gibi iddialarla hüccet kabul edilip amel edilecek sünnetin çok az olduğu mesajını vermektedir. Emîn "Nebî'nin söylediği her söz, yaptığı her iş ve önünde gerçekleşip de uygun gördüğü her şey teşrîdîr. Bunların Resûlullah'a nispeti ne zaman sabit olursa kuvveti Kur'an derecesinde olur. Fakat nispet edilip de şüphe içermeyeni azdır." demektedir.¹⁷⁶

Cûda'ya göre sünneti inkar ve sadece Kur'an'la yetinme düşüncesi, usul ve dinî ilimlerden nasibi olmayan kişilere ait olup ilmî bir yanı yoktur. Zira sünnetin reddi halinde Kur'an'daki bazı ayetler anlaşılamayacaktır. Makbul olmayan bazı rivayetler gerekçe gösterilerek sünnetin tamamını reddetmek doğru olmayıp Hz. Peygamber'den bize güvenilir yolla ulaşmış rivayetlerin bulunması ihtimali söz konusudur. Cûda'ya göre sünnete uymak bir zorunluluk olmakla birlikte sünnetle Kur'an hiçbir şekilde aynı seviyede değildir. Kur'an, hiçbir şekilde tebdil ve tahrife uğramaması, lafzen ve manen bir mucize olarak bize tevâtür yoluyla ulaşması, ayetlerin namazda okunması, manen rivayetinin caiz olmaması ve inkar edenin kafir olarak görülmesi gibi sebeplerle sünnetten ayrılmaktadır.¹⁷⁷

Sünnetin neden hüccet olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu bölümde ileri sürülen iddialar ve bu iddialara karşı hadisçilerin verdiği yanıtlar ele alınacaktır.

3.1.3.1. Hücciyeti Reddedenlerin Delilleri

Sünnetin hücciyetini reddedenlerin delilleri arasında Hz. Peygamber'in sünnetin hüccet olduğunu açıklamaması, Hz. Peygamber'in görevinin sadece tebliğ olması, Hz. Peygamber'in hadis rivayetine teşvik etmemesi, Allah'ın Kur'an'ın aksine sünneti korumaması, Kur'an'da her şeyin açıklanması, dinin kemale erdiğini bildiren ayet ile "Kitap onlara yetmiyor mu?" ayeti ve vasiyet hadisi yer almaktadır. Çalışmanın bu bölümünde sünnetin hücciyetini reddedenlerin mezkûr görüşleri detaylı bir şekilde incelenecektir.

¹⁷⁶ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 227, 233; Emîn, *Yevmü'l-İslâm*, 12.

¹⁷⁷ Cûda, *Tebşirü'l-ümme*, 95, 107-111.

Sünnetin hücciyetini reddedenlerin ileri sürdüğü delillerin başında Hz. Peygamber'in sünnetini teşrîde ikinci kaynak olarak açıklamadığı iddiası gelmektedir. Buna karşı Mısırlı hadisçiler, Hz. Peygamber'in hidayetini sünnetine bağlı olmaktan geçtiğini ifade etmesi ve muhalefet etmeye karşı da uyarmasını delil olarak göstermektedirler.¹⁷⁸

Sünnetin hüccet olduğunun delillerden birisi Mikdâm b. Ma'dikerib'in (ö.87/705) rivayet ettiği erîke hadisindeki “Bana Kur'an'la birlikte misli de verildi.” ibaresidir.¹⁷⁹ Mehdi'ye göre sünneti red düşüncesi tehlikeli bir düşünce olduğu için Hz. Peygamber, Erîke hadisiyle bu tür yaklaşımlara karşı uyarıda bulunmuştur. Bu hadisin sünnetin hüccet ve bağımsız teşrîi kaynağı olmasının delili olduğunu belirten Mehdi, “Nebî (s.a) Kur'an gibi helal ve haram koyma hakkına sahiptir.” demektedir.¹⁸⁰ Salih Ebû Bekir ise Hz. Peygamber'e Kur'an'ın bir misli verilmiş ise Kur'an'ı tedvîn ettirdiği gibi mislini de tedvîn ettirmemesini sorgulamaktadır.¹⁸¹

İrbâd b. Sâriye'nin (ö. 75/694) rivayet ettiği “Sünnetime sarılın.” ve Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) rivayet ettiği “Sünnetimden yüz çeviren benden değildir.” hadisi Hz. Peygamber'in sünnetinin hücciyeti ve Hz. Peygamber'in de bu çerçevede bir yönlendirmesinin delili olarak görülmektedir.¹⁸²

3.1.3.1.1. Hz. Peygamber'in Görevinin Sadece Tebliğ Olduğu İddiası

Sünnetin hücciyetini reddedenlerin sunduğu bir diğer delil ise Hz. Peygamber'in görevinin sadece kendisine indirileni tebliğden ibaret olmasıdır. Bu iddianın ortaya çıkmasında, “*Sana düşen tebliğden başka bir şey değildir.*”¹⁸³ ayetinin bağlamı dikkate alınmadan okunması etkili olmuştur. Onlara göre Hz. Peygamber'in görevi sadece kendisine indirileni tebliğ etmekle sınırlı olup Hz. Peygamber'in sünneti de sadece Kur'an'dan ibarettir.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 7/17.

¹⁷⁹ Cündî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâtî'l-müsteşrikîn*, 20-21. Hadis için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 28/410 (No. 17174); İbn Mâce, “Sünne”, 2 (No. 12).

¹⁸⁰ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve şübahâtî'l-muâsıra*, 21.

¹⁸¹ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 18.

¹⁸² Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/23-24; Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 11. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Nikâh”, 1 (No. 5063); İbn Mâce, “Sünne” 6 (No. 452).

¹⁸³ eş-Şûrâ 42/48, Nûr 24/54.

¹⁸⁴ Şîrbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 373.

Reşâd Halîfe'ye göre Hz. Peygamber'in Kur'an'ı bildirmek dışında bir görevi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklamak ve yorumlamak gibi bir sorumluluğunun bulunmadığını ifade eden Reşâd Halîfe, Kur'an'ı açıklayacak olanın Allah olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁵

Nebî'nin görevinin fetva ya da teşrîi olmaksızın tebliğle sınırlı olduğunu ifade eden Mansûr'a göre Hz. Peygamber, kendisine indirilen vahye ilave ya da çıkarma yapma yetkisine sahip değildir. Allah, “*Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı.*”¹⁸⁶ ayetiyle kendi dini hakkında konuşulmasını engellemiştir. Mansûr, Hz. Peygamber'in dinde söz söyleme hakkının olmamasını, Kur'an'ın Nebî'yi her an takip etmesi ve Kur'an'da “قل” ile başlayan ayetlerle ilişkilendirmektedir. Mansûr'a göre Nebî'ye nispet edilen râvilerin aktardığı sözler arasında bâtil ve uydurma olanlar olduğu için asla dinin bir parçası olamaz.¹⁸⁷

Cûda da “Cibril'in Kur'an'ı nakletme dışında bir görevi bulunmadığı gibi Muhammed'in de (s.a) sadık bir tebliğci olmak dışında bir görevi yoktur.”¹⁸⁸ sözleriyle Kur'an'la yetinmenin yeterli olduğunu belirtmektedir. Resûlullah'ın (s.a) görevinin tebliğle sınırlı olması konusunda Kur'an'ın çok açık ve net olduğunu savunan Bennâ “Çünkü Resûlün görevi, tebliğdir. Resûl kelimesi de bu anlamı vermektedir.” demektedir.¹⁸⁹

Salih el-Verdânî¹⁹⁰ de, “Resûlün görevi, Kur'an'ı tebliğle sınırlı olup tebyîn görevi Kur'an sınırları içerisinde olmalıdır.” sözleriyle Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyîn görevini Kur'an'la sınırlandıranlar arasında yer almaktadır.¹⁹¹

Mısırlı hadisçilere göre ise “*Sana düşen tebliğden başka bir şey değildir.*” ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in görevinin tebliğle sınırlandırılması doğru

¹⁸⁵ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 19-21, 56-57, 96.

¹⁸⁶ el-Hâkka 69/44.

¹⁸⁷ Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ*, 49-56.

¹⁸⁸ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 268.

¹⁸⁹ Cemal el-Bennâ, *el-Avde ile'l-Kur'ân* (Kahire: Darü's-Şürûk, 2008), 56.

¹⁹⁰ 1952'de Mısır'da dünyaya gelen Salih el-Verdânî, yetmişli yıllarda Irak ve Kuveyt'e yaptığı ziyaret sırasında tanıştığı Şiiler aracılığıyla Şiî mezhebinin seçmiştir. Verdânî, 2006'da ise Şiî mezhebinin bırakarak mezhebî öncelemeden sadece İslam düşüncesini savunmaya başlamıştır. *Difâ'ani'r-resûl zıdde'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn, Ehlü's-sünne şa'bullahi'l-muhtâr ve el-Hud'a rihletî mine's-sünneti ile's-Şîa* adlı eserleri, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki hadislerle karşı Şiî bakış açısını yansıtmaması açısından önem arz etmektedir.

¹⁹¹ Salih Verdânî, *el-Hud'a rihletî mine's-sünneti ile's-Şîa* (Beyrut: Dârü'n-Nahîl, 1995), 40-41.

değildir. Buradaki hata, ayetin siyak ve sibakının dikkate alınmaması ve Hz. Peygamber'in diğer görevlerinin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Mezkûr ayet, siyak ve sibakıyla bütün olarak değerlendirildiğinde Allah'ın, müşriklere azap günü gelmeden önce kendisine itaat etmemeleri halinde Resûlullah'ın (s.a) kendilerine vahyi iletme dışında yapacağı bir şeyin olmadığı vurgulandığı görülecektir.¹⁹² İlgili ayetlerdeki esas vurgu, Hz. Peygamber'in hidayete erdirici ya da onları dine girmeye zorlayıcı olmadığı, sadece mesajı onlara ulaştırmakla mükellef olduğu yönündedir.¹⁹³ Bunun yanı sıra ayet, muhatapları iman etmediği için üzülmede hatta adeta kendisini helak etme derecesinde üzülen Hz. Peygamber'e bu manada bir mesaj vermektedir.¹⁹⁴ Bu ayette iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'in görevinin sünnet olmaksızın kendisine indirileni tebliğ etmek değil, iman edip etmeyeceklerine bakmaksızın kendisine indirileni tebliğ etmektir.¹⁹⁵ Zira Kur'an'da Hz. Peygamber'e verilen tebliğ görevi, ilk aşamada tüm insanlara yönelik genel bir emirdir. Bu tebliğ, metlûv olan Kur'an ve gayr-i metlûv olan sünnet ile ulaşmaktadır.¹⁹⁶

Bunun yanı sıra Mısırlı hadisçilere göre Hz. Peygamber'in tebliğ görevinin dışında açıklama, detaylandırma ve beyanın yanı sıra Kur'an'da geçmeyen hükümler hakkında teşrîî görevi görmeyi de gerektirmektedir. Hz. Peygamber sadece dini tebliğ ya da Kur'an'ı tilâvet etmek için değil, Kur'an ve sünneti öğretmek, insanları tezkiye edip karanlıklardan aydınlıklara çıkarmak için gelmiştir.¹⁹⁷

Kârim es-Seyyid Ğuneym'e¹⁹⁸ göre Hz. Peygamber'in görevinin sadece tebliğ olduğunu iddia edenler ne Kur'an'ı ne de sünneti istemektedirler. Fakat ümmetin diline düşmemek için bunu açıktan ifade etmemektedirler. İster kavî isterse fiilî sünnet olsun Nebî (s.a) ile Müslümanların arasını açmak için sünneti hedef alıp sünnet etrafında şüphe oluşturmayı arzulamaktadırlar.¹⁹⁹

¹⁹² eş-Şûrâ 42/48.

¹⁹³ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/60; Şirbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fi dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 364.

¹⁹⁴ eş-Şuarâ 26/3.

¹⁹⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/65.

¹⁹⁶ Şirbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fi dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 364.

¹⁹⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/60, 62.

¹⁹⁸ 1951'de Şarkıye'de dünyaya gelen Ğuneym, 1973 yılında Ezher Üniversitesi Fen Fakültesi'nden mezun oldu. Böcekler üzerine yaptığı akademik çalışmalarla bilinen Ğuneym, 1985'te pamuk yaprak kurdu üzerine hazırladığı tezle doktor unvanını elde etti.

¹⁹⁹ Ğuneym, "el-İşâretu'l ilmiyye fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye", 41.

3.1.3.1.2. Hz. Peygamber'in Hadis Rivayetine Teşvik Etmediği İddiası

Dinî emirlerin anlaşılması ve uygulanmasında sünnetin öneminin farkında olan sahabe, Hz. Peygamber'in sünnetinin gelecek nesillere aktarılması hususunda titiz bir şekilde çalışmıştır. Hz. Ömer ve komşusunun Hz. Peygamber'in sohbetine nöbetleşe katılarak hadisleri birbirlerine aktarması ya da Hz. Peygamber'in hadislerine birincil kaynağından ulaşmak için rihlelere çıkılması gibi yollara başvurmuşlardır. Hz. Peygamber'in “Burada bulunanlar bulunmayanlara aktarsın.” sözünden hareketle hadis rivayetini dinî bir vecibe kabul ederek rivayete önem vermişlerdir.²⁰⁰

Sahabenin Hz. Peygamber'in sünnetini öğrenme ve başkalarına aktarmadaki arzu ve çabasına rağmen modern dönem Mısır'da, sahabenin Hz. Peygamber'in hadislerinin rivayetine önem vermediği, az hadis rivayet ettiği ve çok hadis rivayet edenlere de mani olduğu dolayısıyla hadis rivayetine mesafeli bir duruş sergilediği iddia edilmiştir. Bu yaklaşıma göre sahabenin bu tavrının arkasında hadisleri dinden görmemeleri etkili olmuştur. Bu iddia sahiplerine göre sünnet hüccet olsaydı, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, hadis rivayetine karşı çıkmazlardı.²⁰¹

Reşîd Rızâ'ya göre sahabenin hadisleri rivayet etme değil etmeme yönünde temayülü vardı. Bu temayül, hadislerin Kur'an gibi genel geçer bir dinî hüküm olmasına karşı çıkmalarının bir sonucudur.²⁰² Reşîd Rızâ'nın bu düşüncesi, Ebû Reyeye tarafından da sürdürülmüştür. Sünnetin hüccet olmadığını düşünen Ebû Reyeye'nin ileri sürdüğü delillerden birisi de Hz. Peygamber'in sahabeden sözlerini ezberleyip gelecek nesillere aktarması yönünde bir talebinin olmamasıdır. Ebû Reyeye “Hadisler de Kur'an gibi dinden olsaydı, Kur'an gibi her Müslümanın bilmesi ve uyması gereken bir kaynak olsaydı Nebî (s.a) kendilerinden sonrakilere ulaşması için sahabeden ezberlemelerini isterdi.” demektedir.²⁰³ Cûda, buna ilave olarak “Kişiye, duyduğu her sözü aktarması kendisine günah olarak yeter.”²⁰⁴ hadisinin de genelde işitilen her sözün özelde ise Hz. Peygamber'den duyulan her sözün aktarılmaması yönünde bir mesaj olduğunu söylemektedir.²⁰⁵

²⁰⁰ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 108.

²⁰¹ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 100.

²⁰² Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/768.

²⁰³ Ebû Reyeye, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 26, 167.

²⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 88 (No. 4992).

²⁰⁵ Cûda, *Tebşîrî'l-ümme*, 229-233.

Bu tespiti karşı Tâhâ, Hz. Peygamber'in Abdülkays heyetinden ve Veda haccında tüm sahabeden sözlerini başkalarına aktarmalarını istemesini, Hz. Peygamber'in hadislerinin gelecek nesillere aktarılmasını istediğine delil olarak göstermektedir. Hz. Peygamber, kendi sözlerinin gelecek nesillere aktarılmasını isterken sahabenin hadis rivayetini engellemesi düşünülemez. Sahabenin farklı meselelerde birbirlerine sünnetle karşılık vermeleri, sahabenin sünneti hüccet olarak gördüklerinin ve hadis rivayetine önem verdiklerinin bir diğer delilidir. Hadis rivayetinin çok yapılmaması yönündeki rivayetler, muhtemel hatanın önüne geçmek olarak yorumlanmalıdır.²⁰⁶

Ebû Reyze'ye göre hadis kitaplarına bakıldığında derece bakımından en üstün olan sahabenin en çok hadis rivayet edenlerden olmaları gerekirken en az rivayet edenler oldukları hatta bazılarının ise hiç hadis rivayet etmedikleri görülmektedir. Sahabenin önde gelenleri çok hadis rivayet etmediği gibi rivayet edenleri de bundan menetmişlerdir.²⁰⁷

Sahabenin hadis rivayetine karşı mesafeli olduğu iddiası, Hz. Ebû Bekir'in "Siz, Resûlullah'tan ihtilafı hadisler zikrediyorsunuz. Sizden sonra daha şiddetli ihtilafa düşeceklerdir. Resûlullah'tan hadis zikretmeyin. Size bir şey sorarlarsa sizinle bizim aramızda Kur'an vardır deyin. Helalini helal haramını da haram olarak görün."²⁰⁸ şeklindeki sözlerine de dayanmaktadır.²⁰⁹ Bu rivayeti aktaran Bennâ, "Sünnetin tedvîn edilmemesine ilave olarak Hulefâ-yi Râşidîn dönemi boyunca genel yaklaşım, hadis rivayetinin azaltılması yönünde olmuştur."²¹⁰ demektedir. Tâhâ ise bu rivayeti sahih olarak görmemektedir. Zira rivayeti aktaran İbn Ebû Müleyke (ö. 117/735), tâbîinden olup Hz. Ebû Bekir'i görmediği için rivayeti mürseldir.²¹¹

Sahabe arasında hadis rivayetinin engellenmesinde Hz. Ömer'in öncü bir rol oynadığı iddia edilmektedir. Ebû Reyze, Hz. Ömer'in çok hadis rivayet eden

²⁰⁶ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 119-122. Tâhâ, sahabenin hadislerle günlük hayat içerisinde amel etmeleri ya da çocuklarına öğretmek suretiyle yaşamın bir parçası haline dönüştürmeleri nedeniyle hadisleri unutmadıklarını düşünmektedir. Bk. Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 108.

²⁰⁷ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 167.

²⁰⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), c. 1/9.

²⁰⁹ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 26; Yasin, *es-Sulta fi'l-İslâm*, 239.

²¹⁰ Cemal el-Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, ts., 229.

²¹¹ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 118.

sahabeden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662) ve Ebû Saîd el-Hudrî'yi (ö. 74/693) Medine'de hapsedtiği iddiasını İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserine dayandırırken Ebû Şehbe, İbn Hazm'ın söz konusu kitapta bu iddiayı yalandığını söylemektedir.²¹² Mezrûa da İbn Hazm'ın değerlendirmesine atıfta bulunarak hapsedme iddiasının doğru olmadığını savunmaktadır.²¹³ Sibâî, sahabenin hapsedildiği iddiasının asılsız olduğunu ilk dönem muteber kaynaklarda yer almamasına ilave olarak Hz. Ömer'in nezdinde Abdullah b. Mes'ûd'un saygın bir yerinin olmasıyla temellendirmektedir.²¹⁴

Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd, Ebû Mes'ûd el-Ensârî ve Ebû'd-Derdâ'yı hapsedtiği ve çok hadis rivayet ettikleri için uyardığına dair rivayetin yanı sıra Hz. Ömer'in ölümünden önce aralarında Abdullah b. Huzâfe (ö. 35/655), Ebû'd-Derdâ, Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) ve Ukbe b. Âmir'in (ö. 58/678) de bulunduğu sahabeyi çağırıp "Bu yaydığınız hadisler nedir?" diye tepki göstermesi ve ölünceye kadar da bu sahabeyi Medine'de yaşamaya zorlamasına dair rivayet de Hz. Ömer'in rivayete karşı olduğuna dair getirilen deliller arasındadır.²¹⁵ Bennâ, bu rivayetle ilgili olarak "Bu haberler iki hususa işaret etmektedir: Birincisi Resûl ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde sünnetin tedvîni gerçekleşmemiştir. Hadislerin rivayeti de sınırlıydı, yaygın değildi."²¹⁶ demiştir. Ebû Zer ve Ebû'd-Derdâ'nın çok fazla hadis rivayet eden sahabe olmamasını dikkate alan Sibâî ise mezkûr iddianın asılsız olduğunu düşünmektedir.²¹⁷

Sahabenin çok hadis rivayet edilmesine karşı olduğuyula ilgili olarak getirilen deliller arasında Hz. Ömer'in Resûlullah'tan çok hadis rivayet etmeye devam etmesi halinde Ebû Hüreyre'yi Devs'e sürme, Kâ'b b. Mâlik'i (ö. 50/670) de ya hadis rivayetini bırakma ya da el-Kırada'ya sürmekle tehdit etmesi²¹⁸ yer almaktadır. Ebû Reyre'ye göre Hz. Ömer'in vefatından sonra Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadislerin sayısı artmıştır. Bu düşüncesini Ebû Hüreyre'nin "Bu hadisleri Ömer zamanında

²¹² Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 49-51.

²¹³ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/480-482.

²¹⁴ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, 82-83.

²¹⁵ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 240; Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 18-19. Rivayetler için ayrıca bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, c. 1/12; Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Said Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), c. 40/500.

²¹⁶ Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, 230.

²¹⁷ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, 82-83.

²¹⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, c. 10/172, 67/343.

anlatsaydım beni döverdi.”²¹⁹ ve “Ömer ölünceye kadar Resûlullah, şöyle dedi diyemedik.” sözüne dayandırmaktadır.²²⁰

Ebû Reyze bu konudaki iddiasını Hz. Ömer’in Irak’a gönderdiği Karaza b. Kâ’b’tan (ö. 41/661) hadis rivayetini azaltmasını ve Kur’an’ı artırmasını istemesiyle de temellendirir. Hz. Ömer’in bu isteği üzerine Karaza b. Kâ’b kendisinden hadis rivayet etmelerini isteyenlere Hz. Ömer’in yasağını hatırlatmıştır.²²¹ Fakat bu rivayet üzerinden Hz. Ömer’in hadis karşıtı olduğu sonucunu çıkarmak doğru bir değerlendirme olarak görülmemektedir. Zira Hz. Ömer’in İslam beldelerine elçi gönderirken söylediği bu sözler, yeni Müslüman olanların Kur’an dışındaki bir şeyle meşgul olmalarına engel olmayı amaçlamaktadır.²²²

Bennâ, Hz. Osman’ın sahabeden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde duyulmayan bir hadisin zikredilmemesini istemesini,²²³ Zeyd b. Erkam’ın (ö. 68/688) kendisinden hadis rivayet etmesini isteyenlere “Yaşlandık ve unuttuk. Resûlullah’tan hadis rivayet etmek zor bir iştir.”²²⁴ demesini, Saib b. Yezid’in (ö. 91/710) “Talha b. Ubeydullâh (ö. 36/656), Sa’d, Mikdad b. Esved (ö. 33/653) ve Abdurrahmân b. el-Esved’le (ö. 99/717) arkadaşlık yaptım. Hiçbirinden Resûlullah’tan hadis rivayet ettiğini işitmedim. Sadece Talha b. Ubeydullâh, Uhud’dan söz ederdi.”²²⁵ sözünü sahabenin çok fazla hadis rivayet etmediğine delil olarak getirmiştir.²²⁶

Sahabenin çok hadis rivayet etmekten imtina ettiği hususunda delil getirilen rivayetler arasında Abdullah b. Zübeyr’in “Men kezebe” rivayetini dikkate alarak hadis rivayet etmekten çekinmesi²²⁷ ve Sâib b. Yezîd’in Medine’den Mekke’ye beraber yolculuk yaptığı Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın (ö. 55/675) hiç hadis rivayet

²¹⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmi’u beyâni’l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebû’l-Eşbal ez-Züheyrî (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1994), c. 2/1003.

²²⁰ Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 174.

²²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, haz. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2002), c. 1/183 (No. 347).

²²² Abdülhâlik, *Hücciyetü’s-sünne*, 470; Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 19.

²²³ Ebû’l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr Süyûtî, *el-Câmi’u’l-kebîr - Cem’u’l-cevâmi’*, thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. (el-Ezheru’ş-Şerif, 2005), c. 16/766-767.

²²⁴ İbn Mâce, “es-Sünne”, 3 (No. 25).

²²⁵ Buhârî, “Cihâd ve’s-siyer”, 26 (No. 2824).

²²⁶ Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, 229.

²²⁷ Buhârî, “İlim”, 38 (No. 106).

etmemesi,²²⁸ Amr b. Meymûn'un (ö. 74/693) bir yıl arkadaşlık yaptığı Abullah b. Mes'ûd'un hiç hadis rivayet etmemesi²²⁹ de yer almaktadır.²³⁰

Abdülcevâd Yasin de Hz. Ömer'in kalem kırtas olayındaki tutumunu ve "Nebî'nin ağrısı ağırlaştı. Bize Kur'an yeter."²³¹ sözlerini, Kur'an'ın yeterliliği ve İslam'a hakim olan konumunun Hz. Ömer'in hissiyatındaki bir yansıması olarak görmektedir.²³²

Başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere sahabenin ileri gelenlerinin, çok hadis rivayet edilmesine karşı çıktığı yönündeki rivayetler, hadislerle ilgili mutlak bir karşı çıkış olarak değerlendirilmiştir. Yine bazı sahabenin hata yapma endişesiyle çok hadis rivayet etmekten çekinmesi, tüm sahabenin hadis rivayetinden imtina ettiği izlenimi verecek şekilde paylaşılmıştır.²³³

Bu yorum, Hz. Peygamber'in "Burada bulunanlar bulunmayanlara aktarsın." hadisinden hareketle Hz. Peygamber'in sünnetini başkalarına aktarma, gerektiği durumlarda rihlelere çıkma gibi bir gayret içerisinde olan sahabenin ameliyle çelişmektedir. Sahabenin hadis rivayetindeki titizliğine dikkat çeken Behnesâvî de Hz. Peygamber'in "Benden bir söz işitip de başkalarına aktaranın Allah yüzünü ağartsın."²³⁴ sözünden hareketle sahabenin hadisleri ezberlediği ve başkalarına aktardığını söylemiştir.²³⁵

İddia edilenin tam aksine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, karşılaştıkları soru ve sorunlar karşısında diğer sahabeye müracaat etmiş, çözüm bekleyen meselelerle ilgili hadis bilip bilmediklerini sormuşlardır. Örneğin Hz. Ebû Bekir, ninenin mirastan pay alması hususunda hüküm verebilmek için Kur'an-sünnet sıralamasını takip etmiş, kendisi bir hükme ulaşamadığında sahabeden bu konuda bir şey bilip bilmediğini soruşturmuş, Hz. Peygamber'in bu mesele hakkında bir sözü olduğundan emin

²²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdır, 1968), c. 3/144.

²²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, c. 3/156.

²³⁰ Emîr Şekîb Arslan, *Hâzırü'l-âlemi'l-İslâmî*, c. 1/49.

²³¹ Buhârî, "İlim", 39 (No. 114).

²³² Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 241.

²³³ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 19-20.

²³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 7/221 (No. 4157); Tirmizî, "İlim" 7 (No: 2656); Dârimî, "Mukaddime", 24 (No. 234).

²³⁵ Sâlim Ali el-Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ* (Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1989), 64.

olduktan sonra da bununla amel etmiştir.²³⁶ Hz. Ömer'in komşusuyla nöbetleşe hadis dinlemesi, bir sahabînin bir konuda soru sormak için uzak mesafelerden Hz. Peygamber'in yanına gelmesi, Hz. Peygamber'in altın yüzüğü çıkarınca sahabenin de çıkarması, namazda ayakkabısını çıkarınca sahabenin de bunu uygulaması sahabenin hadis ve sünneti önemseyişinin, Hz. Peygamber'e olan bağlılığının delilleri arasında görülmektedir.²³⁷

Abdülganî Abdülhâlik'e²³⁸ (1908-1984) göre çok hadis rivayet etmenin hata yapma ihtimalini artıracak olması sahabenin çok hadis rivayet edilmesine karşı çıkmalarındaki en önemli sebeptir. Zira çok hadis rivayeti sırasında fark edilmeden yapılacak hata, ilgili rivayetin hüccet kabul edilip amel edilmesine yol açacaktır. Bu endişeyle sahabe, rivayeti azaltmış, sadece emin oldukları hadisleri rivayet etmişlerdir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Benden hadis rivayet ederken dikkatli olunuz. Sadece iyi bildiklerinizi rivayet ediniz." hadisi de bu gerçekliğe işaret etmektedir. Çok hadis rivayet edenlerin tüm çabayı hadisleri ezberlemeye sarf edip hadislerdeki gerçek manayı anlamaktan geri kalmaları da çok hadis rivayetine karşı çıkılmasının bir diğer sebebi olarak değerlendirmektedir.²³⁹

Mat'anî'ye göre bazı sahabenin bazı hallerde hadis rivayet edilmesi konusunda geri durduğu bir hakikat olmakla birlikte bu durumun iki temel sebebi vardır. Birincisi, azimet yerine ruhsat içeren hadisin paylaşılmasıdır ki insanların ruhsata alışmalarının önlenmesi amaçlanmıştır. İkincisi ise genel olarak insanları ilgilendirmeyen, üstelik müşkil ve müteşâbih gibi zihinleri karıştıracak konuları içeren hadislerin umuma açık bir şekilde paylaşılmasının önlenmesi amaçlanmıştır. Mükellefleri yakından ilgilendiren ibadet, muâmelât ve ahlak gibi amele dair hadislerin rivayeti yasaklanmamıştır.²⁴⁰ Özellikle kavrayışı zayıf kişilerin bu tür hadisleri anlamakta

²³⁶ Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 28-29.

²³⁷ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/475-476.

²³⁸ Abdülganî Abdülhâlik, Kahire'de dünyaya geldi. Küçük yaşlardan itibaren Ezher'de eğitim alan Abdülhâlik, 1942'de Külliyyetü's-şerîa'da âlimiyye diplomasını alarak mezun oldu. Doktora unvanını kazandığı Hücciyetü's-sünne başlıklı tez savunmasına Mahmud Şeltût da katılmış, Şeltût'un muhalefetine rağmen çalışması komisyonda başarıyla kabul edilmiştir. Aynı fakülteye öğretim üyesi olarak atanan Abdülhâlik, Usûl-ü Fıkh bölüm başkanlığı ve Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'de üye olarak görev yaptı. bk. Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 29; Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 7/98; Abâza - Mâlih, *İtmâmü'l-A'lâm*, 159-160.

²³⁹ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 465-470. Hadis için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 4/415 (No. 2675).

²⁴⁰ Mat'anî, *Ehtâ' ve evhâm*, 17; Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 28.

güçlük yaşaması ve farklı manalara hamletmesi ihtimali, bu tür hadisleri anlamayacak kişilere rivayet edilmesine ve anlamayan kişilerin de rivayet etmesine karşı çıkmıştır. Abdullah b. Mes'ûd'un "Bir topluluğa anlamayacakları bir hadis zikredersen bu onlarda fitneye yol açar." sözü bu gerçekliğe işaret etmektedir.²⁴¹

Mezrûa'ya göre hadis rivayetinin sorumluluk gerektirmesi ve dini gelecek nesillere aktarma kaygısından dolayı kendilerine ulaşan rivayetin sıhhatini tespit etmeye önem vermiştir.²⁴² Mısırlı hadisçilere göre onların duyduğu bu endişe, sünneti ne derece hüccet gördüklerinin delili olarak zikredilebilir. Sahabeden bazısının bir hadis karşısında titiz bir incelemeye girmesinin sünneti reddettiği ve sünneti dinden görmediği şeklinde değerlendirilemeyeceğini ifade eden Mezrûa'ya göre sahabe tam aksine sünneti önemsedikleri için sözün Hz. Peygamber'e aitliğini teyit etmek istemişlerdir.²⁴³

3.1.3.1.3. Dinin Kemale Erdiği İddiası

Sünnetin hücciyetini reddedenlerin getirdiği delillerden birisi de "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim."²⁴⁴ ayetidir. Bu ayet nâzil olduğu zaman, sünnetin henüz tamamlanmamasına vurgu yapan Mansûr'a göre dinin kemali için sünnet gerekli olsaydı bu ayetin daha sonraki bir süreçte nâzil olması gerekirdi. Mansûr, "Rabbinin sözü tamamlanmıştır."²⁴⁵ ayetine atıfta bulunarak "Öyleyse Allah'ın bize olan sözü Kur'an'la tamamlanmıştır." demektedir. Ona göre Allah'ın bize eksik bir kitap indirdiği, hadis ve fıkıh kitaplarının Kur'an'daki noksanlığı tamamladığı söylenemez.²⁴⁶

Mansûr'un bu düşüncesine karşı Mısırlı hadisçiler, sünnetin Hz. Peygamber'in hayatında uygulamalı bir şekilde var olduğunu, Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra sahabenin ilmin (sünnetin) yok olacağı endişesiyle sünneti gelecek nesillere aktardığını ifade etmişlerdir. Buna ilave olarak bu ayette dinin kemale ermesinden muradın sadece Kur'an olmayıp sünnetle birlikte Kur'an'ın olduğu da ifade edilmiştir. Zira Kur'an gibi sünnet de vahiydir. Bunun yanı sıra söz konusu ayeti kerime ile

²⁴¹ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 470. Rivayet için ayrıca bk. İbn Abdülberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî*, c. 2/1003 (No. 1912).

²⁴² Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/480-482.

²⁴³ Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 30.

²⁴⁴ el-Mâide 5/3.

²⁴⁵ el-En'âm 6/115.

²⁴⁶ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 85.

vahyin nüzûlü sona ermemiş, ribâ ayeti gibi teşrîî açıdan önem arz eden ayetler inmeye devam etmiştir. Son ayet olmuş olsaydı dahi, sünnetin kaynaklığına bir halel getirmezdi. Zira sünnet Kur'an'ın beyanı olduğu için beyan olmadan dinin kemale ermesi beklenemez.²⁴⁷

3.1.3.1.4. Kur'an'ın Aksine Sünnetin Korunmadığı İddiası

Modern dönemde Mısır'da sünnetin hüccet olmadığını savunanların sunduğu deliller arasında en sık vurgulananı, sünnetin Kur'an gibi korunmamasıdır. Bu iddiaya göre eğer sünnet dinde delil olsaydı Allah, Kur'an'ı korumayı vadettiği gibi sünneti de korumayı vadederd. Nitekim Mâhir, Allah'ın Kur'an'ı koruyacağını vadettiğini ancak kavli sünneti koruyacağını vadetmediğini belirtmektedir.²⁴⁸ Öte yandan Tâhâ Hüseyin, Müslümanların Kur'an'da mutabık kalmalarına rağmen birçok meselede ihtilafa düşmelerini hadislerin korunmamasına bağlamaktadır.²⁴⁹

Bu iddia karşısında Mısırlı hadisçiler ise Kur'an'da açık bir şekilde sünnetin korunduğunun belirtilmemesinin, sünnetin hücciyeti açısından olumsuz bir durum oluşturmadığını düşünmektedirler. Mısırlı hadisçilere göre “*Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*”²⁵⁰ ayetinde geçen “zıkr” sünneti de kapsamaktadır. Zıkr, sünneti kapsamamış olsa bile Kur'an'ın beyanı olmasından hareketle sünnet, Kur'an'ın korunmasına dahil edilmiştir. Nitekim sünnet, Kur'an'da olduğu gibi alimlerin gösterdikleri gayretlerle korunmuştur. Sünnetin korunması Kur'an'ın korunması gibi bir zorunluluktur. Zira Abdülkerîm'in de ifade ettiği üzere sünnet korunmadığı sürece dinin gerek akîde gerek şariat kısmının bir güvenilirliği kalmayacaktır.²⁵¹

Kur'an'ın korunmasına rağmen sünnetin korunmadığını iddia edenlerin Kur'an'dan getirdikleri en önemli delil, “*Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*”²⁵² ayetidir. Bu konudaki tartışma, ayette geçen “zıkr” lafzına yüklenen anlam etrafında dönmektedir.

²⁴⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/18.

²⁴⁸ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 5, 37, 39.

²⁴⁹ Hüseyin, *Mir'âtü'l-İslâm*, 122.

²⁵⁰ el-Hicr 15/9.

²⁵¹ Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 9, 11.

²⁵² el-Hicr 15/9.

İddia sahiplerinden Tevfik Sıdkî, mezkûr ayet üzerine yaptığı değerlendirmesinde Kur'an'ın korunmuş olmasının karşılığında hadislerin korunmadığını söylemektedir.²⁵³ Ona göre Kur'an gibi sünnet de hüccet olsaydı Allah, sünneti de güvence altına alırdı.²⁵⁴ Sıdkî'nin Kur'an'ın korunmasının aksine hadislerin korunmadığı ve üzerinde şüphe barındırdığı iddiası, kendisinden sonra gelen Bennâ ve Cûda tarafından da benimsenmiştir. Mezkûr ayette geçen “zikr”ın Kur'an'ın yanı sıra sünneti de kapsadığı görüşüne karşı çıkan Cûda, “zikr”ın sadece Kur'an olduğu görüşünü benimsemektedir. Sünneti Kur'an'ın beyanı olarak görmekle birlikte Cûda, “zikr”ın sünneti de içerdiği düşüncesini doğru bulmamaktadır. Zira Cûda'ya göre bu durumda “*Kendilerine açıklaman için sana da zikri (uyarıcı kitabı) indirdik.*”²⁵⁵ ayetinin “Sana zikri ve beyanı indirdik.” şeklinde olması gerekirdi.²⁵⁶

Mustafa Mahmud, hadis ve sîret kitaplarının, Kur'an gibi korunduğu düşüncesini tenkit ederken Allah'ın Kur'an dışında bu kitapların korunmasını üstlenmediğini, Kur'an dışındaki her kitabın, yazarı ne kadar yüce olursa olsun tenkit ve inceleme süzgecinden geçirilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁵⁷ Sünnetin Kur'an gibi korunmadığını savunan Sekkâ'ya göre mezkûr ayette geçen “zikr” ile kastedilen Kur'an'ın yanında sünnet de olsaydı, ayetteki “lehû” zamirinin “lehâ” şeklinde gelmesi gerekirdi.²⁵⁸

Mısır'da hadislerin korunmadığı iddiasının aksine Mısırlı hadisçiler, sünnetin de Kur'an gibi korunduğunu savunmakta, üstelik peygamberlerden hiçbirisinin benzeri bir kazanımının olmadığını düşünmekteler. Üstelik sünnetin Kur'an'ın aksine korunmadığına delil olarak getirilen Hicr sûresi dokuzuncu ayet, Mısırlı hadisçilerin de sünnetin korunmuşluğuna delil olarak sundukları bir ayettir.²⁵⁹

²⁵³ Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün”, c. 9/515.

²⁵⁴ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 389-390.

²⁵⁵ en-Nahl 16/44.

²⁵⁶ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhü'l-cedîd*, 33; Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 23-25, 260.

²⁵⁷ Mahmud, *eş-Şefâ'a*, 22-24.

²⁵⁸ Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, “Mukaddime”, *en-Nübez fî usûli'l-fikh* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriye, 1981), 3-4.

²⁵⁹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/19; Sâlûs, *Kıssatü'l-hücûm 'ale's-sünne*, 37,55.

Tevfik Sıdkî'nin iddiasına *el-Menâr* dergisinde yanıt veren Tâhâ el-Bişrî'ye²⁶⁰ göre ayette geçen “zıkr” lafzına sünnet ve Kur'an'ı da içine alacak şekilde şeriat anlamı verilmelidir.²⁶¹

Abdülhâlik'e göre Allah'ın sünneti korumasından maksad, Kur'an'da olduğu gibi lafzî olarak birebir korumadan ziyade, manasının tahrif ve tebdile uğramadan gelecek nesillere aktarılmasıdır.²⁶² Bunun yanı ayetteki zamirin Hz. Peygamber'e râci olduğunu düşünen alimlerin de bulunduğunu ifade eden Abdülhâlik, Allah'ın peygamberi öldürülmekten korumak gibi geniş bir koruma alanına işaret etmesinden hareketle zamirin sadece Kur'an'a ircâ edilemeyeceğini belirtmektedir.²⁶³

Raûf Şelebî ise ayette geçen “zıkr” ile kastedilenin sadece Kur'an olmadığını, aksi takdirde Allah'ın birçok yerde açık bir şekilde beyan ettiği gibi burada da “sadece Kur'an'ı koruduğunu” belirteceğini düşünmektedir. Zamirin tek olmasına rağmen nasıl olur da Kur'an'ın yanı sıra sünnete de râci olduğu yönündeki eleştirilere ise Kur'an'da bu şekilde gelen ayetlerden örnekler vermektedir.²⁶⁴

Mezkûr iddialar karşısında Abdülhâdî ise “zıkr” lafzının sadece Kur'an anlamına gelmediğini, “zıkr”ın yirmi farklı vechinin bulunduğunu belirtmektedir. Örneğin “*Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*”²⁶⁵ ayetinde geçen “zıkr”ın, risâlet anlamına geldiğini ifade eden Abdülhâdî, “Ayette geçen zıkr, Kur'an ve sünneti kapsayan vahiydir.” değerlendirmesinde bulunmaktadır.²⁶⁶

Tâhâ da bu ayette geçen “zıkr” lafzının sadece Kur'an'ı değil Kur'an'la birlikte sünneti de içine alan “din” anlamına geldiğini belirtmektedir. “Eğer bilmiyorsanız *bilgi sahibi olanlara sorun.*”²⁶⁷ ayetine atıfta bulunan Tâhâ, ayette geçen “bilgi

²⁶⁰ Ezher hocası olup Ezher Şeyhi Selim el-Bişrî'nin oğludur. 1899-1903 ve 1909-1916 yılları arasında Ezher şeyhliği görevinde bulunan Selim el-Bişrî, Efgânî ve Abduh'a karşı olan mücadelesiyle bilinmektedir. Bk. Reşid Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 21/492; Mücâhid, *el-A'lâmü's-şarkıyye fî'l-mietî'r-râbî' aşr el-hicrî*, c. 2/111-112; Ferec Süleyman Fuâd, *el-Kenzü's-semîn li'l-'uzamâ'î'l-Mısriyyîn* (Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, 1917), 106-109; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, c. 1:781; Rasd, *Kenzü'l-cevher fî târihi'l-Ezher*, 157-159.

²⁶¹ Tâhâ el-Bişrî, “Usûlü'l-İslâm”, *Mecelletü'l-Menâr* 9/9 (1906), c. 9/702.

²⁶² Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve'sübahâtî'l-muâsıra*, 24.

²⁶³ Abdülhâlik, *Hücciiyyetü's-sünne*, 390.

²⁶⁴ Şelebî, *es-Sünnetü'l-İslâmiyye*, 48-54.

²⁶⁵ el-Hicr 15/9.

²⁶⁶ Abdülhâdî, *el-Medhal ile's-sünne*, 306.

²⁶⁷ en-Nahl 16/43.

sahiplerinin” dini bilenler olduğunu ifade etmektedir. Tâhâ buradaki “zıkr” ile muradın sünnet de olabileceğini düşünmektedir. Bu durumda “zıkr” yani sünnet, insanlara indirileni yani Kur’an’ı beyan etmek için indirilmiştir. Tâhâ ayrıca “zıkr” ile kastedilenin Kur’an olduğu kabul edilse dahi, bu ayetten Allah’ın sadece Kur’an’ı korumaya aldığı anlaşılamayacağını düşünmektedir.²⁶⁸ Bu görüşü destekleyen Raûf Şelebî de buradaki hasrın/kasrın hakiki değil iddia olduğunu,²⁶⁹ Allah’ın sadece Kur’an’ı korumaya alıp sünneti bu korumaya dahil etmediğinin bir delili bulunmadığını söylemektedir.²⁷⁰

Sıdkî’nin sadece Kur’an’ın güvenilirliğinin ispatı sadedinde ifade ettiği “Nebî’den lafzen ziyade ve noksanlığa gitmeksizin bize gelmiştir.” sözlerini aktaran Bîşrî, “Bu ifadeler, sünneti de kesin güvenilir kabul etmeni gerektirir. Zira sünnet de bize ziyade ve noksansız bir şekilde aktarılmıştır.”²⁷¹ diyerek elimize ulaşan hadislerin tamamını güvenilir kabul etmektedir.

Sünnetin Allah tarafından korunup korunmaması tartışmasında, sünnetin korunduğunu savunanların delillerinden birisi de Kur’an’ın beyanı olduğu için sünnetin de dolaylı bir şekilde korunmuş olmasıdır. Bîşrî’ye göre “zıkr”, iddia edildiği gibi sadece Kur’an’la sınırlandırılrsa bile sünnet yine Allah’ın koruması altında olacaktır. Zira sünnet, Kur’an’daki mücmeli tafsil edip müşkil ayetleri tefsir etmektedir. Bir şeyin icmâlî korunurken tafsîlinin korunmaması düşünülemez. Zira sünnet, İslam’ın uygulanmasını sağlayacak birçok hükmü içermektedir.²⁷² Abdülhâlik, mezkûr ayetteki “zıkr” ile kastedilen sadece Kur’an olsa dahi beyan konusunda oynadığı rolden dolayı Kur’an’ın korunmuşluğunun sünnetten geçtiğini, Allah’ın sünneti koruma altına aldığını vurgulamaktadır.²⁷³

Abdülhâlik’in bu kanaati bugün Mısır’daki hadisçilerin kullandığı deliller arasında da yer almaktadır. Buna örnek olarak Abdülhâdî, Abdülkerîm ve Hâşim’i zikredebiliriz. Sünnetin Kur’an gibi korunduğunu savunan Hâşim, “*Onu zihninde*

²⁶⁸ Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirîn li hücciyeti’s-sünne*, 79-81.

²⁶⁹ Hasrın hakiki ve iddia oluşuyla ilgili ayrıca bk. Hüseyin Arslan, “Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci”, *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2020), 16-40.

²⁷⁰ Şelebî, *es-Sünnetü’l-İslâmiyye*, 52-54.

²⁷¹ Bîşrî, “Usûlü’l-İslâm”, c. 9/703-704.

²⁷² Bîşrî, “Usûlü’l-İslâm”, c. 9/702.

²⁷³ Abdülhâlik, *Hücciyetü’s-sünne*, 390.

toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir."²⁷⁴ ayetine işaret ederek "Kur'an'ın korunması, insanlar tarafından anlaşılıp kıyamete kadar amel edilebilmesi için beyanın da korunmasını güvence altına almaktadır."²⁷⁵ demektedir. ²⁷⁶ Abdülhâdî ise "Kur'an'ın kendisi, kitabı beyan etmesi için Allah'ın Resûlullah'ı vekil kıldığını açıklamıştır. Kur'an'ın korunması, beyanının da korunmasını kapsar." demiştir.²⁷⁷

Allah'ın Kur'an gibi sünneti de koruduğunu savunan Mısırlı hadisçilere göre bu koruma işlemi, Kur'an'ın korunmasında olduğu gibi insan eliyle gerçekleşmiştir. Allah, Kur'an'ı bizlere güvenilir insanlar kanalıyla ulaştırdığı gibi sünneti de yine güvenilir insanlar yoluyla ulaştırmıştır.

Bişrî, detayda farklı sıhhat derecelerinin olduğunu kabul etmekle birlikte sünnetin genel olarak Kur'an gibi sağlam bir şekilde bize geldiğini, zira sünnetin de Kur'an'ın bize ulaştığı tevâtür yoluyla ulaştığını ifade etmektedir.²⁷⁸

Abdülhâlik'e göre Allah, güvenilir hafızlar eliyle Kur'an'ın seleften halefe aktarılacak şekilde korunmasını sağladığı gibi hadisler için de güvenilir kişiler eliyle sünnetin korunmasını sağlamıştır.²⁷⁹ Abdülhâdî, sünnetin korunmuşluğunun, muhaddisler eliyle gerçekleştiğini belirtirken²⁸⁰ Hâşim de bu konudaki görüşlerini "Bu nedenle Allah, sünneti intihal, tahrif ve te'vîlden koruyacak, sakîmi sahihinden ayıracak, sudûrlarında saklayacak güvenilir insanlar çıkardı"²⁸¹ ifadeleriyle dile getirmektedir.

Mehdî'ye göre Allah'ın desteklediği dâhi diyebileceğimiz hadisçilerin belirlediği kaidelerle makbul ve merdud hadisler birbirinden ayrıştırılabilmektedir.²⁸² Mezrûa da Allah'ın sünneti korumak için alimler hazırladığını düşünmektedir. Mezrûa, Allah'ın sünneti korumaması iddiasından maksat, lafzen korumaması ise bunun kabul edilebilir olduğunu zira ulemânın hadislerin rivayeti için lafzen

²⁷⁴ el-Kıyâmet 75/17.

²⁷⁵ Hâşim, *Difâ' ani'l-hadîsi'n-nebeviyye*, 97.

²⁷⁶ Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 9, 11.

²⁷⁷ Abdülhâdî, *el-Medhal ile's-sünne*, 306.

²⁷⁸ Bişrî, "Usûlü'l-İslâm", c. 9/702.

²⁷⁹ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 391-392.

²⁸⁰ Abdülhâdî, *el-Medhal ile's-sünne*, 306.

²⁸¹ Hâşim, *Difâ' ani'l-hadîsi'n-nebeviyye*, 97.

²⁸² Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve'sübahâti'l-muâsıra*, 25.

aktarımını şart koşmadığını, anlamı değıştirmediği sürece manen rivayete izin verdiklerini kaydetmiştir.²⁸³

Kur'an'ın beyanı olduğu için sünnetin de Allah'ın koruması altında olduğunu ifade eden Kardâvî, bu korumanın alimler eliyle gerçekleştiği görüşüne katılmaktadır.²⁸⁴

Bunlara ilave olarak Mısırlı hadisçiler, bazı ayetlerden sünnetin korunduğunun anlaşılabileceğini ifade etmektedirler. Abdülhâlik'in hadislerin korunmuşluğuna delil olarak *“İsterler ki Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürüversinler; ama inkarcılar hoşlanmasalar da Allah nurunu muhakkak tamamlamayı istiyor.”*²⁸⁵ ayetini getirmektedir. Ona göre ayette geçen nur lafzından murad, metlöv ya da gayr-i metlöv olarak peygambere indirilen dindir.²⁸⁶

Mezrûa'ya göre sünnetin korunmuş olduğunun delillerinden birisi de *“Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, Elbette onu kısıkvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık.”*²⁸⁷ ayetidir. Mezrûa, Allah'ın Nebî'nin (s.a) dine vahiy dışında hiçbir şey karıştırmadığını, Resûlullah'tan (s.a) gelen her söz ve eylemin vahiy olduğu güvencesini verdiğini düşünmektedir. Ona göre Allah, Resûlullah'ı (s.a) helak etmediğine göre Allah'ın dinine bir şey katmamıştır.²⁸⁸

Görüldüğu üzere Kur'an'ın aksine sünnetin korunmadığı için hüccet olmayacağını savunan Mısırlı bazı yazar ve düşünörlere karşı Mısırlı hadisçiler, sünnetin Kur'an gibi korunduğunu düşünmektedirler. Korumanın güvenilir muhaddisler eliyle gerçekleştirildiğini belirten Mısırlı hadisçiler, Kur'an korunuyorken beyanı olan sünnetin korunmamasını makul bulmamaktadır.

3.1.3.1.5. Kur'an'da Her şeyin Açıklandığı İddiası

Sünnetin dinde hüccet olmadığına dair Kur'an'dan getirilen deliller arasında Kur'an'da her şeyin açıklandığını vurgulayan ayetler de yer almaktadır. Bu düşünceye

²⁸³ Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/493-496.

²⁸⁴ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 1/92.

²⁸⁵ et-Tevbe 9/32.

²⁸⁶ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 389-390.

²⁸⁷ el-Hâkka 69/44-47.

²⁸⁸ Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/414-415.

göre dinle ilgili her şey, mükelleflerin bilmesi gereken tüm hükümler, başka bir izaha muhtaç bırakmayacak derecede net bir şekilde açıklanmıştır.²⁸⁹

Bu düşünceyi savunanların başında gelen Tevfik Sıdkî, Müslümanlar arasında yaygın bir kanaat olan “Dinin tamamı için Kur’an yeterli değildir.” anlayışına “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”²⁹⁰ ayetini delil göstererek itiraz etmektedir.²⁹¹ Ebû Reyye ve Muhammed Necîb de Kur’an’da her şeyin açıklandığını belirten ayetleri referans göstererek bu düşünceyi takip etmişlerdir.²⁹²

Reşâd Halîfe’ye göre ise Kur’an eksiksiz, mükemmel ve tamamen detaylı bir şekilde olduğunu kabul etmeyen hadis ve sünnet takipçileri, “Kur’an’dan başka bir şeyi onaylayıp desteklemeyin.” emrine açık bir şekilde muhalefet etmektedirler. Kur’an’ın kendisini eksiksiz, detaylı ve tamam olarak nitelemesine rağmen hadisçilerin Allah’ı bilinçaltında hatalı gösterme çabası içerisinde olduklarını iddia etmektedir.²⁹³ Ahmed Subhî Mansûr’a göre de Kur’an, bizzat kendisi apaçık bir kitap olup bir miktar okuma, tilâvet, tefekkür ve tedebbür dışında tebyîne ihtiyaç duymamaktadır. “Onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz.”²⁹⁴ ayetine işaret ederek Kur’an’ı tebyîn etmenin esasında gizlememek, yani tilâvet etmek olduğunu söylemektedir. Zira apaçık olan bir şeyin açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Açıklama denilen şey fazlalık ve laf kalabalığından ibarettir.²⁹⁵

Kur’an’da her şeyin açıklandığı iddiasının en büyük zaafı, namaz, zekat ve hac gibi ibadetlerin nasıl eda edileceğine dair detaylı bir bilginin Kur’an’da olmamasıdır. Nitekim karşı itirazlar da bu noktadan gelmektedir. Tevfik Sıdkî, Reşâd Halîfe ve Ahmed Subhî Mansûr, bu zaaf noktası üzerinde durarak açıklamalar yapmışlardır.

Sıdkî’ye göre İslam, her vakitte en az iki rekat namazın kılınmasını Müslümanlardan istemekle birlikte rekat sayısına üst sınır koymamıştır. Sıdkî, korku namazından hareketle en az iki rekat olan namazı, tefrite kaçmadıkça artırılabilirliğini söylemektedir. Sıdkî, tebliğin ilk dönemlerinde iki rekat olan namazın daha sonra Hz.

²⁸⁹ Abdülhâlik, *Hücciyetü’s-sünne*, 383; Abdürrezzâk Affî, *Şübühât havle’s-sünne*, ts., 9; Sâlûs, *Kıssatü’l-hücûm ‘ale’s-sünne*, 35; Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirîn li hücciyeti’s-sünne*, 73.

²⁹⁰ el-En’âm 6/38.

²⁹¹ Sıdkî, “el-İslâm huve’l-Kur’ân vahdehu ârâun ve efkârün”, c. 9/516.

²⁹² Ebû Reyye, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 377.

²⁹³ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 30, 61.

²⁹⁴ Âl-i İmrân 3/187.

²⁹⁵ Mansûr, *el-Kur’ânı ve kefâ*, 13,23.

Peygamber tarafından artırıldığını savunmaktadır.²⁹⁶ Tâhâ'ya göre namazın vakitleri ve nasıl kılınacağına dair bilgilerin Kur'an'da olmayışı, sünnetin hücciyeti için yeterli bir delil olup, korku namazından namazların kaç rekat olacağına dair bilginin çıkarılması doğru değildir. Zira ayette müminlerin tek rekat namaz kıldığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Müminler, imamla birlikte bir rekat namaz kıldıktan sonra silahlarıyla birlikte geri çekilmişler ama teyakkuzda olmaları istenmemektedir. İkinci grup imamla namaz kılarken birinci grubun aksine teyakkuzda olmaları talep edilmektedir. Çünkü ikinci grup imamla namaz kılarken birinci grup namazı henüz tamamlamamıştır. Birinci grup, namazına devam etmektedir.²⁹⁷

“Kur'an eksiksiz ise Hz. Peygamber, namaz ibadetini nasıl öğrendi?” şeklindeki soruya Reşâd Halîfe, Hz. İbrahim'e işaret ederek yanıt vermektedir. Reşâd Halîfe'ye göre namaz, oruç ve zekat gibi pratikler, Hz. İbrahim'den itibaren var olan amellerdir. Bütün bu ibadetlerin uygulanması, Hz. Peygamber'den önce de vardı. Hz. Peygamber, Hz. İbrahim'in dininin bir takipçisidir. “Namaz kılın.” emri, Hz. Peygamber, tebliğe başladıktan birkaç hafta sonra gelmiştir. Namazın o günkü toplumda bilinmemesi halinde, bu emrin gelmesinin bir anlamı bulunmamaktadır. Oruç ibadeti de Hz. İbrahim döneminde uygulanmakla birlikte Hz. Peygamber döneminde yapılan birtakım değişikliklerle devam ettirilmiştir.²⁹⁸

Mansûr'a göre ise Kur'an'da namazın rekatları ve nasıl kılınacağına dair detaylı bir şekilde açıklanmamasının nedeni, Allah'ın müminlerin bu konuda sorunla karşılaşmayacağını bilmesidir. Gerek Kur'an'ın indiği dönemdeki insanlar gerekse gelecekteki insanlar için böyle bir sorun söz konusu olsaydı, namazla ilgili gerekli açıklamalar Kur'an'da yer alırdı.²⁹⁹ “Kur'an dışında Resûl'e bir şeyin nispet edilmesi, Resûl'ün emanetine saldırıdır.” diyen Muhammed Necîb de Kur'an-ı Kerim'de namazla ilgili detaylı bilgilerin bulunduğunu savunmaktadır.³⁰⁰

Cûda, sünnet olmadan Kur'an'la amel edilemeyeceğini savunanların sunduğu deliller arasında yer alan namaz konusunu büyük bir safsata ve yalan olarak

²⁹⁶ Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün”, c. 9/518-519.

²⁹⁷ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 32-33.

²⁹⁸ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 61-75.

²⁹⁹ Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ*, 13-14, 25-26.

³⁰⁰ Muhammed Necîb, *es-Salât* (Nedvetü Ensârü'l-Kur'an, ts.), 271-727; akt. Şirbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fi dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 362.

değerlendirmektedir. Ona göre namaz için hadislere başvurmak çirkin bir yönelmedir. Zira namaz, hadislere bakarak değil nesilden nesile tevâtür yoluyla öğrenilen bir ibadettir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Müslümanlar namazla ilişkilerini kesmemiştir. Hadislerin yazıldığı hicrî 3. asra kadar da bu durum aynı şekilde devam etmiştir.³⁰¹ Salih Ebû Bekir de recm konusunu işlerken benzer bir yaklaşım sergilemiş, Kur'an'ın her şeyi açıkladığını ifade eden ayetleri, recmin İslam'da olmadığına delil olarak kullanmıştır. Ona göre eğer İslam'da recm olsaydı Kur'an'da söz edilirdi.³⁰²

Sünnetin hücciyetini kabul etmeyenlerin getirdiği bu delil karşısında Mısır'daki hadisçilerin soruna özel bir ilgi gösterdikleri, şüpheleri ortadan kaldırmaya yönelik yanıtlar vermeye çalıştıkları görülmektedir.

Abdülhâlik, sünneti red düşüncesinin önemli açmazlarından birisinin, Kur'an'ın din ve dünya işlerine dair her şeyi açıklamadığı halde, her şeyin açıklandığını düşünmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu durum, Allah'ın kendi haberine muhalefet ettiği yorumunun yapılmasına yol açmaktadır.³⁰³ Nitekim Tâhâ da her şeyin açıklandığını beyan eden ayetlerin Kur'âniyyûn düşüncesine göre anlaşıldığında, bu ayetlerin "*İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamam için sana da uyarıcı kitabı indirdik.*"³⁰⁴ ayeti başta olmak üzere Kur'an'ın tebyîne muhtaç olduğunu belirten ayetlerin tümüyle çelişecektir.³⁰⁵

Mısırlı hadisçilere göre Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de namazın kılınmasını emretmiş, ama rekât sayıları, kılınacak vakitler ve nasıl kılınacağını detaylıca açıklamamıştır. Allah Teâlâ, müminlerden zekat vermesini istemiş ama bunun detaylarını da açıklamamıştır. İbadetlere dair bu detay hükümlerin Kur'an'da yer almayışı, Kur'an'ın her şeyi açıklamadığı, sünnetin beyan işlevi gördüğünün işareti olarak değerlendirilmektedir.³⁰⁶

Mezrûa'ya göre Kur'an, dinin asıllarını açıklamakla birlikte detay meselelerin açıklanmasını sünnete bırakmıştır. Günde kılınacak namaz sayısı, namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş süreleri, rekât ve secde sayıları ile namazda okunacakların bilgisinin

³⁰¹ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 17.

³⁰² Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 313.

³⁰³ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 385.

³⁰⁴ en-Nahl 16/44.

³⁰⁵ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 75.

³⁰⁶ Affî, *Şübühât havle's-sünne*, 10; Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 7.

Kur'an'da bulunmaması, Kur'an'ın her şeyi açıklamadığına delil olarak gösterilmektedir.³⁰⁷

Mehdî'ye göre Kur'an'da her şeyin açıklandığı ve dolayısıyla başka bir kaynağa ihtiyaç duyulmadığı iddiası, hak ama muradın bâtil olduğu bir sözdür.³⁰⁸ Mezrûa ise Kur'an'ın tamamı değil birkaç ayetinden hareketle ortaya atılmış olan bu iddianın, sünnetle ilgili işlenen hatalardan birisi olduğunu düşünmektedir.³⁰⁹

Şîrbînî'ye göre de “*Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*”³¹⁰ ayeti gereği de Kur'an'da her şeyin açıklanmış olması gerekmektedir. Oysa burada kastedilenin her şeyin açıklaması olmadığı açıktır.³¹¹ Nitekim mezkûr şüpheye yanıt verirken kadim dönemde olduğu gibi modern dönemde de bu ayetler üzerine farklı te'viller yapılmıştır. Şîrbînî'ye göre bu te'villerden birisi “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”³¹² ayeti siyak ve sibakıyla birlikte değerlendirildiğinde “kitap” lafzıyla kastedilenin levh-i mahfûz olduğu anlaşılmaktadır.³¹³ Şîrbînî'ye göre Kur'an'da kullanılan kitap kavramı, genel olarak Kur'an anlamına gelse de bazı yerlerde ecel ve farz gibi farklı anlamlara gelebilmektedir. Kur'an'daki bu ve bu minvaldeki ayetler dikkate alındığında dine dair genel hususların açıklanması olarak yorumlanabilir.³¹⁴

Bu ayetteki “kitap” ile kastedilenin sadece Kur'an olamayacağının delilleri arasında, En'âm sûresinin büyük bir kısmının Mekkî olması yer almaktadır. Kur'an tam olarak nâzil olmadığı için Mekke döneminde nâzil olan bir ayette geçen “kitap” kelimesinden kastedilen, Kur'an olamaz. Abdürrezzâk Afîfi'ye³¹⁵ (1905-1994) göre ayetteki her şeyi açıklamadan maksad, Müslümanlar Mekke'deyken nâzil olan şer'î hükümler de olabilir. Buna göre sünnet, Mekke'deyken Müslümanların ihtiyacı olan hususlara açıklık getirmiştir.³¹⁶

³⁰⁷ Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/457.

³⁰⁸ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve şübahâtî'l-muâsıra*, 25.

³⁰⁹ Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/459.

³¹⁰ el-En'âm 6/59.

³¹¹ Şîrbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, 192-196.

³¹² el-En'âm 6/38.

³¹³ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 383-385; Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/460; Afîfi, *Şübühât havle's-sünne*, 9-10; Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 38.

³¹⁴ Şîrbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, 192-196.

³¹⁵ Menûfiye'de dünyaya gelen Abdürrazzâk Afîfi, selefi düşünceye mensup Ensarü's-Sünne el-Muhammediyye cemaatinin liderlerindendir. Mısır ve Suudi Arabistan'da uzun yıllar dersler vermiştir.

³¹⁶ Afîfi, *Şübühât havle's-sünne*, 11-14.

Mısırlı hadisçilere göre ayetteki kitap, levh-i mahfûz değil de bizzat Kur'an-ı Kerim olduğu kabul edildiğinde “her şeyi açıklamanın” ya açık bir nas ya da sünnetin beyanıyla gerçekleşmesi gibi bir te'vîle ihtiyaç duyulmaktadır. Ayetle ilgili yanlış anlaşılma ancak bu şekilde ortadan kalkabilir.³¹⁷ Mısırlı hadisçilere göre “*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber.*”³¹⁸ ayetinden murad dinle ilgili küllî kaidelerin mücmel olarak açıklanmasıdır.³¹⁹ Bunların detaylı açıklaması, “*İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için.*”³²⁰ ayetinde de geçtiği üzere sünnete bırakılmıştır.³²¹

3.1.3.1.6. Kur'an'ın Apaçık Bir Kitap Olduğu İddiası

Sünnetin hücciyetini reddedenlerin başvurduğu bir diğer delil ise apaçık bir kitap olan Kur'an'ın sünnet ya da başka bir kaynağın açıklamasına ihtiyaç duymamasıdır. Sıdkî, “*Bilmek isteyenler için ayetleri apaçık hale getirilmiş Arapça okunan bir kitaptır.*”³²² ayetini delil göstererek Kur'an ayetlerinin apaçık olduğunu, Kur'an'ın beyanı için ciltler dolusu sünnet kitaplarına ihtiyacın olmadığını savunmaktadır. Arapların Kur'an'ı rahatlıkla anlayabileceğini belirten Sıdkî'ye göre Arap olmayanlar ise Arapçayı öğrenmeleri halinde Kur'an'ı anlayabilirler.³²³

Tâhâ ise Sıdkî'nin bu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Çünkü Arapçayı iyi bilenlerin dahi Hz. Peygamber'in hadisleri olmaksızın Kur'an'daki “salât” lafzını Allah'ın muradına uygun bir şekilde anlayamayacaklarını söylemektedir.³²⁴

3.1.3.1.7. Kur'an'ın Müslümanlara Yeterli Olduğu İddiası

“*Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?*”³²⁵ ayeti de sünnetin hücciyetini reddedenler tarafından Kur'an'dan getirdikleri bir diğer delildir. Bu ayet üzerine yapılan değerlendirmelerde Kur'an'da Müslümanlar için gerekli olan her şeyin açıklandığı, dolayısıyla sünnete gerek duyulmadığı iddia

³¹⁷ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 385; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/18; Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/461; Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve şübahâti'l-muâsıra*, 25-26.

³¹⁸ en-Nahl 16/89.

³¹⁹ Afff, *Şübühât havle's-sünne*, 11; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 75.

³²⁰ en-Nahl 16/44.

³²¹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/18; Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/457; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 75.

³²² Fussilet 41/3.

³²³ Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu redd li'r-red”, c. 9/906-907.

³²⁴ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 77.

³²⁵ el-Ankebût 29/51.

edilmektedir. Mansûr'a göre geçmiş kavimler, Allah'ın gönderdiği kitaba ilave olarak ikinci bir kitap ihdas edip kutsallık kazandırarak Allah'ın dinini tahrif etmişlerdir. Geçmiş kavimlerde yaşanan bu durumun bir benzeri hadis kitaplarıyla İslam toplumunda da tekrarlanmıştır.³²⁶

Mısırlı hadisçilere göre ise bu hatalı bir çıkarımdır. Zira ayet Hz. Peygamber'den mucize bekleyen müşriklere hitaben inmiş olup aslında Kur'an'ın Hz. Peygamber'in risâletini tasdik için yeterli olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an'ın Müslümanlar için yeterli olup olmaması sadece mezkûr ayetten çıkarılabilecek bir sonuç değildir. Mısırlı hadisçiler, yukarıda da izah edildiği üzere Kur'an-ı Kerim'in detaylıca açıklamadığı hac, namaz ve oruç gibi ibadetlerin nasıl ve ne zaman yapılacağı gibi detay konuların sünnete bırakıldığını düşünmektedir. Özellikle bu delil, sünnetin İslam'ın ikinci kaynağı olması için yeterli bir delil olarak görülmektedir.³²⁷

3.1.3.1.8. Hz. Peygamber'in Sadece Kur'an'a Bağlı Kalınmasını İsteddiği İddiası

Hz. Peygamber, kendisinden sonra ümmetin sapmaması için, Kur'an ve sünnete sarılmalarını, Kur'an ve sünnetin belirlediği çerçeve doğrultusunda hareket etmelerini emretmiştir.³²⁸ Fakat bu hadisin bazı tariklerinde Hz. Peygamber'in sünneti zikretmeksizin Müslümanlardan sadece Kur'an'a bağlı kalmalarını emrettiği belirtilmiştir.³²⁹ Bennâ ve Mansûr, Hz. Peygamber'in kendi sözlerinden ziyade Kur'an-ı Kerim'e yönlendirdiğini delillendirmek için hadisin bu tarikini referans almışlardır.³³⁰ Şirbînî'ye göre Bennâ ve Mansûr, İbn Hacer'in ilgili hadisin şerhindeki ifadelerini eksik aktararak onun da sadece Kur'an'a tâbi olunması ve Kur'an'ın emirlerinin yerine getirilmesi düşüncesinde olduğu izlenimi vermek istemişlerdir.³³¹

Oysa İbn Hacer, ilgili hadisin şerhinde Hz. Peygamber'in sadece Kur'an'ı zikretmesini şöyle açıklamaktadır: “Muhtemeldir ki en büyük ve en önemli olması nedeniyle vasiyeti Allah'ın kitabıyla sınırlandırdı. Çünkü Kur'an'da ya nas ya da

³²⁶ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 103.

³²⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 1(1)/17-18.

³²⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik İmam Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1985), “Kader”, 3 (2/869).

³²⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrahim el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tac, 1989), c. 6/133 (No. 30077).

³³⁰ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fikhî'l-cedîd*, 246; Mansûr, *Haddü'r-Ridde*, 126.

³³¹ İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtî a'dâi'l-İslâm münâkaşatuha ve'r-redaleyha* (Kahire: Alimu's-Sekâfe, 2019), 1/201-202.

istinbât yoluyla her şeyin açıklaması vardır. İnsanlar, “*Peygamber size ne vermişse onu alın.*”³³² ayetinden hareketle Kur’an’a tâbi oldukları zaman Nebî’nin (s.a) emrettiği her şeyi yerine getireceklerdir.”³³³

Hız. Peygamber’in Veda hutbesinde sahabeye tavsiyelerde bulunurken, sünnete bağlı kalmalarını istemesi, sünnete bağlılığın zorunlu olduğunun işareti olarak görülmektedir.³³⁴

3.1.3.2. Hücciyeti Savunanların Delilleri

Sünnetin dinde hüccet olmadığını kabul eden yaklaşım karşısında modern dönemde Mısır’da hadisçiler, Kur’an, hadis ve sahabe uygulamalarından getirdikleri delillerde sünnetin dinde hüccet olduğunu savunmaktadırlar. Bu bölümde Mısırlı hadisçilerin sunduğu deliller ve bu delillerin tutarsızlığını savunanların görüşleri mukayeseli olarak incelenecektir.

3.1.3.2.1. Sünnetin Kur’an’ın Beyanı Olması

Sünnetin dinde delil olduğu düşüncesini savunanların Kur’an’dan getirdikleri delillerin başında sünnetin Kur’an’ın beyanı olarak görülmesi yer almaktadır. Mısırlı hadisçiler, sünnetin Kur’an’ın beyanı olduğunu “*İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana da uyarıcı kitabı indirdik.*”³³⁵ ayetiyle temellendirmektedirler. Bu ayet İslam’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan sünnet karşısı söylemleri etkisiz hale getirmek için de delil olarak sunulmuştur.³³⁶ Tâhâ’ya göre bu ayette geçen “zıkr” lafzıyla kastedilen, Kur’an’ı açıklayan sünnettir.³³⁷

Kur’âniyyûn’dan Mansûr ise bu ayetin, beyan olarak sünnetin hücciyetine kaynak teşkil etmeyeceğini düşünmektedir. Zira ayetteki “en-Nas” lafzıyla Ehl-i kitap kastedilirken, tahriften sonra Kur’an’ın Ehl-i kitap için hakkı ortaya çıkaran beyan işlevi gördüğünü savunmaktadır.³³⁸ Tâhâ ise bu ayetteki beyan lafzının cins olarak

³³² el-Haşr 59/7.

³³³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. 5/361.

³³⁴ İsmail, “Hücciyetu haberi’l-âhâd fi’l-akide”, 556; Sâlûs, *Kıssatü’l-hücum ‘ale’s-sünne*, 11.

³³⁵ en-Nahl 16/44.

³³⁶ Mutarrif b. Abdullah (ö. 95/713), “Bize hadis değil Kur’an’dan bahset” diyen birisine “Biz, bununla Kur’an’ın alternatifini değil Kur’an’ı bizden daha iyi anlayan birisinin sözlerinden bahsediyoruz” şeklinde yanıt vermiştir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi’s-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Darü’l-Yüsr, ts.), c. 1/178.

³³⁷ Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirin li hücciyeti’s-sünne*, 43.

³³⁸ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 30-31.

gelmesini dikkate alarak Kur'an'ın her türlü beyanı kapsadığını düşünmektedir.³³⁹ Cûda'ya göre beyan, sünnetin varlığına işaret etmekle birlikte Kur'an'dan bağımsız bir teşrîi kaynağı, ayrı bir asıl olamaz. Hz. Peygamber'in görevi Kur'an'dan ayrı bir hüküm kaynağı koymak değil Kur'an'ı şerhetmektir.³⁴⁰

Sünnetin Kur'an'ı beyan ettiğini savunan Ebû Şehbe'ye göre şayet sünnet, Kuran'ı beyan etmemiş olsaydı Kur'an'ın anlaşılması zorlaşırdı. Ebû Şehbe'nin buradaki delilleri, Hassân b. Atıyye'nin (ö. 130/748) "Vahiy Resûlullah'a inirdi. Cibrîl, vahyi tefsir eden sünneti de getirirdi." sözü ile İmrân b. Husayn'ın (ö. 52/672) bir adamın Kur'an'da aslı olmayan meseleler üzerine sorduğu soruya yanıt olarak söylediği "Allah'ın kitabı bunları mübhem bırakmıştır, sünnet de açıklamıştır." sözleridir.³⁴¹

Hallâf da Allah'ın Kur'an'da nasıl ve ne kadar yapılacağına dair detaylı bir açıklama yapmadığı mücmel farzları insanlara bıraktığını, Hz. Peygamber'in de "Namazı kılın, zekatı verin."³⁴², "Üzerinize oruç yazıldı"³⁴³ ve "Kabeyi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."³⁴⁴ gibi Kur'ânî emirleri, kendisine verilen tebyîn görevinden hareketle açıkladığını düşünmektedir. Bu yönüyle sünnet, hüccettir. Eğer bu açıklayıcı sünnetler Müslümanlara delil olmasaydı, Kur'an'ın farz ve hükümlerini uygulamak mümkün olmazdı.³⁴⁵

Abdülhalîm Mahmud (1910-1978) Kur'an'ın mücmel bıraktığı namaz, oruç ve zekat gibi farzların sünnetle beyan edildiğini düşünmektedir. Cündî'ye göre Kur'an'ın ikrar ettiği sünnetin bu rolü olmasaydı, Kur'an'daki bu emirler anlaşılmaz ve mücmel olarak kalmaya devam ederdi.³⁴⁶ Mezrûa, beyanı vahiyle hiç alakası olmayan birisine

³³⁹ Tâhâ, *Reddû şübehi 'l-münkirîn li hücciyeti 's-sünne*, 42.

³⁴⁰ Cûda, *Tebîrû 'l-ümme*, 12-13, 93.

³⁴¹ Ebû Şehbe, *Difâ'ani 's-sünne*, 12-13. Hadisler için ayrıca bk. Dârimî, "İlim", 34 (No. 629); İbn Abdülberr, *Câmi' u beyâni 'l-ilm ve fazlihî*, c. 2/1192 (No. 2348).

³⁴² el-Bakara 2/110.

³⁴³ el-Bakara 2/183.

³⁴⁴ Âl-i İmrân 3/97.

³⁴⁵ Hallâf, *İlmü usulî 'l-fikh*, 38-39.

³⁴⁶ Cündî, *es-Sünnetü 'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâtî 'l-müsteşrikîn*, 23.

bırakılmasındansa vahyin geldiği aynı kaynaktan yapılmasını anlaşılması açısından daha doğru bulmaktadır.³⁴⁷

Kur'an ayetleri içerisinde mutlak, âm ve mücmel olanların bulunduğunu belirten Ahmed Emîn, bunların hadislerle takyid, tafsil ve tahsis edildiğini söylemiştir. Ahmed Emîn de namaz emrinin Kur'an'da olmasına rağmen detaylarının, nasıl ve kaç rekât olacağı, zekatın miktarı ve zekat gerektiren ürünlerin bilgisinin hadislerle elde edileceğini ifade etmektedir. Emîn, Kur'an'da hamrın yasak³⁴⁸ olduğunun bildirildiğini ancak maksadın ve yasak miktarının ne olduğunu Hz. Peygamber'in açıkladığını söylemektedir. Emîn "Kur'an, bunların söz ve fiille açıklanmasını Resûl'e bırakmıştır." demektedir.³⁴⁹

3.1.3.2.2. Hz. Peygamber'e Rücû Edilmesinin Zorunluluğu

Sünnetin dinde delil oluşuna dair sunulan delillerden birisi de "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün."³⁵⁰ ayetidir. Bu ayete göre Müslümanlar, bir meselede ihtilafa düştükleri zaman Allah'a ve Hz. Peygamber'e götürmeleri bir zorunluluk olup Allah ve Hz. Peygamber bir şeyde hüküm verdiği meselelerde tercih imkanı kalmamaktadır.³⁵¹

Ebû Şehbe, Meymûn b. Mihrân'ın (ö. 117/735) Nisâ sûresi 59. ayetiyle ilgili değerlendirmesine³⁵² atıfta bulunarak bir davayı Allah'a götürmekle Kur'an'a başvurmanın, Resûlullah'a (s.a) götürmekle ise hayattayken bizzat ona, vefat ettiği zaman ise sünnetine başvurmanın kastedildiğini ifade etmektedir.³⁵³ Ebû Şehbe'nin bu yaklaşımı, Ezher'de kendisinden sonra gelen hadisçilerin de temel yaklaşımı olmuştur.³⁵⁴

³⁴⁷ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/403 Ayrıca bk. Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn beyne'l-edilleti's-şer'îyye ve şübühâtü'l-münkirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 25-29; Şelebî, *es-Sünnetü'l-İslâmiyye*, 48-54.

³⁴⁸ el-Mâide 5/90.

³⁴⁹ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 208, 232.

³⁵⁰ en-Nisâ 4/59.

³⁵¹ Hallâf, *İlmu usuli'l-fikh*, 37; Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 9; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 35-39.

³⁵² İbn Abdülberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî*, c. 1/766 (No. 1414).

³⁵³ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 14.

³⁵⁴ İsmail, "Hücciyetu haberi'l-âhâd fi'l-'akîde", 556.

Kur’âniyyûn’dan Mansûr’a göre ise ayetteki Resûlullah’a rücû ettirme ifadesi de Kur’an’a dönmektedir. Ayette geçen Allah’a döndürmeden kasıt Kur’an iken Resûlullah’a döndürmeden kasıt yine Kur’an’dan başka bir şey değildir. Resûlullah, kitabı konuşan, insanlara aktaran kişidir. Eğer ikisi birbirinden ayrı şeyler olsaydı Nûr sûresi 51. ayetteki “يُحْكَمْ” lafzı “يُحْكَمَا” şeklinde gelmesi gerekirdi.³⁵⁵

3.1.3.2.3. Hz. Peygamber’in Hükümüne Karşı Çıkmanın Nehyedilmesi

Sünnetin hücciyetini savunanların Kur’an’dan getirdikleri bir diğer delil ise *“Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça îmân etmiş olmazlar.”*³⁵⁶ ayetidir.

Sünnetin hücciyetine inananlara göre bu ayet, Resûlullah’ın (s.a) sünnetine rıza gösterip uymayı bir iman, karşı çıkmayı ise nifak ve küfür alameti olarak göstermektedir. Nebî’nin (s.a) hükmüyle amel etmeyenlerin imanı yok sayılmaktadır.³⁵⁷ Abdülvehhâb Hallâf, Hz. Peygamber’in verdiği hükmü gönülden kabul etmeyen kişilerin iman etmemiş olduklarını bildiren ayetin, sünnetin hücciyetini teyit ettiğini söylemiştir.³⁵⁸ Ebû Şehbe de Resûlullah’ın Kur’an ya da sünnetle verdiği hükümlerin sadece zahiren değil gönülden de kabul edilmesinin bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁹

Bu hususta delil getirilen ayetlerden birisi de *“Allah ve resûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur.”*³⁶⁰ ayetidir. Ayete göre Hz. Peygamber, bir hüküm verdiği zaman müminlere tercih hakkı bırakılmazken kabul etmeyenlerin dalâlette bulunduğu ifade edilmektedir.³⁶¹

Hadisçilerin aksine Cûda ise sünnetin hücciyetine delil olarak getirilen bu ayetteki hükmetme konusunun sünnete râci olmadığını, Kur’an’la ilintili olduğunu

³⁵⁵ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 59-61.

³⁵⁶ en-Nisâ 4/65.

³⁵⁷ Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/420; Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirîn li hücciyeti’s-sünne*, 49.

³⁵⁸ Hallâf, *İlmu usulî’l-fikh*, 37.

³⁵⁹ Ebû Şehbe, *Difâ ani’s-sünne*, 14.

³⁶⁰ el-Ahzâb 33/36.

³⁶¹ Sâlûs, *Kıssatü’l-hücum ‘ale’s-sünne*, 9; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 1(1)/21-22; Hudarî, *Usûlü’l-fikh*, 239.

düşünmektedir. Allah, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında bir şey indirdiğini açıklamadığı için Hz. Peygamber'in hüküm verdiği kaynak, Kur'an'dan başkası olamaz.³⁶²

Tâhâ, Kur'âniyyûn'un "*Hüküm sadece Allah'a aittir.*"³⁶³ ayetini delil göstererek sünnete tâbi olmayı, Allah'ın hükmüne şirk koşma olarak değerlendirmesini fâsid bir görüş olarak kabul etmektedir. Tâhâ, "*Sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça îmân etmiş olmazlar.*"³⁶⁴ ayetine işaretle "Nebî'nin verdiği hüküm, Allah'ın hükmüdür." demektedir.³⁶⁵

Hz. Peygamber'e karşı çıkılmaması hususunda Firavun'un, kendisine gelen Peygambere karşı çıkmasının sonucunda ağır bir şekilde cezalandırılması da bu konuda delil gösterilen bir diğer ayettir.³⁶⁶ Mısırlı hadisçilere göre Firavun, Peygambere karşı çıkmasından dolayı azaba uğratıldığı gibi Resûlullah'a (s.a) karşı çıkanlar da azaba uğratılacaklardır. Sünnetin hücciyetini kabul etmeyenler, yukarıda izah edilen ayetleri kabul etse, sünnete rücû edecek ve kendi iddiaları geçersiz kılacaklardır. Bu ayetleri dikkate almamaları halinde ise Kur'an'a muhalefet etmiş olacaklardır.³⁶⁷

3.1.3.2.4. Hz. Peygamber'e İtaatin Zorunluluğu

Sünnetin dinde hücciyetine dair Kur'an'dan getirilen deliller arasında, Allah'ın birçok ayette, Hz. Peygamber'e itaati emretmesi, üstelik bu itaatin kendisine itaat anlamına geleceğini buyurması yer almaktadır.³⁶⁸ Sünnete bağlı kalmayı, Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlerle ilişkilendirmek, modern dönemde Mısırlı hadisçilerdeki hadis tasavvurunun esasları arasında yer almaktadır.³⁶⁹ Mısırlı hadisçilere göre Allah'a itaat için Kur'an'ın emirlerine uymak gerekirken Hz.

³⁶² Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 19-20.

³⁶³ Yûsuf 12/40.

³⁶⁴ en-Nisâ 4/65.

³⁶⁵ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 142. Bu ayet, hicrî 1. asırdaki sünnete bağlılık tartışmalarında da gündeme gelmiştir. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in sünnetini söylemesine rağmen bir kişinin ikinci namazından sonra iki rekat namaz kılmakta ısrar etmesine bu ayetle yanıt vermiştir. Hadis için ayrıca bk. Dârimî, "Mukaddime", 39 (No. 448).

³⁶⁶ el-Müzzemmil 73/16.

³⁶⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/21-23.

³⁶⁸ Hallâf, *İlmu usulî'l-fikh*, 37; Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/217; Cündî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâtî'l-müsteşrikîn*, 24.

³⁶⁹ İsmail, "Hücciyetu haberi'l-âhâd fi'l-'akîde", 555.

Peygamber'e itaat, özellikle de vefatından sonra sünnetine uymakla mümkün olacaktır.³⁷⁰

Ebû Şehbe, Hz. Peygamber'e itaatin Allah'ın kendisine itaat olduğunu ifade eden ayetten³⁷¹ sonra Hz. Peygamber'e muhalefet edeni acıklı bir azapla uyaran ayeti³⁷² zikrederek "Eğer Resûlullah'ın emrine itaat hüccet ve bağlayıcı olmasaydı neden azapla tehdit edildi?" diye sormaktadır.³⁷³ Behnesâvî de Kur'an'ın Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlerinden hareketle amelî ya da kavli sünneti reddedenlerin esasında Kur'an'ı reddettiğini belirtmektedir.³⁷⁴

Mısırlı hadisçiler, Kur'an'da Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlere³⁷⁵ işaret ederek sünnetin hücciyetini kabul etmeyenleri, Kur'an'ı yalanlamak ve emirlerine karşı gelmekle suçlamaktadır. Zira Kur'an, Hz. Peygamber'e itaati emredip ona muhalefet ve isyandan kaçınılmasını istemekte, sünnete bağlı kalmaya teşvik etmektedir. Mısırlı hadisçiler, bu ayetle ilgili değerlendirmelerinde "Sünnet inkarcıları, emirlerine muhalefet ettikleri Kur'an'a iman ettiklerini nasıl söyleyebiliyorlar?" diye sormaktadır.³⁷⁶

Mısırlı hadisçiler açısından Hz. Peygamber'e itaat, sadece Kur'an'la sınırlandırılmaz. Zira Allah, Hz. Peygamber'e itaati kendisine itaatle özdeşleştirdiği gibi Hz. Peygamber'in hükmettiğine uymayanları iman etmemekle³⁷⁷ nitelemektedir. Allah'ın imanla ilişkilendirdiği uygulanması istenen hüküm, Kur'an'da olan bir hüküm değil Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin verdiği bir hükmün uygulanmasıdır.³⁷⁸

Sünnetin hücciyetini reddedenlerin, resule itaatten muradın Kur'an olduğu iddiası, Mısırlı hadisçiler açısından akıl ve nakil açısından makul görülmemekte, sünnet inkarcılarının kendi düşüncelerini ispatlamak için söz konusu ayetlerdeki manayı tahrif ettikleri düşünülmektedir.³⁷⁹

³⁷⁰ Hudaî, *Usûlü'l-fikh*, 243.

³⁷¹ en-Nisâ 4/80.

³⁷² Nûr 24/63.

³⁷³ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 14.

³⁷⁴ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 63.

³⁷⁵ Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/13-80; Nûr 24/51.

³⁷⁶ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/19-20.

³⁷⁷ en-Nisâ 4/65.

³⁷⁸ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/22.

³⁷⁹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/60-66.

Kur’ânî bir emir olduğu için Hz. Peygamber’e itaati reddetmeyen Mısır’daki sünnet karşıtlarının itaat ile neyin kastedildiğine dair yorum yaptıkları, Hz. Peygamber’in göreviyle ilişkilendirmek suretiyle itaatın sınırlarını daralttıkları görülmektedir. Mısır’daki sünnet karşıtlarına göre mezkûr ayetler, Hz. Peygamber’in kendisine indirilen vahyi tebliğ kapsamında değerlendirilmelidir. Allah, Müslümanlardan birine ya da sünnetine değil sadece vahye tâbi olmalarını istemektedir.³⁸⁰

Cûda “Allah ve resûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur.”³⁸¹ ayeti üzerine yaptığı değerlendirmesinde Allah’ın Hz. Peygamber’in sünnetine uyma konusunda en ufak bir tercih hakkı bırakmadığını dolayısıyla bir Müslümanın sünnetin varlığını ilkesel olarak kabul etmesi gerektiğini kaydetmektedir. Cûda, Allah’ın, Resûl’e (s.a) itaati kendisine itaat olarak görmesinden sonra sünnetin sübûtuna dair şüphesi olanların bir şüphesinin kalmaması gerektiğini düşünmektedir.³⁸²

Hz. Peygamber’e itaat konusunun tartışma kabul etmediğini savunan Tefik Sıdkî, ihtilafın “Hz. Peygamber’in Kur’an’ın farz kılmadığı bir şeyi farz kılıp kılamayacağı, kavli sünnetin kendi zamanını mı yoksa tüm zamanı mı kapsadığı, Resûlullah’ın Kur’an tamamlandıktan sonra kendi zamanından sonra yaşayanlara da bir şeyleri farz kılabilir mi yoksa dinî ve dünyevî işlerde maslahatlarına göre insanlar kendileri mi karar verebilir?” gibi hususlarda olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber’in kendisinden sonra gelen insanlara bir şeyleri farz kılamayacağı kanaatinde olan Sıdkî, Kur’an’ın yöneticilere de itaati emrettiğini, bu durumda onların beş vakit olan namazı yediye, bir aylık orucu iki aylığa çıkartıp çıkartamayacağını sorgulamaktadır.³⁸³

Sıdkî’ye ilk reddiyeyi yazan Bîşrî, ayette geçen Allah’a itaatın kitaba, Resûle itaatın ise sünnete rücû etmek olduğunu³⁸⁴ düşünmektedir. Bîşrî’ye göre Sıdkî’nin dediği gibi sadece Kur’an’la yetinilmesi istenmiş olsaydı “O size ayetlerimizi okuyor,

³⁸⁰ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni l-İslâm*, c. 1(1)/60.

³⁸¹ el-Ahzâb 33/36.

³⁸² Cûda, *Tefsîrû l-ümme*, 94, 100.

³⁸³ Sıdkî, “el-İslâm huve’l-Kur’ân vahdehu ârâun ve efkârun”, c. 9/517; Sıdkî, “el-İslâm huve’l-Kur’ân vahdehu redd li’r-red”, c. 9/909.

³⁸⁴ en-Nisâ 4/59.

sizi arıtır temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor.”³⁸⁵ ayetindeki “Size ayetlerini okuyor.” kısmından sonra “*kitap ve hikmeti öğretiyor.*” ibaresine gerek kalınmazdı.³⁸⁶

Kur’an’da Allah’ın Hz. Peygamber’e itaati emrettiğini kabul eden Reşâd Halîfe’ye göre bu itaat, sadece Kur’an vahyine bağlı kalmakla gerçekleşir. Bir insandan daha fazlası olmayan ve hataları olan bir elçiye itaat, söz ya da fiilin vahiy olması şartına bağlıdır. Zira, Hz. Peygamber’in kişisel görüşlerinin takibi halinde bir takım zararlarla karşılaşılabilir. Kişisel görüşleri kötü olabilir ya da kötü olaylara neden olabilir. Reşâd Halîfe’ye göre hadislere tabi olmak Hz. Peygamber’e itaat değil, bu sözleri rivayet eden kişilere itaat anlamına gelmektedir.³⁸⁷

Mansûr’a göre ise Müslümanlar, Hz. Peygamber’e itaat ile ittibâ hususunda hata yapmaktadırlar. Bunun sebebi, nebî ile resûl kavramlarını eş anlamlı olarak düşünmeleridir. Ona göre nebî, Hz. Peygamber’in beşer olarak yaptıkları iken resûl, Hz. Peygamber’in risâlet görevine binaen yaptıklarına karşılık gelmektedir. “*Allah’a itaat edin, resûle itaat edin.*”³⁸⁸ ayetindeki itaat ile kastedilen Hz. Peygamber’in şahsına değil, risâlet görevine yani Kur’an-ı Kerîm’edir. Resûl kavramının Kur’an’da nebî, elçi, melek ve Cebrâil’in yanı sıra Kur’an anlamına da geldiğini belirten Mansûr, “Kur’ânî anlamıyla resûl, kıyamete kadar Allah’ın korumasında olan kitâbullaktır.” demektedir.³⁸⁹ Mansûr, “*Maruf olanda sana karşı gelmeyeceklerine*”³⁹⁰ ayetinde kastedilen itaatin de dünya ile sınırlı bir itaat olduğunu, zira ayette resûl değil nebî kavramı kullanıldığını ifade etmektedir.³⁹¹ Mâhir ise Hz. Peygamber’den bire bir duyulan bir söze itaat ile hadislerde geçen sözlere itaatin birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre hadisler, yalancı bir taifenin naklettiği yazılı metinlerdir.³⁹²

Görüldüğü üzere Kur’an, Hz. Peygamber’e itaat emrinde gerek zaman gerekse muhteva açısından bir sınır koymazken başta Kur’âniyyûn mensupları olmak üzere sünnet ve hadislere eleştirel yaklaşan bazı yazar ve aydınların itaati Hz. Peygamber’in

³⁸⁵ el-Bakara 2/151.

³⁸⁶ Bîşrî, “Usûlü’l-İslâm”, c. 9/700.

³⁸⁷ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 34-36, 114.

³⁸⁸ Nûr 24/54.

³⁸⁹ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 41-47, 66.

³⁹⁰ Mümtehine 60/12.

³⁹¹ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 64.

³⁹² Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 65.

dönemiyle sınırlandırdıkları görülmektedir. Muhaddisleri, Kur'an'a aykırı olduğu iddia edilen bazı hadislerin te'vîli için bir takım zorlama te'vîllere başvurmakla suçlayan Mısırlı bazı aydın ve yazarların Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlerin kendi fikriyatlarıyla uyumunun sağlanması için te'vîllere bizzat kendilerinin başvurdukları söylenebilir.

3.1.3.2.5. Hz. Peygamber'e İttibânın Zorunluluğu

Sünnetin hücciyetinin delilleri arasında gösterilen ayetlerden bir diğeri Allah'ın Müslümanlardan Hz. Peygamber'e ittibâ etmelerini istediği “*Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.*”³⁹³ ayetidir. Cûda itaatte olduğu gibi Hz. Peygamber'e ittibânın da sünneti ilkesel olarak kabul etmenin esası olduğunu düşünmektedir.³⁹⁴

Tâhâ'ya göre sünnete bağlanmadan ve ona muhalefetten sakınmadan Hz. Peygamber'e ittibânın bir anlamı bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Allah, itaatte olduğu gibi ittibâda da sadece Hz. Peygamber'in dönemindekilerle sınırlandırmayıp tüm dönemleri kapsayacak şekilde geniş tutmaktadır.³⁹⁵

Mısırlı hadisçilerin görüşlerinin aksine Mansûr, “Resûle ittibâ nasıl olur?” sorusuna “İttibâ, resûlün tâbî olduğu Kur'an'adır. Resûle ittibâ risâlete yani Kur'an'a ittibâdır.” şeklinde yanıt vermektedir. Mansûr'a göre Kur'an dışında başka kaynaklara yönelmeyi, “*Rabbinizden size indirilene uyun; O'nu bırakıp da başka önderlerin ardından gitmeyin.*”³⁹⁶ ayetiyle nehyedildiğini düşünmektedir.³⁹⁷

Mansûr'un bu yorumu Hz. Peygamber'in İslam'daki görevini sadece tebliğ etmekle sınırlandıran yaklaşımı dikkate alındığında kendi içerisinde tutarlı olmakla birlikte esasında bu yorumunun sünneti inkarının ortaya çıkardığı zorlama bir te'vîl olduğu söylenebilir. Zira, Hz. Peygamber ve sünneti, ayette geçen “başka önderler”in içerisine dahil edilmesi Kur'an'ın bütünlüğü dikkate alındığında sağlıklı bir yorum olarak değerlendirilemez.

³⁹³ Âl-i İmrân 3/31.

³⁹⁴ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 98.

³⁹⁵ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 45-46.

³⁹⁶ el-A'râf 7/3.

³⁹⁷ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 67.

3.1.3.2.6. Hz. Peygamber'in Getirdiğini Kabul Etme Emri

Sünnetin hüccet olduğunu kabul edenlerin Kur'an'dan getirdikleri deliller arasında en sık başvurulana, “*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.*”³⁹⁸ ayetidir.³⁹⁹

Sünnetin hücciyetinin ispatı için klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de bu ayet, tek başına yeterli bir delil olarak zikredilmektedir.⁴⁰⁰ Abdullah b. Mes'ûd'un Allah'ın dövme yaptıranlara lanet ettiğini söylemesi üzerine Benî Esed'den bir kadın, mezkûr lafzı Kur'an'da bulamadığını ifade etmiştir. Abdullah b. Mes'ûd, hükmün Kur'an'a dayandığını Haşr sûresinin 7. ayetine işaret ederek açıklamıştır.⁴⁰¹ Tâbiînden Abdurrahman b. Yezîd (ö. 98/716) de ihramlıyken elbise giyen birisinden kıyafetini çıkarmasını istediği zaman itiraz gelince aynı ayetle karşılık vermiştir.⁴⁰² “Sorduğunuz her soruya Kur'an'dan bir yanıt bulurum.” diyen İmam Şâfiî'ye “İhramlı bir kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne söylersin?” diye sorulunca “Bir şey gerekmez.” demiştir. Bunun üzerine “Bu kitapta nerede geçiyor?” şeklinde sorunca İmam Şâfiî bu soruya, aynı ayetle karşılık vermiştir.⁴⁰³

Kur'an'da hükmü geçmeyen her konu için sünnetin asıl unsur olduğunu ifade eden Ebû Şehbe'nin delili, “*Resûl size ne verirse onu alın.*”⁴⁰⁴ ayetidir. Ebû Şehbe bu görüşünü, Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahman b. Yezid ve İmam Şâfiî'nin yukarıdaki görüşleriyle desteklemektedir.⁴⁰⁵ Eserinde İmam Şâfiî ile sünnet inkarcısı olarak anılan kişi arasındaki mezkûr diyalogu paylaşan Hâşim, “Sünneti inkar eden, Kur'an-ı Kerim'e karşı çıkmış, emirlerini inkar etmiştir. Zira Resûlullah'la gelen şeylerin alınmasını emreden Kur'an'dır.” demiştir. Hâşim ayrıca arz hadisinin mevzû olduğuna dair yine kadim dönemdeki görüşler arasında yer alan “Bu rivayeti Kur'an'a arz ettik

³⁹⁸ el-Haşr 59/7.

³⁹⁹ Cündî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâtî'l-müsteşrikîn*, 24.

⁴⁰⁰ Hallâf, *İlmü usulî'l-fikh*, 38; Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 9; Tâhâ, *Reddü şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 39-40; Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/217; Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, 239.

⁴⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 7/197 (No. 1429); Dârimî, “İsti'zân”, 19 (No. 2851); Müslim, “Libas”, 120 (No. 2125); Buhârî, “Libas”, 84 (No. 5939); İbn Abdülberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, c. 2/1182.

⁴⁰² İbn Abdülberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, c. 2/1182 (No. 2338).

⁴⁰³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), c. 10/88.

⁴⁰⁴ el-Haşr 59/7.

⁴⁰⁵ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 17.

ve orada ‘*Resûl size ne verirse onu alın*’ ayetine aykırı olduğunu bulduk.” değerlendirmesini takip etmiştir.⁴⁰⁶

Benzeri yaklaşım Ahmedî Ebû’n-Nûr’da da görülmektedir. Ona göre sünneti inkar edenler, “*Resûl size neyi verirse onu alın.*”⁴⁰⁷ buyruğuna muhalefet ederek Kur’an’a karşı gelmektedirler. Ahmedî Ebû’n-Nûr, bu düşünceden hareketle sünneti inkar edenin Müslüman olmadığını savunmaktadır.⁴⁰⁸ Bu ayetle ilgili değerlendirmesinde Mevrûa, Kur’an ve sünnet ayrımı yapmaksızın Hz. Peygamber’den gelen her şeyin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Aksi takdirde ayet gereği Hz. Peygamber’e karşı çıkanları acı bir azap beklemektedir.⁴⁰⁹ Bu ayetin esasında feylerin fakir ve muhtaçlara dağıtımıyla alakalı olduğunu belirten Mansûr, Kur’an’a ilave ikinci bir kaynak ihdas etmek için kasıtlı olarak ayetin siyakının dikkate alınmadığını düşünmektedir. Tevbe sûresi 55. ile 60. ayetler arasında geçtiği üzere münafıklar, Hz. Peygamber’den kendilerine sadakadan pay verdiği sürece hoşnut olmaktadır. Mansûr’a göre Allah, bu ayetlerle Müslümanlardan, Resûlullah kendilerine ne verirse itiraz etmeden hoşnut olmalarını beklemektedir.⁴¹⁰

Tâhâ’ya göre İmam Şâfiî’nin *er-Risâle* adlı eserine atıfla “Resûl size neyi verirse” buyruğu her ne kadar feylerin taksimiyle gibi hususi bir sebep olsa da buradaki lafız umuma delâlet etmektedir.⁴¹¹

3.1.3.2.7. Hz. Peygamber’in Üsve-i Hasene Olması

Sünnetin hücciyetinin ispatı sadedinde sunulan delillerden birisi de “*Resûlullah’ta güzel bir örneklik vardır.*”⁴¹² ayetidir.⁴¹³ Mısırlı hadisçilere göre Kur’an, müminlerden Hz. Peygamber’i örnek almalarını, onun yolu ve sünnetine bağlı kalmalarını emretmektedir.⁴¹⁴

⁴⁰⁶ Hâşim, *Difâ’ani’l-hadisi’n-nebeviyye*, 115-117.

⁴⁰⁷ el-Haşr 59/7.

⁴⁰⁸ Ebû’n-Nûr, “Muhammed el-Ahmedî Ebû’n-Nûr udvü Mecmaü’l-buhûsi’l-İslâmiyye” (06 Aralık 2013).

⁴⁰⁹ Mevrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/418.

⁴¹⁰ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 94-95.

⁴¹¹ Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirîn li hücciyeti’s-sünne*, 40.

⁴¹² el-Ahzâb 33/21.

⁴¹³ Cündî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fi müvâcehati şübühâtü’l-müsteşrikîn*, 24.

⁴¹⁴ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 1(1)/21.

Tâhâ, Hz. Peygamber’de güzel bir örneğin olmasının sünnete müstağni kalınamayacağını göstergesi olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁵ Abdülhâdî, Kur’an’da namaz emriyle ilgili ne zaman, nasıl ve ne kadar kılınacağı gibi ayrıntılarda net bir bilginin bulunmamasını, Hz. Peygamber’in güzel örnek olarak gösterilmesiyle ilişkilendirmekte, bu bilgilere sünnet vesilesiyle ulaşıldığını vurgulamaktadır.⁴¹⁶

Cûda da sünnetin hücciyetine delil olarak Hz. Peygamber’in fiillerine işaretle onun güzel örneğini göstermektedir. Cûda “Eğer Allah, Kur’an’la yetinmemizi murad etmiş olsaydı Resûlullah’ı bize neden güzel bir örnek kıldı? Güzel örneklik, Allah’ın ayetlerdeki muradını uygulayan Resûlullah’ın fiilleri değil midir? Her Müslüman, dinî hükümlerin uygulanmasında Resûl gibi olmalıdır. Bu da fiilî ve kavli sünnettir.” demiştir.⁴¹⁷

Mısırlı hadisçilerin değerlendirmesine karşı çıkan Mansûr, ayette “Güzel bir sünnet vardır.” denilmemesine dikkat çekmektedir.⁴¹⁸ Ona göre Resûlullah’taki güzel örneklik ayetin sibakından da anlaşılacağı üzere gösterdiği cesaret ve sebatır. Mansûr, “İbrahim’de ve ona uyanlarda size güzel bir örneklik vardır.”⁴¹⁹ ayetinin, Hz. Peygamber’in güzel örneği konusuna açıklık getirmektedir. Zira burada Hz. İbrahim’in güzel örneği, mutlak bir güzel örneklik değil kavminden teberri etmesi gibi belirli bir alanda güzel örnekliktir. İktidâ ve te’essî, ittibâ anlamına gelir ki bu da mutlak anlamda sadece Kur’an için geçerlidir.⁴²⁰

3.1.3.2.8. Sahabenin Sünneti Hüccet Olarak Görmesi

Mısırlı hadisçilerin, sünnetin hüccet oluşunu ispatlamak için getirdikleri delillerden birisi de sahabe uygulamalarıdır. Hallâf’a göre sahabe gerek hayatında gerekse vefatından sonra Hz. Peygamber’in sünnetine uyma konusunda ittifak etmiştir. Ona göre sahabe, Hz. Peygamber’e vahyolunanla kendisinin verdiği hükümler arasında bir ayrıma gitmemiş, Hz. Peygamber’in belirlediği helal ve haramlara

⁴¹⁵ Tâhâ, *Reddû şübehi’l-münkirîn li hücciyeti’s-sünne*, 45.

⁴¹⁶ Abdülhâdî, *Def’ü’ş-şübühât*, 33-39.

⁴¹⁷ Cûda, *Tebîrü’l-ümme*, 93, 99-100.

⁴¹⁸ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 91-92.

⁴¹⁹ Mümtahine 60/4.

⁴²⁰ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 91-93.

uymuşlardır.⁴²¹ Ebû Şehbe de Kur'an'da aslı olmayan konularda dahi sünnetin delil alınması konusunda sahabenin icmâsı olduğunu vurgulamıştır.⁴²²

Sahabenin sünneti referans aldığına dair getirilen deliller arasında Hz. Peygamber'in "Kur'an'da hüküm bulamazsan ne yaparsın?" sorusu karşısında Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) "Resûlullah'ın sünneti ile hüküm veririm." yanıtı; Hz. Ebû Bekir'in Kur'an ve sünnette bir hüküm bulamadığı zaman "Resûlullah'tan bu hususta bir sünnet bilen var mı?" diye sorması, Hz. Ömer'in Kâdî Şüreyh'e (ö. 80/699) yazdığı mektubunda Kur'an'da hüküm bulamadığı konularda sünnete başvurmasını istemesi zikredilmektedir.⁴²³

Sünnetin hücciyetine dair getirilen deliller ve itirazlar dikkate alındığında sünnet ve hadislere eleştirel yaklaşım sergileyen Mısırlı bazı yazar ve aydınların, "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*"⁴²⁴ ve "*Sana düşen tebliğden başka bir şey değildir.*"⁴²⁵ başta olmak üzere bazı ayetleri bağlamından kopararak sünnetin hüccet olamayacağını iddia ettikleri görülmektedir. Oysa yukarıdaki ayetlerle ne Kur'an'da her şeyin olduğu ne de Hz. Peygamber'in sadece bir postacı olduğu savunulabilir. İddia edilenin aksine Hz. Peygamber'e itaat ve ittibânın zorunlu olduğunu belirten ayetlerin yanı sıra sahabe uygulamaları da sünnetin hüccet olduğunun en önemli göstergesidir. Hükmün sadece Allah'a ait oluşu ve Hz. Peygamber'in görevinin kendisine indirileni tebliğden ibaret oluşundan hareketle Hz. Peygamber'in tebyîn veya müstakil bir teşrî hakkının olmadığını iddia eden Mansûr'un, dinin her alanında söz söyleme hakkını kendisinde görmesi dikkat çekicidir.

Mısırlı hadisçilerin sünnetin hücciyetini ispatlamak için sundukları deliller, rivayetlerin sıhhatine yönelik eleştirilerde sık sık başvurulan temel argümanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'e itaati emreden ve "Peygamber ne verirse alın." ayetlerine işaret eden Mısırlı hadisçiler, karşı tarafı Kur'an'a muhalif olmakla itham etmektedir. Ahmed Emîn ile İsmail Mansûr Cûda, Tefvik Sıdkî ve Subhî

⁴²¹ Hallâf, *İlmu usuli'l-fikh*, 38; Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 13.

⁴²² Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 16.

⁴²³ Hallâf, *İlmu usuli'l-fikh*, 38; Sâlûs, *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*, 13; Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 16. Hadisler için ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, c. 4/543; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 36/417 (No. 22100); "Mukaddime", 20 (No.169); Dârimî, "İlim", 5 (No. 177);

⁴²⁴ el-En'âm 6/38.

⁴²⁵ eş-Şûrâ 42/48, Nûr 24/54.

Mansûr'un aksine sünnetin dinde hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte, özellikle sünnetin gelecek nesillere nakledilmesi sürecine ilişkin olumsuz değerlendirmeleriyle amel edilecek bir sünnetin mevcut olmadığını ima etmektedirler. Bu noktada Mısırlı hadisçilere göre bu aydın ve yazarlar, sünneti tamamen reddedenlere göre daha tehlikeli görülmekteler.

Sünnetin hücciyetini reddedenlerin sunduğu deliller, oluşturmak istedikleri alternatif metodolojilerinde birtakım boşluk ve zıtlıkların olduğunu göstermektedir. Bunun nedenleri arasında muhafazakar tarafın görüşlerinin önemsenerek dinlenmemesi ve akla gelen bir fikrin iyice düşünülmeyen heyecanla/acelece ifade edilmesi zikredilebilir. İsmail Mansûr Cûda'nın bir yandan sünnetin hücciyetini savunurken bir yandan da sünnetin hücciyetini zedeleyecek fikirler ortaya atması bunun göstergesidir.

Bütüncüllüğü yakalayamamaktan kaynaklı hatanın bir benzeri sünnetin hücciyetini savunan Mısırlı hadisçilerde görülmektedir. Mısırlı hadisçiler, feylerin taksimine itiraz eden sahabeye karşı nâzil olan “*Peygamber size ne vermişse onu alın.*”⁴²⁶ ayetini, siyak ve sibakından koparıp eleştirilen her hadisi destekleyen bir delil olarak sunmuşlardır. Çalışmanın dördüncü bölümünde de görüleceği üzere mezkûr ayet eleştirilen hadislerle verilen yanıtların en başında gelmektedir. Sünnetin varlığının tehlikede olduğu düşüncesiyle birçok konuda hamasi yanıtlar veren Mısırlı hadisçiler, adeta eleştirilen her hadisin savunmasında, hadisleri tenkit edenleri ayete muhalefet etmekle suçlamışlardır. Bu yaklaşımın, hadis ve sünnetle ilgili ilmî çalışmalara sağlıklı sonuç vermeyeceği kanaatindeyiz. Bahsi geçen ayet, sünnetin hücciyetini ispatlama noktasında bir delil olarak kullanılması makul iken özellikle de bazı hadislerin sübutu noktasında tereddütleri olanlara karşı “*Peygamber size ne verirse alın.*” ayetini delil olarak sunmanın makul olmadığını düşünmekteyiz. Bunlara ilave olarak sünnetin hücciyetini reddedenlerin sundukları delillerin, hücciyetini savunanlara göre eksik ve yetersiz olduğunu söyleyebiliriz.

3.1.4. Sünnetin Teşrîde Müstakillîği

Sünnetle ilgili temel meselelerden birisi de Hz. Peygamber'in Kur'an dışında bir hüküm koyup koyamayacağıdır. Mısırlı hadisçiler, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında

⁴²⁶ el-Haşr 59/7.

hüküm koyma yetkisine sahip olduğunu savunurken özellikle de Kur’âniyyûn fikriyatına sahip Mısırlı aydın ve yazarlar buna karşı çıkmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mısır’da sünnetin müstakil bir teşrîî kaynağı olduğuna ilk itiraz eden Tefvîk Sıdkî’dir. Hz. Peygamber’in Kur’an dışında da bir hüküm koyabileceğine delil olarak “*Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder.*”⁴²⁷ ayetinin gösterilmesini doğru bulmayan Sıdkî, bu ayetten Hz. Peygamber’in Kur’an dışında bir şeyi helal veya haram kılabilceği sonucunun çıkarılamayacağını söylemektedir.⁴²⁸

Cûda da ayetin devamındaki “*Gönderilen nura uyanlar.*” lafzı nedeniyle bu ayetten Hz. Peygamber’in Kur’an dışında hüküm koyma yetkisinin çıkarılamayacağını belirtmiş, Kur’an’daki diğer ayetlerde nurun Hz. Peygamber’e indirilen vahiy anlamında kullanıldığını vurgulamıştır.⁴²⁹ Cûda’ya göre sünnetin hüküm koyma yetkisinin bulunmadığına dair Kur’an’daki delillerinden birisi “*Hüküm sadece Allah’a aittir.*”⁴³⁰ ayetidir.⁴³¹ Cûda’nın bu kanaati, beraberinde bazı soruları getirmektedir. Hz. Peygamber’in, örneğin kıblenin tahvilinden önce Beytülmakdis’e doğru namaz kılması Kur’an’da yer almayan bir hükümdür.⁴³² Bu durumda Hz. Peygamber, namaz kılarken Beytülmakdis’e neden yönelmiştir? Bu yönelme kararını neye göre vermiştir? Hz. Peygamber, bu hükmü ya gayr-i metlûv vahiy ile ya da bizzat kendi ichtihadıyla almış olmalıdır.

Hz. Peygamber’in dini meseleler dahil hiçbir konuda müstakil bir hüküm koyamayacağını savunanlardan birisi de Mansûr’dur. Mansûr, Hz. Peygamber’in hüküm koyma yetkisine sahip olmamasını, dinin sahibi olan Allah’ın hükümde ortak kabul etmemesi ve Hz. Peygamber’in görevinin sadece tebliğ olmasına bağlamaktadır. Mansûr, bu konudaki düşüncesini şöyle ifade etmektedir: “Nassın bulunmadığı yerlerde meşveret esastır. Teşrîî yönüyle Kur’an naslarının az ve sınırlı olması, hak, adalet ve kolaylık adına toplumsal gelişmelere büyük bir fırsat sunmaktadır. Bu durum, Kur’an teşrîinin her zaman ve mekanda devam etmesine imkan sağlamaktadır.”⁴³³

⁴²⁷ el-A’râf 7/157.

⁴²⁸ Sıdkî, “el-İslâm huve’l-Kur’ân vahdehu redd li’r-red”, c. 9/909.

⁴²⁹ Cûda, *Tefsîrû’l-ümme*, 13-14.

⁴³⁰ Yûsuf 12/40.

⁴³¹ Cûda, *Tefsîrû’l-ümme*, 20.

⁴³² Şîrbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî kitâbâtî a’dâi’l-İslâm*, c. 1/454.

⁴³³ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 86, 88.

Mansûr'a göre Kur'an, evlenilemeyecek kadınlar hakkında, net bir tablo çizmiş, bunun dışında kalan kadınlarla evliliğin helal olduğunu beyan etmiştir. Buna rağmen fakihler, bir kişinin iki kız kardeşe aynı anda evlenemeyeceği ayetine kıyasla bir kadının halası ve teyzesiyle aynı anda nikahlı olamayacağını, nesep nedeniyle haram olanların emzirme sebebiyle de haram olacağını söylemişler ve bunu da Hz. Peygamber'e nispet etmişlerdir.⁴³⁴ Yüzeysel bir değerlendirme yapmasının sonucu Mansûr'un basit bir istidlalle Kur'an'dan çıkarılabilecek bir hükmü yok saydığı, haram olan bir evliliği helal olarak addettiği görülmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'in evlenilmesi haram olan kadınlar dışındakilerle evlenilmesini helal olarak beyan ettiğini⁴³⁵ ifade eden Mansûr, "Fakihler, nassın olduğu yerde icthad olmaz dediler ama Kur'an'a aykırı, münakaşaya kapalı, kutsiyet kazandırılan yeni naslar ürettiler. Fakihlerin icthadın mübah olduğu alanda icthada yönelmeleri gerekmektedir. Kur'an'daki teşrîî ayetlerin sayısı iki yüzden azdır. Bu da Kur'an-ı Kerîm'in 1/30'una karşılık gelmektedir. Buna rağmen Rabbimiz, bu ayetlerle yetindi. Böylece din tamamlandı, Kur'an'ın tamamlanmasıyla İslam nimeti de kemale erdi.⁴³⁶ Bu ayetten sonra fıkıh ve hadis kitaplarının Kur'an'daki noksanlığı tamamladığı dolayısıyla Allah'ın beşer tarafından noksanlığı giderilen nakıs bir kitap indirdiği söylenemez. Kur'an'daki teşrîî ayetlerinin az ve sınırlı olması, yaşanan değişikliklere göre insanlığa icthad alanı bırakıldığı anlamına gelmektedir. Kur'an teşrîî, yemek ve evliliklerdeki haramlar gibi belirli konularda genel naslar olarak gelmiştir. Mansûr'a göre Kur'an teşrîî, tafsîlî hükümlerin uygulanmasında mârufu ve örfü dikkate almaktadır. Çünkü, İslâmî kanunlar af, rıfk, rahmet, hafifletme, kolaylaştırma, ihsan, barış, özgürlük ile adalet gibi her zaman ve mekanda geçerli yüksek insanî ve İslâmî değerler çerçevesinde örf ve mâruftan çıkarılmaktadır.⁴³⁷

Mâhir de Hz. Peygamber'e helal ve haram koyma yetkisinin tanınmasını, Allah'ın hükmünde ortak kabul etmemesi nedeniyle şirk olarak değerlendirmiştir. Allah, sünneti değil sadece Kur'an'ı teşrîî kaynağı kılmıştır. Kur'ân dışında sünnet diye ona muhalif bir vahiy indirmemiştir. Mâhir'e göre kavî sünnetin kaynağı vahiy ve

⁴³⁴ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 81-84. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Şehâdât", 7 (No. 2645); İbn Mâce, "Nikah", 31 (No. 1929).

⁴³⁵ en-Nisâ 4/24.

⁴³⁶ el-Mâide 5/3.

⁴³⁷ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 85.

teşrîî değeri olan bir kaynak olsaydı, Hz. Peygamber tedvîn edilmesini yasaklamazdı.⁴³⁸

Abdülvehhâb Hallâf ise Hz. Peygamber'in, Kur'an'da mevzu edilmeyen hususlarda da hüküm koyma hakkının olduğunu zira her ikisinin de kaynağı, Allah'ın tebyîn ve teşrîde yetki verdiği masum peygamberdir.⁴³⁹ Hallâf, sünnetin Kur'an dışında hüküm getirmesine örnek olarak bir kişinin eşinin hala ya da teyzesiyle aynı anda nikahlı bulunmasının, erkeklerin altın takmasının ve ipek elbise giymesinin, azı dişli hayvanlarla yırtıcı kuşların etlerinin yenmesinin haram olmasını, nesep ile gerçekleşen akrabalık bağının süt bağı ile de gerçekleşmesi hükmünü göstermektedir. Bu gibi hususlarda sünnetin kaynağı ilham ya da Hz. Peygamber'in icthadları olabilir.⁴⁴⁰

Emîn'e göre Hz. Peygamber Kur'an'daki ayetlerin mücmelini açıklayıp mufasssalını takyid etmekle sınırlı kalmayıp Kur'an'da zikredilmeyen hükümler de koymaktadır. Müctehidler ancak Kur'an ve sünnette yer bulmayan konularda, Kur'an ve sünnetteki temel kaideleri dikkate alarak icthadda bulunabilirler. Hz. Peygamber'in peygamberlik görevi süresince insanlardan farklı alanlardan sorular geldiğini, vahyin inmediği konularda Hz. Peygamber'in verdiği yanıtların birinci kaynakta olduğu gibi merci haline geldiğini ifade etmiştir.⁴⁴¹

Mezrûa ise aynı ayet hakkında yaptığı değerlendirmesinde Hz. Peygamber'in helal ve haram kılmasıyla ilgili sadece Kur'an'la sınırlı bir takyidin olmadığını belirtmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan helal ve haramlar, Kur'an'daki helal ve haramlar gibidir. Netice itibariyle her ikisi de vahiy kaynaklıdır.⁴⁴²

Kur'an'da anlaşılmayan bazı ayetler ve Kur'an'da yer almayan bazı konular hakkında toplumun ihtiyacı olan hükümlerin verilmesi hususunda, Hz. Peygamber herkesten daha çok söz hakkına sahiptir. Bu dinin peygamberi ve vahyi en iyi anlayan

⁴³⁸ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 5, 46, 65.

⁴³⁹ Hallâf, *İlmu usulî'l-fikh*, 38-39.

⁴⁴⁰ Hallâf, *İlmu usulî'l-fikh*, 40. Hallâf'ın Hz. Peygamber'in Kur'an dışında hüküm koyması hususunda referans aldığı kaynak, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseridir. Hallâf da Şâfiî gibi sünnetin Kur'an karşısındaki konumunu, Kur'an'la benzer hüküm koyma, tebyîn ve Kur'an'ın sessiz kaldığı konularda yeni hüküm koyma olarak açıklamaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1938), 91-92.

⁴⁴¹ Emîn, *Fecrî'l-İslâm*, 208, 234.

⁴⁴² Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/416.

kişi olması onu bu makama getirmiştir. Bu anlamda sünnet, Kur'an'a rakip ikinci bir dinî metinden ziyade onu tamamlayan, daha anlaşılır ve uygulanabilir hale getiren bir metin olarak görülmelidir. Kur'an gibi sünnette de anlaşılmayan ya da sünnetin de eksik bıraktığı meseleler vardır ki bunu da dinde derinlik kazanmış ulemâ yerine getirmektedir. Mansûr ve Kur'âniyyûn mensuplarının makamı da sünnetten sonraki aşama olan ulemânın bulunduğu yer olmalıdır. Açıkça söylemeseler de tüm bu silsileyi devre dışı bırakarak kendilerini Hz. Peygamber'in oynadığı rolü sahiplenmeye meyletmektedirler.

3.1.5. Sünnetin Bağlayıcılığı

Modern dönemde Mısır'da hadis ve sünnetle ilgili önemli tartışma konularından birisi de Hz. Peygamber'in sünnetinin teşrî ve gayr-i teşrî olacak şekilde tasnif edilmesinin sonucu olarak sünnetteki bazı hükümlerin bağlayıcı olmadığı iddia edilmesidir. Bu tasnif, normal bir insanın dahi karar verebileceği şahsi, cezaî, medenî, ticari ve devletle ilgili herhangi bir konuda Hz. Peygamber'in beyan ettiği hükmün genel geçer kabul edilip edilmeyeceği düşüncesine dayanmaktadır.⁴⁴³

Modern dönemde Mısır'da sünnette teşrî olan ve olmayan ayrımına gidilmesinde Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri karşısında sahabe arasında görülen farklı yönelimler etkili olmuştur.⁴⁴⁴ Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) Ebtah'ta (Muhassab) konaklayıp namaz kılmayı sünnet olarak değerlendirirken Hz. Âişe (ö. 58/678) farklı bir tutum sergileyip bunun sünnet olmadığını, Hz. Peygamber'in Medine'den çıkışı kolaylaştırmak için orada konakladığını söylemiştir.⁴⁴⁵

Hz. Peygamber'den sadır olan fiilin hangi sıfatla yaptığıyla ilgili ihtilafın yaşanması, hadisle ilgili verilecek hükmün sonucunu değiştirmektedir. Örneğin İmam Şâfiî, "Düşman askerini öldüren onun şahsi eşya ve bineğine sahip olur." hadisini, Hz. Peygamber'in genel teşrî kapsamında değerlendirdiği için dönemin yöneticisinin onayına bakmaksızın hadisteki hükmün uygulanması kararına varmıştır. Diğer

⁴⁴³ Muhammed Selim Avvâ, "Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi", çev. İshak Emin Aktepe, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 262.

⁴⁴⁴ Nemr, *Sünne ve teşrî*, 21-22.

⁴⁴⁵ Buhârî, "Hac", 147 (No. 1765).

imamlar ise bunu Hz. Peygamber'in komutanlık vasfıyla verdiği karar olduğu için komutanın onayına bırakmıştır.⁴⁴⁶

Buna ilave olarak klasik dönemde Hz. Peygamber'in tasarruflarına dair bir sınıflandırmanın yapılması da modern dönemde Mısır'da bu yönde bir temayülün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı tartışmasında sünnette teşrî ve gayri teşrî ayrımına gidenlerin referans aldığı alimler arasında İbn Kuteybe ve Karâfî'nin (ö. 684/1285) yanı sıra modern dönemden Dihlevî yer almıştır.⁴⁴⁷ Buna karşı sünnetin tamamını teşrî kabul eden Mısırlı hadisçiler özellikle İbn Kuteybe ve Karâfî'nin Hz. Peygamberin tasarrufları üzerine yaptıkları tasnifle amaçlarının bağlayıcılık açısından sünnette teşrî - gayri teşrî gibi bir ayrıma gitmek olmadığını düşünmektedirler.⁴⁴⁸ Esasında Karâfî, Fethî Abdülkerim ve diğer hadisçilerin de ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'in tasarruflarını tebliğ, fetva, kazâ ve imâmet sıfatıyla yaptığını ifade etmekle birlikte bağlayıcı olmadığını söylememiştir.⁴⁴⁹ Karâfî, tebliğ ve fetvanın tüm Müslümanlar için ahirete kadar bağlayıcı olduğunu, kazâ ve imâmet sıfatıyla yaptıklarının ise hakim ve devlet başkanının iznine bağlı olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁰

Lâşîn'e göre de klasik dönemde bazı alimlerin Hz. Peygamber'in tasarruflarında tasnife gitmelerinin gayesi, muâmelât gibi bazı sünnetlerin yok edilmesi değildir.⁴⁵¹ On dört asır boyunca sünnette bu yönde bir ayrımın hiçbir alim tarafından savunulmadığını belirten Lâşîn, ilk defa Şeltût'un bu tarz bir tasnife gittiğini ifade

⁴⁴⁶ Nemr, *Sünne ve teşrî*, 71-72. Hanefî fakihlerden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bu hadis için "Buradaki ihtilaf, bu hadisin Resûlullah'a (s.a) aidiyetinde değil her zaman ve şartlar için geçerli olan bir şer'î hüküm mü yoksa belirli bir olaya has olarak teşvik amacıyla mı söylendiğindedir" demiştir. Aynı hadisle ilgili çıkan hükümle ilgili ihtilafın olduğunu belirten İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Zâdü'l-me'âd* adlı eserinde bu ihtilafın kaynağının Hz. Peygamber'in devlet başkanı, hakim, müftü ve peygamber sıfatlarından birisini kullanmasıyla ilgili olduğunu söylemiştir. Bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 10/c. 5/502; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), c. 4/40-42. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Farzu'l-humus", 18 (No. 3142).

⁴⁴⁷ Şelebî, *el-Fikhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakî'iyye*, 142-145; Nemr, *Sünne ve teşrî*, 18; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Mısıri el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, ts., 99-120.

⁴⁴⁸ Abdullatif es-Sıramî, *es-Sünne teşrîyye ve gayri teşrîyye 'inde duât'ı-tecdîd*, ts., 54.

⁴⁴⁹ Fethî Abdülkerim, *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1985), 69-75.

⁴⁵⁰ Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, 99-120.

⁴⁵¹ Lâşîn, *es-Sünne ve't-teşrî*, 22.

etmiştir.⁴⁵² Lâşîn'in iddiasının aksine bu konunun klasik dönemde konuşulduğunu ifade eden Şeltût, sünneti bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde tasnif etmiş, yeme içme gibi Hz. Peygamber'in fiillerinin talep ve terki istenen İslam teşrinin dışında olduğunu söylemiştir. Bunun sonucu olarak ulemânın uyulması gereken sünnet olarak gördüğü birçok uygulama, Şeltût açısından zorunluluk dairesinden çıkmıştır.⁴⁵³

Bununla birlikte Şeltût'un bu tasnifinin Abduh ve Reşîd Rızâ'nın fikriyatına dayandığını söyleyebiliriz. el-Menâr ekolü, sünnetin bağlayıcılığı konusunda Hz. Peygamber'in tasarruflarını risâlet görevine binaen yaptıkları ile bir beşer olarak yaptıkları arasında ayırma gitmiştir. Konuya dair görüşlerini *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserinde izah eden Abduh, hurmanın aşılınması rivayetini referans alarak, kazanç araçları ve zanaat yollarının insanların araştırmalarına ve tecrübelerine dayalı olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁴

Abduh'un kısaca değindiği bu konuyu Reşîd Rızâ, daha detaylı bir şekilde ele almıştır. Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in dünyevî işlerdeki beyanlarını sünnetin bağlayıcılığı kapsamında çıkarmış, usul alimlerinin ifade ettikleri gibi bu beyanları “irşad” olarak nitelemiştir. Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/679) rivayet olunan “Yiyecek içecek kaplarının üzerini kapatın.” ve Ebû Hüreyre'den rivayet edilen “Zeytinyağı yiyiniz.” hadislerine işaret eden Reşîd Rızâ, bu tür fiillerde ibadet ve yakınlık (kurbet) kastının olmaması nedeniyle vâcip ya da mendup olarak nitelenemeyeceğini ifade etmiştir. Reşîd Rızâ'ya göre peygamberlerin görevleri arasında kazanç ve yaşam yollarını açıklamak, insanların servete ulaşacakları ziraat, sanayi, fen ve matematik gibi meslekleri öğretmek yer almamaktadır. İnsanoğlu bunlara, sünnetullahı uygun

⁴⁵² Mûsâ Şâhîn Lâşîn, “Sünne kullîhe teşriya”, *Mecelleti Külliyyeti Şeria Camiati Katar* 10 (ts.), 58.

⁴⁵³ Mahmud Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2004), 227-229; Şeltût, *el-İslâm: 'Akîde ve şerî'a*, 501; Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 11-14, 69-71. Şeltût, sünnetin bağlayıcılığı konusunu 1930'lu yıllarda Kahire'de Hukuk Fakültesi'nde yüksek lisans öğrencilerine verdiği derslerde işlemiştir. Şeltût'un dersleri önce *Fikhü'l-Kur'ân ve's-sünne: el-kısâs* adlı kitapta sonra da *el-İslâm: Akîde ve şerî'a* da derlenmiştir. Şeltût'un bu konudaki görüşleri, Nemr, Muhammed Selîm el-Avvâ ve daha birçok alim ve aydın tarafından takip edilmiştir. Bk. Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 68-69; Kardâvî, “el-Cânibu't-teşrî'î fi's-sünneti'n-nebeviyye”, 32.

⁴⁵⁴ Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1994), 83; Konuyla ilgili ayrıca bk. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 85-98.

olarak kendi gayreti ile ulaşabilir. Hurma aşılmasındaki “Sizler dünya işlerini iyi bilirsiniz.” buyruğu da bu gerçekliğe işaret etmektedir.⁴⁵⁵

Bununla birlikte Reşîd Rızâ, söz konusu fiili Resûlullah'ı örnek alma muradıyla yapan kişiler için mendup olarak görülebileceğini zira bazı alimlerin, kurbet niyetiyle yapılan her mübahı sevapla karşılık bulan ibadet olarak değerlendirdiğini belirtmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre kişi eğer Hz. Peygamber'in âdet olarak yaptığı birtakım davranışları sadece onu sevdiği ve yad etmek amacıyla yapar, dinî bir gaye gütmeyiz, insanlara da bu yönde bir telkinde bulunmazsa yaptıkları kişinin imanını güçlendirip Hz. Peygamber'e olan sevgisini artırmaktadır. Buna delil olarak Reşîd Rızâ, İbn Ömer'in Hz. Peygamber'e olan sevgisinden bazı âdet ve davranışlarının aynısını yapmasını göstermektedir.⁴⁵⁶

H. Peygamber'in sünnetinin ilk dönem Müslümanlarına yönelik olduğunu düşünen Sıdkî ise günümüz Müslümanları açısından bir değerinin bulunmadığını savunmaktadır.⁴⁵⁷ Hallâf da Hz. Peygamber'in fiillerinde bir elçi sıfatıyla yaptıkları ve beşer olmasının gereği olarak yaptıkları arasında ayrıma gitmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptıkları, tecrübeye dayananlar ve sadece kendisine has olan emirlerin diğer Müslümanlar için bağlayıcı bir yönü bulunmamaktadır. Oturma, kalkma, yürüme, uyuma, yeme ve içmesinin peygamberlik göreviyle bir alakası olmadığından insanlar bunlara uymak zorunda değildir. Hallâf'a göre Hz. Peygamber'in dünyevî tecrübe ve takdirinin sonucunda sarf ettiği ticaret, ziraat, sağlık, ordunun düzeni ve savaş stratejisi gibi hususlardaki sözlerinin de teşrîî değeri yoktur. Zira bu fiil ve sözlerin kaynağı, risâlet değil Hz. Peygamber'in dünyevî tecrübesi ve şahsi takdiridir. Hallâf, bu düşüncesine delil olarak savaşta alınacak konumla ilgili sahabenin Hz. Peygamber'e sorduğu soru karşısında Hz. Peygamber'in verdiği yanıt ve hurma aşılması meselesini getirmektedir.⁴⁵⁸

Hallâf'ın Medresetü'l-Kazâi'si-Şer'î'den arkadaşı olan Ali el-Hafîf de sünnette teşrîî – gayri teşrîî ayrımının yapılmasını zorunlu görenler arasında yer almıştır. Hafîf,

⁴⁵⁵ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 29/44; 4/689; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Ramazânî, *Ârau Muhammed Reşîd Rızâ*, 125-141. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Bed'ül-Halk”, 16 (No. 3316). Ahmed b. Hanbel, *Müsneid*, c. 25/451 (No. 16055).

⁴⁵⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 9/307; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 29/44.

⁴⁵⁷ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 34.

⁴⁵⁸ Hallâf, *İlmu usuli'l-fikh*, 43-44.

Hız. Peygamber'in akîdeyi beyan, ibadeti öğretme, ahlakı güzelleştirme, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker kapsamındaki sözlerinin ümmet için bağlayıcı olduğunu, bunun dışındakilerin ise bağlayıcı olmadığını belirtmiştir.⁴⁵⁹

Ahmed Emîn de Hız. Peygamber'in insanlara tebliğ ettiği şeriatın bir kısmının vahye bir kısmının da ictihadına dayanması düşüncesinden hareketle sünnette bağlayıcı olan olmayan ayırımına gitmiştir. Emîn'e göre Hız. Peygamber'in yaptığı ictihad, şeriatın maksadı ve meramını daha iyi bilmesinden dolayı en güçlü olanıdır. Hız. Peygamber'in ictihadlarından bir kısmı küllî kaideler içermektedir ki buna uymak zorunludur. Bir kısmı da dünyevî konularla ilgili olup zaman, mekan ve şartlara göre karar verdiği cüz'i hususlardır ki bunlara uymak zorunlu değildir. Emin, tıbbıa dair hadisler ile yeme, içme ve giyim kuşamına dair rivayetleri bu kapsamda değerlendirmiştir. Emîn, "Nebî, (s.a) dünyevî işlere dair ictihadlarının bağlayıcı olmamasını istemiştir." demiştir. Hız. Peygamber'in hurma aşılınması meselesinde olduğu gibi dünyevî işlere dair ictihadlarının, diğer insanlarınkinden farkının olmadığını ifade eden Emîn, sözün kaynağı Allah'tan gelen bir vahiy olmadığı için bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Giyim kuşamın toplumun gelenek ve görenekleri ile çevre şartlarına göre şekillendiğini, sıcak bölgeler için yapılan ictihadların soğuk bölgeler için yapılacak ictihadlardan farklılık göstereceğini söylemiştir.⁴⁶⁰

Muhammed Ebû Zehre de "Hız. Peygamber'den rivayet olunan her şeyin yapılması zorunlu mu?" şeklindeki soruya verdiği yanıtta, risâleti tebliğ ve şeriatın hükümlerini beyan sadedinde yaptığı açıklamalarla bir beşer olarak ve dünyevî işlerden olup da insanların bilgisine dayalı olarak edindiği bilgilerin birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Birincisi, Hız. Peygamber'in ictihadı da olsa şer'î bir hüccet olarak görülür. Diğer i ise bağlayıcı değildir. Zira diğer insanlar için geçerli olan hata işleme hali burada Hız. Peygamber için de söz konusu olabilir.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Ali el-Hafîf, "es-Sünnetü't-teşriyye", *Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âsır* 78 (ts.), 123.

⁴⁶⁰ Emîn, *Yevmü'l-İslâm*, 133-134.

⁴⁶¹ Muhammed Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 14-15.

İbn Kuteybe, Karâfî ve Dihlevî'nin yaptığı tasniflere işaret eden Mustafa Şelebî⁴⁶² (1910-1997), Hz. Peygamber'den varid olan her şeyin yapılması zorunlu teşrîi olarak görülemeyeceğini zira Hz. Peygamber'in esas ve birincil görevinin dini tebliğ olduğunu söylemektedir.⁴⁶³ Şeltût ve Mustafa Şelebî'nin görüşlerini takip eden Abdülhamîd Mütevellî de hadislerin çoğunluğunun genel geçer bir teşrîi kapsamında değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır.⁴⁶⁴

Yasin, Hz. Peygamber'in beşer sıfatıyla yaptığı fiil ve sözlerinin dinden ve yapılması mecburi alandan çıkarıldığını, böylece insanlara özgürlük alanı bırakıldığını düşünmektedir. Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri için “resûl” ve “beşer” ayırımına giden Yasin, kimi söz ve fiillerin Allah'ın vahyine dayandığını kimisinin ise insanî ihtiyaçlar üzerine şahsi olarak yaptığını ifade etmektedir. Yasin, bağlayıcılık ve zorunluluk açısından bu ikisinin ayırt edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴⁶⁵

Avvâ'ya göre sünnetin teşrîi gayri teşrîi şeklindeki tasnif edilmesindeki kıstaslardan birisi, sünnetin vahiy kaynaklı olup olmamasıdır. Fethî Abdükkerîm'e göre bu kıstas dikkate alındığı zaman, sünnetin tamamını genel geçer ve bağlayıcı bir teşrîi olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Zira, ona göre sünnetin tamamı vahiy kaynaklıdır.⁴⁶⁶

Modern dönemde Mısır'daki usulcülerin aksine hadisçiler, sünnetin teşrîi değeri açısından bir tasnife tâbi tutulmasına sıcak bakmamışlar, bu yöndeki bir tasnifi Hz. Peygamber'in görev alanın daraltılması ve sünnetin yok edilmesi olarak değerlendirmektedirler.⁴⁶⁷

Abdülğânî Abdülhâlik, teklifî hükümlerin farz, vâcip, haram, mekruh ve mübahtan oluştuğunu belirterek Hz. Peygamber'in beşerî sıfatla yaptığı fiillerin mübah dairesi içerisinde dahi olsa teşrîi ifade ettiğini söylemektedir. Abdülhâlik, bu görüşünü temellendirirken İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) sünnete uymayı

⁴⁶² Menûfiye'de dünyaya gelen Mustafa Şelebî, lise ve lisans eğitimini Ezher'de tamamladı. 1945'te *Ta'îlû'l-ahkâm* başlıklı tez çalışmasıyla doktora unvanını kazandı. Başta Ezher olmak üzere İskenderiye ve Kahire Üniversitesi'nde usul ve fıkıh alanında dersler verdi. bk. Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Serif*, c. 8/74-75.

⁴⁶³ Şelebî, *el-Fikhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakı'yye*, 148.

⁴⁶⁴ Abdülhamîd Mütevellî, “Mesâdiruhü'l-ahkâmî'd-düstûriyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye fi'l-asri'l-hadîs”, *Mecelletü'l-hukuk li'l-buhûsi'l-kânûniyye ve'l-iktisâdiyye* 1.2 (1962), 58.

⁴⁶⁵ Yasin, *es-Sulta fi'l-İslâm*, 248-249.

⁴⁶⁶ Abdükkerîm, *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim*, 25-32; Avvâ, “Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi”, 264.

⁴⁶⁷ Afîfî, *Şübühât havle's-sünne*, 58.

ibadetlerin dışındaki âdetlerini de şamil kılan görüşüne atıf yapmaktadır.⁴⁶⁸ Abdülhâdî de sünnette âdetler ile ibadetler ayırımına karşı çıkmış, söz konusu âdetlerin Hz. Peygamber'in âdeti olması hasebiyle şer'î bir hüküm ifade ettiğini zikretmektedir.⁴⁶⁹

Hız. Peygamber'in yeme içmeyle alakalı beyanlarının beşerî fiilleri olduğu gerekçesiyle teşrîi kapsamı dışında tutulmasını eleştiren Lâşîn'e göre yeme içme bahsi bütünüyle teşrîi dairesinin dışında görülmemelidir. Hız. Peygamber'in yeme içmeyle ilgili yapılması ya da terk edilmesini istedikleri arasında, vâcip, mendup, haram, mekruh ve mübah olanlar bulunmaktadır. Lâşîn, buna açıklık kazandırmak için Adî b. Hâtım'in (ö. 67/686) mi'râdla avlanılan hayvanın yenilip yenilemeyeceğı hakkında sorduğı soruya Hız. Peygamber'in verdiğı yanıtın teşrîi olup olmayacağı sorusunu sormaktadır. Lâşîn'in başka bir delili ise Kur'an'da ölü hayvanın haram olduđu⁴⁷⁰ beyan edilirken Hız. Peygamber'in balığı bundan istisna tutmasıdır. Sünnet içerisinde nehyedilmeyen yiyecek ve içecekler için mübahlık söz konusuyken altın ve gümüş kapların kullanılmaması ve kafirlerin kaplarının yıkandıktan sonra kullanılması gibi kesin teşrîi hükümler bulunmaktadır. Yemeğe besmele ile başlama, sağ elle ve önünden yeme, suyu tek nefeste içmeme de bir tür teşrîidir. Yemeğı elle ya da kaşıkla yemek ise mübah olan bir teşrîi olarak görülmelidir.⁴⁷¹

Abdülkerîm'e göre diğier insanların dünyevî işleri Hız. Peygamber'den daha iyi bildiğini kabul edip bu alandaki sünnetin bağlayıcı olmayacağını söylemesi, sünnetin büyük bir kısmının bağlayıcı olmayacağı sonucunu beraberinde getirecektir. Zira sünnetlerin büyük bir kısmı dünyayla ilgilidir. İslam teşrîinde de dinî ve dünyevî gibi bir ayırım bulunmamaktadır. Abdülkerîm, Hız. Peygamber'in keler etini sevmeyip koyunun ön kolunu sevmesi gibi yeme içmeye dair bazı beşerî fiillerinde genelleştirmeye gidilerek ibadetler dışındaki tüm beşerî fiillerinin teşrîi kapsamından çıkarılmasını hatalı bir yaklaşım olarak görmektedir. Abdülkerîm'e göre bu fiiller sağ

⁴⁶⁸ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 78-82. İmam Gazzâlî, davranışların kalbi dolayısıyla düşünceyi ve inancı doğrudan etkileyeceğinden hareketle Hız. Peygamber'in tüm hal ve hareketlerini de sünnete ittibâ içerisinde değerlendirmiştir. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kitâbü'l-erba'in fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 55-61.

⁴⁶⁹ Abdülhâdî, *el-Medhal ile's-sünne*, 25.

⁴⁷⁰ el-Bakara 2/173.

⁴⁷¹ Lâşîn, "Sünne kullihe teşriya", 59; Lâşîn, *es-Sünne ve't-teşrîi*, 22-23. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Vudû", 18 (No. 153); "Zebâ'ih ve's-Sayd", 3 (No. 5477); Tirmizî, "Tahâret", 52 (No. 69).

elle yeme ya da besmele ile başlamadan farklı olarak vâcip ya da mendup değil mübah dairesi içerisinde değerlendirilmelidir.⁴⁷²

Kardâvî'ye göre Hz. Peygamber'in beşer sıfatıyla yaptığı fiillerin bağlayıcı olmadığı konusunda çoğunluk ittifak etmiş olsa da bu ilkenin hadislerle uygulanmasında ifrat ve tefrit boyutunda ihtilaflar yaşanmaktadır. Kardâvî, Hz. Peygamber'in hadislerinde âm ve hâs olanın fark edilememesi ile yanlış anlama ve karıştırmadan dolayı neyin teşrîi olup olmadığının ayırt edilmesinin kolay olmadığını belirtmektedir. Sünneti ve dini hayattan koparma, toplumdan soyutlama gibi bir riski barındırması da bu konuyu hassas hale getirmektedir. Kardâvî'ye göre bu sorunu ancak basiret sahipleri, şeriatın maksatlarını bilenler, küllî ve cüz'î kaideler arasında irtibat kurabilenler aşabilmektedir. Sanayi, tıp ve ziraat gibi alanlardaki teknik hususları sünnetin teşrîi kapsamının dışında tutan Kardâvî, bu görüşünü Nevevî'nin "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz" hadisinin bab başlığını "Resûlullah'ın (s.a) şer'an söylediklerine imtisalin vâcip olması; kendi re'yi olarak dünya mâîşetlerine ait söylediklerine imtisalin vâcip olmaması babı"⁴⁷³ şeklinde vermesiyle temellendirmektedir. Kardâvî ayrıca Hz. Peygamber'in liderlik, devlet başkanlığı veya hakimlik sıfatıyla belirli şartlar altında sadece belirli olaylara mahsus yaptığı umumi ve devamlılık arz etmeyen fiillerin bulunduğundan söz etmektedir.⁴⁷⁴

Sünnette teşrîi niteliği olmayan birtakım sünnetlerin bulunduğunu ifade eden Kardâvî, sünnetin tamamının her zaman her yerde ve tüm insanlar için bağlayıcı hükümler içerdiği düşüncesini aşırılık olarak görmektedir. Zira Hz. Peygamber'in cibillî, âdet, çevrenin tecrübesi ve deneyimi sonucu elde ettikleri, herhangi bir kasıt olmaksızın yaptığı fiiller ile söylediği sözler bulunmaktadır. Bunlar için kişinin Allah'a karşı kurbet kastı yoksa mübah ve meşruluktan öteye geçmemektedir. Hz. Peygamber'in minberinin üç basamaklı olması, o dönemin gerektirdiği bir uygulama olup bugün minberin üç basamaklı olmasının sünnet olarak yorumlanması söz konusu

⁴⁷² Abdülkerîm, *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim*, 33, 36, 43, 45-46. Abdülkerîm, sünnetin tamamının teşrîi olarak görülmesini, teklifi hükümler içerisinde şâriinin mükelleflerden yapılmasını ve yapılmamasını istediği fiillerin yanı sıra muhayyer bıraktığı fiillerin de bulunmasıyla izah etmektedir. Bk. Abdülkerîm, *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim*, 55.

⁴⁷³ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî* (Kahire: el-Matbaatü'l Mısıriyye bi'l-Ezher, 1929), c. 15/116.

⁴⁷⁴ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşrî'î fi's-sünneti'n-nebeviyye", 28, 62, 105.

değildir. İhtiyacı olmamasına ve üstelik kendisine zahmet vermesine rağmen birtakım insanların baston taşımayı sünnet olarak değerlendirmesi de bu türdendir.⁴⁷⁵

Yerde yemek yemeği, kaşık yerine parmakları kullanmayı, sonrasında da parmakları yalamayı sünnet olarak gören, bunları yapmayanları küfürle suçlayanları eleştiren Kardâvî, yemekten sonra parmakların yalanması tavsiyesini içeren hadisleri bağlayıcı sünnet kapsamında çıkararak bunları Arap âdeti, çevre ve zamanın şartlarına uygun tutum ve davranışlar olarak görmektedir. Bununla birlikte Kardâvî, sünnette yeme içmeyle ilgili hiçbir tavsiyesinin olmadığı savunanları eleştirmektedir. “Din, yerde mi masada mı, kaşıkla mı elle mi yenilmesine karışmaz. Ama sol el yerine sağ elle yenilmesine karışır.” diyen Kardâvî, sağ elle yemeyi uyulması gereken sünnetler arasında görmektedir.⁴⁷⁶ Kardâvî, yemek sonrasında parmakları yalamayı sünnet olarak görmemekle birlikte bu konuda sünnetin ruhuna dikkat çekmekte, Hz. Peygamber’in buradaki muradının nimeti israf etmeme, tevazu ve nimeti takdir etmek olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁷ Salih Ebû Bekir ise “Sizden birisi yemek yediği zaman yalamadıkça ya da yalatmadıkça elini silmesin.” rivayetini Hz. Peygamber’e yakıştıramadığı için mevzû olarak değerlendirmektedir.⁴⁷⁸

Gazzâlî’ye göre yemeği elle ya da yerde oturarak yemek sünnet olmayıp Hz. Peygamber’in âdet olarak yaptığı fiillerdir. Bu görüşünü özellikle başka dine mensup insanları İslam’a davet edenlere yönelik uyarıları sırasında serdeden Gazzâlî, bunların İslâmî kurallar gibi sunulmasını eleştirmektedir. Gazzâlî, batılın bunları görerek İslam’a gireceğini düşünmenin bir yanılgı olduğunu vurgulamıştır. Âdetlerin insanlar tarafından ibadetlerin ise Allah tarafından belirlendiğini ifade eden Gazzâlî, âdetlerle ibadetlerin birbirine karıştırılmaması gerektiğini düşünmektedir.⁴⁷⁹

Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) *Sünen*’in de yer alan “Eti bıçakla kesmeyiniz.” rivayetini bâtil olarak gören Gazzâlî, Hz. Peygamber’in yemek yerken bıçak

⁴⁷⁵ Kardâvî, “el-Cânibu’t-teşri’î fi’s-sünneti’n-nebeviyye”, 25-26. Reşid Rızâ’nın konuyla ilgili görüşüne atıfta bulunan Kardâvî, Resûlullah’ın (s.a) yeme, içme, uyuma, yürüme, oturma ve ziyaret gibi beşerî fiillerini ona benzeme kastıyla yapanların güzel bir davranış yapmış olup ecirini de alacakları söylemiştir. Bk. Yûsuf el-Kardâvî, *es-Sünne: masdaran li’l-ma’rife ve’l-hadâra* (Kahire: Dârü’s-Şurûk, 2002), 43-44.

⁴⁷⁶ Kardâvî, “el-Cânibu’t-teşri’î fi’s-sünneti’n-nebeviyye”, 29-30.

⁴⁷⁷ Yûsuf el-Kardâvî, *Keyfe nete ‘âmel ma’a’s-sünneti’n-nebeviyye* (Kahire: Dârü’s-Şurûk, 2002), 142-143.

⁴⁷⁸ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 279-280. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Et’ime”, 52 (No. 5456).

⁴⁷⁹ Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs*, 102; Muhammed el-Gazzâlî, *Leyse mine’l-İslâm* (Kahire: Dârü’s-Şurûk, 1998), 100.

kullandığının sabit bir sünnet olduğunu ifade etmektedir. Yemeği yerde oturarak yemenin sünnet, masada yemenin ise İslam dışı görülmesi doğru bulmayan Gazzâlî, masada yemek yenmeyeceği hususunda hüküm bulunmadığı için mübah alan içerisinde yer aldığını belirtmektedir.⁴⁸⁰ Şehhâte ise masada yemek yemeden menetmenin gerekçesini, bazı yabancıların da yaptığı gibi kibir göstergesi olmasıyla ilişkilendirmektedir. Bunu dikkate alarak masada yemek yemenin nehyedilmediğini savunan Şehhâte, Gazzâlî'yi gereksiz yere sorun çıkartmakla suçlamaktadır. Şehhâte'ye göre yerde yemek yiyen sünneti ihya etmiş olurken masada yiyen için kınanacak bir durum söz konusu değildir. Zira bu, mübah alan içerisinde yer almaktadır.⁴⁸¹

Gazzâlî'ye göre yemekte olduğu gibi giyim kuşamda da âdetlerin ibadete dönüşmesi yanlış olup, kafirlere benzemekten sakınmanın kıyafetlerde değil itikadda geçerlidir. Sarıgın faziletine dair Beyhakî (ö. 458/1066), Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) tahrîc ettiği hadisleri değersiz bulan Gazzâlî, Şeyh Muhammed Hâmid el-Fıkî'nin de belirttiği gibi bu konuda hiçbir sahih hadisin bulunmadığını vurgulamaktadır.⁴⁸² Şehhâte ise sarıgın faziletine dair sahih hadis bulunmadığı görüşünü kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber'in sarık kullandığı ve sarığı arkasından sarkıttığına dair rivayetlerin sahih olması sebebiyle sarık kullanmanın sünnet olduğunu kaydetmektedir.⁴⁸³

Gazzâlî'ye göre sarık gibi kişinin bol ya da dar açık ya da koyu renk tercihi, coğrafyaya göre değişiklik göstermektedir. Sıcak iklimler açık soğuk iklimler ise sıcak tutması için koyu renkleri tercih etmektedir. Burada esas olan “İsraf ve kibir hatasına düşmedikçe dilediğini ye dilediğini iç.” sahih hadisidir.⁴⁸⁴

Sünnetin teşrî ve gayri teşrî şeklindeki tasnifi, neyin sünnet olup olmadığına karar verilmesini de beraberinde getirmektedir. Nitekim sakal bırakma ya da kesme,

⁴⁸⁰ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 103. Hadis için ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 20 (No. 3778).

⁴⁸¹ Muhammed Seyyid Ahmed Şehhâte, *Mevkıfû'd-dâiyyeti'l-kebîr eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî mine's-sünneti'n-nebeviyye: arz ve nakd* (Kahire: Dârü's-Selâm, ts.), c. 2/640.

⁴⁸² Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 105; Muhammed el-Gazzâlî, *et-Tarîk min huna* (Kahire: Dârü's-Şurûk, ts.), 12.

⁴⁸³ Şehhâte, *Mevkıfû'd-dâiyyeti'l-kebîr eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, c. 2/645. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Hac”, 453 (2/990).

⁴⁸⁴ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 105. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Libâs”, 1.

bu konudaki yaklaşımın tezahürlerinden birisidir. Şeltût'a göre sakal bırakma, örfî bir durum olup Hz. Peygamber de temizlik, güzellik ve vakar sadedinde sakal bırakmıştır. Bu davranışı, misvak kullanmak, istinşak, koltuk altı ya da kasık tüylerinin izâlesi sadedindedir. Netice itibariyle Hz. Peygamber'in insan olması sebebiyle sakalını kesmesi mübahtır. Şeltût ayrıca hadisteki müşrik ve Mecûsîler'e benzeme olgusunun, âdetler sahasına girmediğini, eğer bugün için sakal konusunda muhalefet edilmesi gerekiyorsa farklı milletlerdeki ruhbanların durumu nedeniyle sakal bırakmanın ve şapka kullanmanın da haram olması gerektiğini düşünmektedir. Şeltût, "Resûlullah, Yahudilere muhalefet edin buyurmuştur. Biz de bugün Yahudiler sakal bıraktığı için sakalları kesiyoruz." demektedir.⁴⁸⁵

Hz. Peygamber'in fiillerini "şeriatı açıklama, kendisine has ve beşer olarak yaptıkları" olarak üçe ayıran Ebû Zehre, alimlerin bu konuda ihtilafa düştüğünü, buna örnek olarak da sakal bırakmayı göstermektedir. Kimi alimlere göre Hz. Peygamber'in "Bıyığınızı kısaltın sakalınızı da uzatın." Hadisine göre sakal bırakma sünnet iken kendisinin de kabul ettiği görüşe göre sakal kesmedeki nehy, icmâyla gereklilik ifade etmeyip Yahudilere benzememek için o dönemde belirlenmiş bir âdettir.⁴⁸⁶

Kardâvî buradaki hükmün müşriklere muhalefet etmek olduğunu vurgulamakla birlikte Hz. Peygamber'in uygulamasını ve bu konudaki emrini dikkate alarak, haram ve mübah görüşlerinin yerine sakal kesmenin mekruh olduğu düşüncesini savunmaktadır. Kardâvî sakal kesenlerin, "Kim bir kavme benzerse ondan sayılır." hadisini göz ardı etmeleri nedeniyle emperyalist ve din düşmanlarına özentî içerisinde olduklarını düşünmektedir.⁴⁸⁷

Sakal sünnetinin Hz. Peygamber döneminde Yahudilere benzememek gibi belirli bir maslahata binaen belirlendiğini ifade eden Avvâ, mendup olmasından hareketle sakal bırakanların sevap kazanabileceğini fakat sakal kesenlerin cezalandırılmasının ve kınanmasının söz konusu olmadığını belirtmektedir.⁴⁸⁸ Yahudilerin saçlarını boyamaması nedeniyle Hz. Peygamber'in "Yahudiler

⁴⁸⁵ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 197-199; Ali b. Ahmed b. Hasan el-Râzîhî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-lihye* (Kahire: Dâru'l-âsâr, ts.), 75.

⁴⁸⁶ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkıh*, 114-115. Hadis için ayrıca bk. Müslim, "Tahâret", 53 (1/222).

⁴⁸⁷ Yûsuf el-Kardâvî, *el-Helâl ve'l-harâm fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1997), 85-87. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Libâs", 64 (No. 5862); Ebû Dâvûd, "Libâs", 4 (No. 4031); Müslim, "Tahâret", 54 (1/222).

⁴⁸⁸ Kardâvî, *es-Sünne: masdaran li'l-ma'rife ve'l-hadâra*, 270-271.

boyamazlar. Sizler onlara muhalefet edin.” hadisi üzerine yaptığı değerlendirmede âdetlere göre muhalefet edilecek hususun da değişmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira ona göre İzzüddîn b. Abdisselâm’ın (ö. 660/1262) da dediği gibi “Maksadı gerçekleştiremeyen her türlü tasarruf batıldır.”⁴⁸⁹

Sünneti bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde tasnife gidenlerin sunduğu delillerin başında Hz. Peygamber’in hurma ağaçlarının aşılmasıyla ilgili yaptığı tavsiyenin beklenen sonucu vermemesi üzerine söylediği “Ben de sizler gibi bir insanım. Sizlere dinden bir şey söylersem onu alın. Kendi re’yimle bir şeyler emredersem bilin ki ben de bir insanım.” sözü gelmektedir.⁴⁹⁰

Hafîf, hurma ağacının aşılmasıyla ilgili rivayetten hareketle Hz. Peygamber’in dünyevî alandaki ictihadlarında hata yapabileceğini ve bu hataların düzeltilmeyebileceğini söylemiştir.⁴⁹¹ Avvâ’ya göre başka bir delil olmasa dahi bu mezkûr hadis tek başına sünnetin tamamının her dönemde bağlayıcı olmadığını göstermesi açısından yeterlidir. Avvâ, Hz. Peygamber’in bu rivayette “Hurmada tecrübe sahibi değilim. Mekke’de de hurma yoktu. Çiftçilikte de iyi değilim.” diyeceği yerde “Dünya işlerini siz daha iyi bilirsiniz.” diyerek genel bir kaide koyduğunu vurgulamaktadır. Bu kaide, vahyin gelmediği konularda hükmün, bilgili, tecrübeli ve uzman kişilerce maslahat gözetilerek karar verilmesidir.⁴⁹² Muhammed en-Nüveyhî⁴⁹³ (1917-1980), meselelerin daha basit olduğu bir dönemde Hz. Peygamber, dünya işlerini sahabeden daha az bildiğini ifade etmişken daha karmaşık bir hal aldığı 20. yüzyılın ikinci yarısında bu sözün daha bir anlam kazandığını ifade etmektedir.⁴⁹⁴

Ahmed Muhammed Şâkir ise bu hadis üzerinden sünnetin bir kısmını hayattan silmeye yönelik teşebbüslerin olduğunu ifade ederek bu kişileri, dinsiz, Batı hayranı, oryantalistlerin kölesi, misyonerlerin öğrencileri olmakla suçlamaktadır. Ona göre bu hadisten, dünya işlerinde sünnetle ihticâc edilmeyeceği sonucu çıkmamaktadır. Zira Hz. Peygamber, kendi hevasından konuşmaz. Ondan gelen her şey şeriattır, teşrî

⁴⁸⁹ Avvâ, “Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi”, 271.

⁴⁹⁰ Nemr, *Sünne ve teşrî*, 95. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Fedâil”, 140 (4/1835).

⁴⁹¹ Hafîf, “es-Sünnetü’t-teşrîyye”, 124.

⁴⁹² Avvâ, “Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi”, 264.

⁴⁹³ 1917’de Tanta’da dünyaya gelen Nüveyhî, lisans eğitimini Kahire Üniversitesi’nde tamamladıktan sonra Londra Üniversitesi’nde doktora eğitimi aldı. Çalışmalarıyla hocası Tâhâ Hüseyin’in beğenisini kazanan Nüveyhî, Mısırlı kadınlara özgürlük ve başlarını açma çağrısında bulundu. Bk. Yûsuf, *Tetimmütü’l-a’lâm*, c. 3/262-263.

⁴⁹⁴ Muhammed en-Nüveyhî, *Nahve sevra fi’l-fikri’d-dinî* (Kahire: Rü’ye, 2010), 139.

değeri taşımaktadır. Hz. Peygamber, burada bir emir ya da nehyde bulunmamış, Rabbinden haber vermemiş, sünnet de koymamıştır. Bir zanda bulunmuş ve bu zannından da itizar etmiştir. Netice itibariyle bu hadisin, dinin bir aslı olan sünneti yok edecek şekilde kullanılmaması gerekmektedir.⁴⁹⁵

Bu hadisi, mecrasından çıkartılıp yanlış yorumlanan hadislerden birisi olarak değerlendiren Kardâvî, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bazıları bu hadisi delil göstererek “İslam’ın siyasi nizam için bir sözü yoktur. Zira bu dünya işlerine dahildir ve bu konuyu da biz iyi biliriz.” demektedir. Bu düşünce sahiplerine göre İslam, devleti olmayan bir dindir, şeriatı olmayan bir akîdendir. Bazıları ise yine bu hadisi referans alarak İslam’ın ekonomik sisteminin olmadığını iddia etmektedir. Bazılarına göre ise bu rivayetle, alışveriş, muâmelât, sosyal, ekonomik ve siyasi ilişkilere dair çok sayıdaki hadis yok sayılmaktadır. Sanki Hz. Peygamber, bu hadisle sözleri, fiilleri ve takrirlerinin birçoğunu nesh etmektedir.⁴⁹⁶

Kardâvî yine bu husustaki değerlendirmesine şöyle devam etmektedir:

Bu hadisten anlaşılması gereken dinin hayattan çekilmesi değildir. Savaş, ziraat ve tıp gibi alanlarda, İslam’ın belirlediği temel ilkeler vardır. Bu ilkeler hiçbir zaman değişmez. Bu ilkelerin gerçekleşmesini sağlayan araçlar ise değişebilir. Örneğin tıp alanında hangi hastalığa hangi ilacın ne ölçüde kullanılacağı dinin değil sağlık bakanlığının işidir. Tedavi olma, haramla tedavi olmama ve bedeni koruma gibi ilkeler ise geçerliliği olan değişmez dinî ilkelerdir.⁴⁹⁷

Bu hadis üzerinden sünneti hedef alan yaklaşıma, Muhammed Ebû Zehre de dikkat çekmektedir. Ebû Zehre, yoldan çıkanlar olarak nitelediği birtakım kimselerin, hurma aşılmasındaki dünyevî işleri şer’î meseleleri de içerisine alacak derecede genişlettiklerini, Kur’an ve sünnete aykırı olsa bile helali haram haramı da helal görececek hükümler koymaya yeltendiklerini ifade etmektedir.⁴⁹⁸

Diğer taraftan Ebû Zehre’nin de Hz. Peygamber’in her alanda tecrübe ve uzmanlık sahibi olduğu düşüncesinde olanlara yönelik de şöyle eleştirilerinin olduğu görülmektedir:

Hadis, sanayi, zirai teknik ve zirai ürünlerdeki verimliliğin artırılması hakkındadır. Onlar, Nebî’nin (s.a) ziraat teknikleri, ticaret, cam sanayi, deri, ipek ve dokumacılık gibi farklı mesleklere dair tecrübe ve bilgisinin olduğunu mu sanıyorlar? Eğer böyle düşünüyorsanız büyük bir karışıklık içerisindeydirler.

⁴⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsnedü li İmâm Ahmed b. Hanbel*, c. 2/177 muhakkikin notu.

⁴⁹⁶ Kardâvî, “el-Cânibu’t-teşri’î fi’s-sünneti’n-nebeviyye”, 18.

⁴⁹⁷ Kardâvî, “el-Cânibu’t-teşri’î fi’s-sünneti’n-nebeviyye”, 20-23.

⁴⁹⁸ Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye: fi’s-siyâse ve’l-akâ’id ve’t-târîhi’l-mezâhibi’l-fikhiyye* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 228-229.

Semavî bir dinle gelen resûl ile bir teknisyeni ve taciri birbirinden ayırt edemeyeceklerdir.⁴⁹⁹

Lâşîn, “Siz dünya işlerini iyi bilirsiniz.” hadisinin sebebi vürudu dikkate alınmaksızın ele alınıp İslam teşrînin dünya işleriyle ya da Hz. Peygamber’in beşerî fiilleriyle bir alakasının olmadığı iddiasının delili olarak sunulmasına karşı çıkmaktadır. Bu hadis altına sadece mübahların dahil edilebileceğini belirten Lâşîn, helal ve haramlar konusunda ise insanların daha iyi bileceği bir durumun olmadığını düşünmektedir. Lâşîn’e göre burada ilâhî hikmet de söz konusu olabilir. Birinci hikmet, Medine’de hurmaların o dönemde veriminin yüksek olması halinde düşman saldırısına uğrama ihtimalinin önüne geçilmiş olmasıdır. İkinci hikmet ise sahabeye hayat içerisinde sebepleri bırakmadan mücadeleye devam etmelerine yönelik uygulamalı bir eğitim verilmesidir. İlk başta Hz. Peygamber, doğada Allah’ın iradesiyle gerçekleşen tabii aşılardan hareketle hurmanın aşılmasına gerek olmadığını belirterek sahabeyi Allah’a imana yönlendirmeyi amaçlamış olabilir. Fakat Allah burada Hz. Peygamber’e müdahale ederek insanları kendi işlerinde daha ileriye gitmeleri, kendilerini geliştirmeleri için gayret etmelerini murad etmiş olabilir. Lâşîn’e göre bu olaydaki üçüncü hikmet ise “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sinayacağız!*”⁵⁰⁰ ayetine işaretle hurmada beklediği verimi alamayan sahabe için bunun bir sınav olmasıdır. Sahabe maddi kaybına rağmen bu sınavdan başarıyla çıkmış, Hz. Peygamber’i terk etmemiş, hiçbirisi irtidat etmemiştir.⁵⁰¹ Öte yandan Şîrbînî de bazılarının İslam’da devlet yönetimine dair sünnetlerden kurtulmak için bu rivayeti istismar ettiklerini düşünmektedir.⁵⁰²

Sonuç itibariyle klasik dönemde İbn Kuteybe ve Karâfî gibi bazı alimlerin “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.” rivayetini delil alarak Hz. Peygamber’in tasarrufları üzerine yaptıkları tasniflerin modern dönemde Mısır’daki tartışmalarda etkili olduğu, sünnette teşrî-gayri teşrî şeklindeki bir tasnifin yapılmasına zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Sünnetin hücciyetinin savunulmasında usulcülerle hadisçiler ortak bir duruş sergilerken sünnette teşrî olan ve olmayan tartışmasında ise birbirine muhalif

⁴⁹⁹ Ebû Zehre, *Târîhu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye*, 229.

⁵⁰⁰ el-Bakara 2/155.

⁵⁰¹ Lâşîn, *es-Sünne ve’t-teşrî*, 32-33, 40, 46-47.

⁵⁰² Şîrbînî, *Reddû’s-şübühât havle ismeti’n-nebiyyi fî dav’i’l-kitâb-i ve’s-sünneti*, 451-452.

görüşler serdetmişlerdir. Buna ilaveten hadislerden hangisinin teşrîî kapsamında tutulup tutulmayacağı, sübjektif bir mesele olup, ilkesel olarak teşrîî olmayan sünnetin varlığını kabul edenlerde dahi bir ittifak söz konusu görülmemektedir.

Kardâvî'nin de ifade ettiği gibi bu konudaki temel sorun, bir grubun “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.” hadisini referans alarak sünneti tamamen teşrîî alanından çıkarırken diğer bir grubun da “Resûlullah’a itaat” adı altında Hz. Peygamber’den rivayet olunan her şeyi teşrîî kapsamına sokmasıdır. Esasında Kardâvî ile gayri teşrîî sünnetin varlığını savunanların gerekçeleri örtüşmektedir. Zira Kardâvî'nin insanların uygulaması gereken ile gerekli olmayan, sıra dışı bir olay ya da belirli bir olay üzerine belirlenen söz ya da eylem ile kıyamete kadar geçerliliği olacak sünneti birbirinden ayırmanın gerekliliğine dair vurgusu,⁵⁰³ gayri teşrîî sünnetlerin varlığını savunanların gerekçeleri arasında yer almaktadır. Diğerlerinin Kardâvî’den farkı, sünnetteki teşrîî niteliği olmayan fiiller halkasını geniş tutmalarıdır.

Bununla birlikte Mısırlı hadisçiler, hadislerin tamamı teşrîî kapsamında derken tamamının emir ve nehiyden ibaret olduğunu kastetmemektedirler. Teklifi hükümlerin farz, mendup, haram, mekruh ve mübahtan oluştuğunu⁵⁰⁴ belirten hadisçilere göre sadece teşrîî kapsamında yer alan mübahlar konusunda ümmete bir tercih hakkı düşmektedir. Netice itibariyle Kardâvî'nin de ifade ettiği gibi sünnetin teşrîî niteliğinin olup olmamasına göre ikiye ayrılması şimdiye kadar birçok araştırmaya konu olduğu gibi bundan sonra da olması beklenmektedir.⁵⁰⁵

3.1.6. Sünnetteki Hükümün Değiştirilmesi

Hz. Peygamber’in söz ve eylemlerinin kendi zamanındaki şartlara bağlı olduğu, değişen şartlara göre yeni söz ve eylemlerin belirlenmesi gerektiği, modern dönemde Mısır’da sünnetle ilgili en önemli yaklaşımlardan birisi olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁶ Ayet ve hadisleri de içine alan İslâmî hükümlerin, modern çağın gerekleri doğrultusunda yeniden yorumlanması ve gerektiği yerde değiştirilmesine yönelik ilk görüşler 19. yüzyılın başlarında gündeme gelmiştir. Bu dönemde değişmez ilke ile değişen yasalar

⁵⁰³ Kardâvî, “el-Cânibu’t-teşrîî fi’s-sünneti’n-nebeviyye”, 25, 62-63. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Fedâil”, 141 (No. 2363); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 20/19 (No. 12544).

⁵⁰⁴ Ebû Zehre, *Usûlü’l-fıkıh*, 28.

⁵⁰⁵ Kardâvî, “el-Cânibu’t-teşrîî fi’s-sünneti’n-nebeviyye”, 31.

⁵⁰⁶ Mezrûa, “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”, 4/489.

arasındaki ilişkinin sınırlarını çizmek Müslüman düşünürlerin ana gündem maddesi olmuştur.⁵⁰⁷

Sanayi devrimiyle insan hayatında meydana gelen büyük değişiklikler, etkileşim halindeki tüm düşünce sistemlerini etkilemiştir. Aile, toplum, siyaset, kültür ve hukuk yapılarının hızlı bir değişikliğe uğraması beraberinde kanunların yer, zaman ve şartlara göre değiştirilmesini zorunlu kılmıştır.⁵⁰⁸ Batılılaşma süreciyle birlikte çöl hayatına uygun olduğu iddia edilen İslâmî hükümlerin modern dünyaya uygun olmadığı, dolayısıyla yeni kanunların belirlenmesi gerektiği savunulmuştur. Bunu din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olması gerektiği, İslam'ın devlet ve toplumla ilişkisi olmayan sadece ibadet ve inanç boyutu olan bir din olduğu yaklaşımı takip etmiştir.⁵⁰⁹

İslâmî hükümlerin değişen yeni şartlara bağlı olarak yeniden düzenlenmesi gerektiğini ilk dile getirenlerden birisi Tahtâvî'dir. Tahtâvî, yasaların şartlara göre değişmesi gerektiği ve belli bir zaman ve mekanda iyi olan kanunların diğerlerinde de iyi olacağı anlamına gelmediği, söz konusu yasaların başka zaman ve mekanda elverişsiz olabileceğini savunmuştur. Tahtâvî'ye göre alimler, dinî bilginin muhafızları değil, yeni şartlara göre şeriatı değiştirmesi gereken kişilerdir.⁵¹⁰ Tahtâvî gibi Hayreddin Paşa da şartların değişmesine ve çağın getirdiği yeni sorunlara bağlı olarak hükümlerde ictihada gidilmesi çağrısında bulunmuştur. Hayreddin Paşa, "Müslüman alimler, hükümlerin uygulanmasında şartları dikkate almalıdır." demiştir. Hayreddin Paşa'ya göre şeriat, hayatta her şeyi belirlememektedir. Şartların değişmesiyle yasa ve politikalar da değişebilmektedir. Bu açıdan bakınca maslahat, yönetimlerin esası olmalıdır.⁵¹¹ Hükümlerin yeni şartlara göre değişmesi gerektiği düşüncesi Tahtâvî ve Hayreddin Paşa'nın ardından Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ'da da görülmüştür. Efgânî ve Abduh da İslam'ın değişmez ilkeleri ve bu ilkelerin

⁵⁰⁷ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 362-363.

⁵⁰⁸ Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 12.

⁵⁰⁹ Cündî, *Ehdâfî 't-tağrîb fî 'l-âlemi 'l-İslâmî*, 115-116.

⁵¹⁰ Rifâa et-Tahtâvî, *Menâhicü 'l-elbâbi 'l-Mısriyye fî mebahici 'l-âdâbi 'l-'asriyye* (Windsor: Hindawi, 2017), 327; Hüseyin, *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-ğarbiyye*, 23-24, 31, 49; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 88, 93; İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 44.

⁵¹¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 109-110; Hüseyin, *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-ğarbiyye*, 25, 27-28, 31, 49-50.

uygulandığı şartlara bağlı olarak değişen yasa ve âdetlerin bulunduğunu savunmuştur.⁵¹²

İslâmî hükümlerin zaman ve şartlara göre değişmesi gerektiği düşüncesi, bir süre sonra hadisler üzerinde de uygulanmıştır. Önce teşrî-gayri teşrî olarak ikiye ayrılan hadisler akabinde de teşrî kapsamında olmayan hadislerin uygulamada yerinin olmayacağı ifade edilmiştir. Bazı Mısırlı usulcülerin savunduğu bu görüşlere zamanla bazı aydın ve yazarlar da katılırken Mısırlı hadisçiler, sünnetin büyük bir kısmını yok edeceği endişesiyle buna karşı çıkmıştır. Sünneti anlama gayesine matuf olarak başlayan bu çalışmalar zamanla sünneti ve en nihayetinde Kur'an'ı hayattan koparmaya varan yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur.

Mısır'da 19. yüzyılın sonunda sünnette teşrî-gayri teşrî ayrımına dair teorideki düşünceler, 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde pratiğe yansıtılmıştır. İlk aşamada Hz. Peygamber'in beşerî sıfatıyla yaptığı fiillerin bağlayıcı yanının olmadığı ifade edilirken zamanla siyaset, hukuk ve muâmelâta dair sünnetteki hükümlerin yerine başka hükümlerin verilebileceği ifade edilmeye başlanmıştır.⁵¹³

Bu yaklaşım, sünnetin tamamını bağlayıcı kabul eden Mısırlı hadisçilerde sünnetin aşamalı bir şekilde yok edilmek ve hayattan koparılacak istendiği endişesinin oluşmasına yol açmıştır. Nitekim Fehmî Huveydî'nin “fanatik laikler” olarak nitelediği yazarların görüşleri, hadisçilerin endişelenmelerinde haklı olduklarını göstermektedir.⁵¹⁴

Modern dönemde Mısır'da sünnetteki hükümlerin değişebileceği konusunda “maslahat” kavramı belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik dönemde “Zarar yoktur zarara zararlar karşılık vermek de yoktur.” hadisi üzerine yaptığı değerlendirmesinde maslahatı her şeyin üstünde tutan görüşüyle Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) modern dönem Mısır fikriyatında etkili olmuştur. 1906'da *el-Menâr*'da

⁵¹² Wilfrid Scawen Blunt, *et-Târîhü's-sirrî li ihtilal inciltere Mısır*, ts., 150; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 76-77.

⁵¹³ Lâşîn, “Sünne kullihe teşriya”, 59-61.

⁵¹⁴ Hüseyin Ahmed Emîn *Havle'd-da' ve ila tatbîki's-şerîati'l-İslâmiyye*, Ferec Fûda *Kable's-sukut*, Fuad Zekerîyya *el-hakîka ve'l-vehm fi'l-hareketi'l-İslâmiyye el-muâsıra* ve Muhammed Nur Ferhat *el-müctema ve's-şerîa ve'l-kânûn* adlı eserlerinde dünya işlerinde dinin bir müdahalesinin olmadığını savunmuşlardır. Bk. Huveydî, *Tezyifü'l-va'y*, 20-21.

Tûfî'nin maslahatla ilgili eserine yer veren⁵¹⁵ Reşîd Rızâ, Tûfî'nin delillerinin daha güçlü olduğunu ifade etmiştir.⁵¹⁶ Reşîd Rızâ, Hz. Ömer ve sahabeden bazılarının maslahatın gerçekleşmesi adına bazı hadleri uygulamadıklarına işaret ederek bazı hükümlerin uygulanmasında maslahatın sağlanması ve zararın uzaklaştırılmasının esas alınması gerektiğini belirtmiştir.⁵¹⁷

Mısır'da sünnetteki hükümlerin değiştirilmesi düşüncesinin öncülerinden birisi, Ali el-Hafîf'tir. Hafîf'e göre Allah'ın koyduğu hükümlerin hedefi insanların maslahatının sağlanması, işlerinin kolaylaştırılması ve aralarındaki adaletin sağlanmasıdır. Bundan dolayı teşrîdeki hedefin gerçekleşmesi için insanların maslahatının ne olduğunun tespiti önem arz etmektedir. Maslahatın tespiti de ictihadla sağlanabilmektedir.⁵¹⁸

Maslahatı merkeze alarak hükümlerin değişmesi gerektiğini savunanlardan birisi ise Mustafa Şelebî'dir. Şelebî, naslardaki nesh ve tedriciliğin varlığının hükümlerin bazı illetlere göre belirlendiğinin göstergesi olduğunu, bu illetlerin başında da insanların maslahatı geldiğini belirtmiştir. Ona göre hükümlerin tamamı sabit ve değişmez değildir. Hükümler eğer maslahatlara bağlı olarak değişmeyecek olsaydı Allah, Kur'an'ı tek seferde indirirdi. Şelebî bu düşüncesini, Hz. Peygamber'in kurban etleriyle ilgili koyduğu yasağı daha sonra kaldırmasıyla desteklemektedir.⁵¹⁹

Şelebî'ye göre Resûlullah'tan bize aktarılan her şeyin değişmez ve dinin geneline oluşturan gerekliliklerden olduğu iddiası, Allah'ın şeriatına yapılan sayısız saldırının da sebebi olmuştur. Maslahata göre sünnette bazı değişikliklerin olabileceği düşüncesi,

⁵¹⁵ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 9/721-770. hadis için ayrıca bk. İmam Mâlik, "Akdiye", 31 (2/745).

⁵¹⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 7/194-195. Tûfî'nin maslahatı birçok yönden üstün tutan görüşü, Hallâf ve Şelebî gibi bazı alimlerce ise aşırı bulunmuştur. Hallâf, Tûfî'nin nas olan olmayan her konuda maslahatı önceleyen görüşünün nasları yok edecek nitelikte bulduğu için kabul edilemez olarak düşünmektedir. Şelebî de Tûfî'nin ulemanın icmâda ihtilaf ederken maslahatta ittifak halinde olması gerekçesiyle maslahatı icmâya tercih etmesini eleştirmiştir. Oysa Tûfî, maslahatın icmâya ya da nassa tercih edilmesindeki kastının bu iki kaynağın önüne alınması ya da hükümlerin yok edilmesi değil beyanı ya da tahsis edilmesi olduğunu söylemiştir. Tûfî, sünnetin Kur'an'ın beyanı olarak ona öncelenmesini, maslahatın icmâ ya da nassa öncelenmesine benzetmektedir. Bk. Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Risâle fi ri'âyeti'l-maslahah*, nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, ts.), 23-24; Huveydî, *Tezyîfü'l-va'y*, 79-88; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 295; Abdülvehhâb Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1993), 105.

⁵¹⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 9/721.

⁵¹⁸ Hafîf, *Buhûs ve makâlat fi't-teşrî'l-İslâmî*, 131; Gânim, *Eseru medreseti'l-kazâi's-şer'î ale'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsir*, 116.

⁵¹⁹ Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 307-308. hadis için ayrıca bk. Müslim, "Edâhî", 28 (3/1561).

sünneti zayıflatan, saldırıya zemin hazırlayan bir yaklaşım olmayıp sünnetin hakikatini ortaya çıkaracaktır. Şelebî, İslam'ı hedef alan fıkhnın çağa uygun olmadığı yönündeki eleştirilerin önünü alabilmek için fıkhnın gelişimine uygun olan sünnette değişimin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Şelebî'ye göre değişen maslahatlara bağlı olarak Resûlullah'ın (s.a) sünnetini değiştirmek, esasında Resûlullah'a (s.a) itaatin ta kendisi olup Allah'ın şeriatına ya da Hz. Peygamber'e muhalefet değildir. Zira değişiklik keyfi olmayıp Hz. Peygamber'in sünneti koyarken dikkat ettiği yol ve yöntem esas alınmaktadır.⁵²⁰

Maslahat gereği hükümlerin değişmesi gerektiğini savunanlardan birisi de Nemr'dir. Nemr, "şartlar değiştiğinde verilen hüküm, aynı maslahatı sağlamıyorsa Hz. Peygamber'in dikkate aldığı ilkeler ve maslahatı düşünerek yeni bir ictihadda bulunmak mümkün müdür?" diye sormaktadır. Nemr'in bu soruya yanıtı "Mümkün hatta gereklidir." şeklinde olmaktadır.⁵²¹ Nemr, bu konuyu şöyle izah etmektedir:

Resûlullah, şer'î kaideler, sebep, durum ve şartlara bağlı olarak ictihadda bulunmuştur. Burada insanların maslahatını gerçekleştirme, işlerini kolaylaştırma ve çekişmeleri önleme amacı vardır. Sebep, durum ve şartlar değişirse insanların maslahatı yeni bir hükmü gerektirmektedir. Bize düşen bu yeni duruma yeni hükümle karşılık vermektir. Biz bunu yaparken ne vahye ne de Resûlullah'ın (s.a) ebedi bir hükmüne ya da sözüne muhalefet ediyoruz. Tam aksine arzuladığı ve uğrunda çalıştığı hedefi gerçekleştiriyoruz.⁵²²

İleri sürdüğü görüşlerinin, asra uymadığı gerekçesiyle dinî hükümleri değiştirmek isteyenlere zemin oluşturduğu yönündeki eleştirilere yanıt veren Nemr, "Evet, bu doğru, ben de gözlemliyorum. Ama bunlar ne zaman sahadan kayboldular ki onların varlığı ya da iddialarından korktuğumuz için hakikati gizleyelim. Uçak ya da araba kazaları daima olur fakat insanlar binmekten geri durmaz." demiştir.⁵²³

Nüveyhî ise muhafazakarların yanı sıra dinde tecdidi savunanların yeni bir ictihad karşısında "Dine zarar verir mi? Dini tehlikeye düşürür mü? Hükümlerine aykırı mı?" gibi kaygılarının bulunmasını eleştirmektedir. Nüveyhî'ye göre bu kaygıların aşılması için bir din olarak İslam'ın mahiyeti ve toplumdaki rolünün belirlenmesi gerekmektedir. Nüveyhî, esasında devrimci ve gelişmeye açık olan

⁵²⁰ Şelebî, *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakı'ıyye*, 148, 154-155; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 308.

⁵²¹ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 46-47.

⁵²² Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 56.

⁵²³ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 62-63.

İslam'ın bugün donuk bir yapıya dönüşmesinde dini metinleri yorumlama yetkisini sadece kendisinde gören ruhbanlık sınıfının oluşması ve İslam'ın ilk asırlarında konulan hükümlerin değişmeyeceği yönündeki kanaatin etkili olduğunu düşünmektedir.⁵²⁴

Nüveyhî'ye göre bugün hükümlerin değişmesine duyulan ihtiyacın en önemli delili, Kur'an'ın yanında sünnetin de bulunmasıdır. Sünnetin Kur'an dışında hükümler içerdiğini belirten Nüveyhî, Müslümanlar için bu ikisi yeterli olmadığı için Hulefâ-yi Râşidîn, sahabe ve tâbiîn'in sözlerine ihtiyaç duyulduğunu, bu üç kaynağın da Müslümanlar için yeterli olmamasından fıkhi mezheplerin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Nüveyhî, İslam'ın dünya ile hiçbir şekilde ilgilenmeyen bir din olduğu iddiasını doğru bulmamakla birlikte İslam'ın her asır ve her bölgede genel geçer kanunlar koyan bir din de olmadığını düşünmektedir. Allah'ın genel geçer kanunlar koymaya kadir olduğunu belirten Nüveyhî, bu durumun insanoğluna bir nimet olarak sunulan akli devre dışı bırakmak anlamına geleceğini belirtmektedir. Nüveyhî'ye göre bu durumda insanlar bir robot ya da sünnetüllaha göre hareket eden karınca ve böcekler gibi hareket edeceğini ifade etmektedir. İslam'ın yeni hükümlerin belirlenmesinde istifade edilecek yüce ahlaki gayeler koyduğunu ifade eden Nüveyhî, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde İslam'ın zorunlu haller dışında bir hüküm koymadığını kaydetmektedir. Nüveyhî, Müslümanlardan çok fazla soru sormamaları ve kendilerine indirilenle yetinmeleri yönündeki ilâhî mesajlarla bunu temellendirmektedir.⁵²⁵

Sünnetteki hükümlerin, asra ve maslahata göre değişmesi gerektiği düşüncesinde mutabık kalınsa da bunun sınırları konusunda ihtilaf yaşanmaktadır. Nemr'e göre akîde, ibadet ve Kur'an'daki muâmelâtla ilgili olarak geçen konularda asla değişikliğin olmayacağını, yalnızca geçmişte olduğu gibi anlama ve uygulama yolunu tespit için ictihada başvurulacağını düşünmektedir.⁵²⁶ Nüveyhî'ye göre Kur'an ve sünnetteki akîde ve ibadetler dışındaki her türlü dünyevî işe dair hükümlerin bugün için bir bağlayıcı yönü bulunmamakta olup bu hükümler değiştirilebilir.⁵²⁷ Avvâ'ya

⁵²⁴ Nüveyhî, *Nahve sevra fi 'l-fikri 'd-dinî*, 99-106.

⁵²⁵ Nüveyhî, *Nahve sevra fi 'l-fikri 'd-dinî*, 128-129, 133-134, 136.

⁵²⁶ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 59.

⁵²⁷ Nüveyhî, *Nahve sevra fi 'l-fikri 'd-dinî*, 149-161.

göre de herhangi bir illeti olmadan belirlenen taabbüdî konular dışında değişikliğe gidilebilir.⁵²⁸

Nüveyhî, Kur'an'da yer alanlar dahil akîde ve ibadetler dışındaki hükümlerin değişebileceğini, Kur'an'daki açık hükme rağmen Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbe zekat verilmesine karşı çıkmasıyla temellendirmektedir.⁵²⁹ Muhammed Biltâcî'ye⁵³⁰ (1938-2004) göre ise Hz. Ömer, müellefe-i kulûbe ilgili ne Kur'an'a ne de sünnete muhalefet etmiştir. Hz. Ömer, İslam'ın güçlendiği ve aziz olduğu bir dönemde kalpleri İslam'a ısındırılacak bir kişinin olmadığını düşündüğü için zekattan pay ayırmamıştır. Dolayısıyla "Müellefe-i kulûbe zekat verilmez." ile "Bugün müellefe-i kulûb şartlarına haiz, menfaati celb edilecek ya da zararı uzaklaştırılacak bir kişi ya da grubun olmadığını" düşünmek farklı şeylerdir.⁵³¹

Kardâvî ise Hz. Peygamber'in zekatla ilgili belirlediği miktarları idareci ve devlet başkanı sıfatıyla yaptığını, dolayısıyla belirlenen bu miktarların zaman ve zemine göre değişiklik göstereceği, başka bir devlet başkanının başka miktarlar belirleyebileceğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvet sıfatıyla söyledikleri ve yaptıkları ise tüm ümmeti her zaman ve zeminde bağlayıcı, değişmez hükümler içermektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in atlardan zekat alınmasını bağışlaması ve sığırlar için belirlenen nisap miktarında daha sonraki dönemlerde maslahata göre değişmiştir.⁵³²

Kardâvî'nin görüşünü takip eden Avvâ'ya göre hakim ve devlet başkanı sadece temel ilkede Hz. Peygamber'e bağlı kalmalıdır. Hakim, karar verirken delil ve sebepleri, yönetici de halkın menfaat ve maslahatını dikkate alması gerekmektedir.

⁵²⁸ Avvâ, "Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi", 278.

⁵²⁹ Nüveyhî, *Nahve sevra fi'l-fikri'd-dinî*, 149-161. Hüseyin Emîn, buna Hz. Ebubekir'in içki içene uygulanan kırbaçla vurma cezasını ayakkabıyla vurma ile değiştirmesini eklemiştir. Bk. Emîn, *Havle'd-da' ve ila tatbiki's-şeriatî'l-İslâmiyye*, 27.

⁵³⁰ Asyût'da dünyaya gelen Biltâcî, ilk ve orta düzey eğitimini Ezher'de tamamladıktan sonra lisans eğitimi için Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi'nde kaydoldu. 1966'da Menhecü 'Ömer b. el-Hattâb fi't-teşrî' başlıklı teziyle yüksek lisansını ve 1969'da Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-karnî's-sânî el-hicrî başlıklı tez çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Muhammed Ebû Zehre, Ali Hasebullah, Ali Hafîf ve Muhammed el-Gazzâlî gibi Mısır'ın önde gelen usulcülerinden ders aldı. 1985-1966 yılları arasında Dârü'l-Ulûm Fakültesi'nin dekanlığını yürüttü. Abdüssabûr Şâhin'in hazırladığı rapora destek vererek Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in profesörlük atamasına karşı çıktı. Bk. Vasfî Âşûr Ebû Zeyd, "Muhammed Biltâcî: el-Mudâfîi ani's-şeri'a", *Midad* (2007).

⁵³¹ Muhammed Biltâcî, *Menhecü 'Ömer b. el-Hattâb fi't-teşrîi* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1970), 175-191.

⁵³² Kardâvî, "el-Cânibu't-teşrî'i fi's-sünneti'n-nebeviyye", 74,76-77.

Maslahat, Hz. Peygamber'in uygulamasını sağlıyorsa yerine getirilir aksi takdirde maslahatı sağlayan yeni bir uygulama seçilir.⁵³³

Usulcülerin aksine Fethî Abdülkerîm, Hz. Peygamber'in belirlediği hükümlerin ya daha iyisi ya da aynı derecedeki bir hükümle değiştirilebileceğini, Hz. Peygamber'in ahirete irtihali nedeniyle de bunun mümkün olmadığını düşünmektedir. Hz. Peygamber'in verdiği hükümdeki maslahat da geçici olmayıp tüm asırları kapsayan bir niteliktedir.⁵³⁴ Abdülkerîm'in buradaki dayanağı İbn Teymiyye'nin (ö. 622/1225) Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshin olmayacağı gerekçesiyle Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin bağlayıcı olacağı ve değiştirilemeyeceği yönündeki kanaatidir.⁵³⁵ Abdülkerîm, sünnetteki hükmün değişmeyeceğini vurgulamakla birlikte hükmün uygulama şeklinin müctehidden müctehide, bölgeden bölgeye ya da dönemden döneme değişiklik gösterebileceğini kabul etmektedir.⁵³⁶

Sünnetteki hangi hükümlerin değişip değişmeyeceği tartışmasında muâmelâta dair konular başı çekmektedir. Modern dönemde Mısır'da muâmelâtla ilgili rivayetler konusunda akla ilk gelen isim, Nemr'dir. Nemr, Hz. Peygamber'in akîde, ibadet, helal, haram, ceza ve ahlaka dair söylediklerinin kendisine vahiy ile bildirilen bir alanda olduğu için kabul ettiklerini, muâmelât konularının ise icthad alanı olduğunu, vahyin doğrudan ya da takrir yoluyla da olsa bu alana girmediği düşünmektedir. Nemr, Kur'an'ın muâmelâta dair konularda genel kurallar belirlediğini, Hz. Peygamber'in de bu genel esaslar çerçevesinde insanların yaşadıkları dönemdeki maslahatına göre karar verdiğini düşünmektedir. Örneğin Nemr, Hz. Peygamber'in İslam'dan önce Câhiliye toplumunda uygulanan mudârebe ve karzı, insanların maslahatını dikkate alarak uygulamayı sürdürmesi karşısında Kur'an'da nas olması ve insanların çıkarına aykırı olması nedeniyle alışverişte her türlü faiz ve aldatmayı ise reddettiğini söylemektedir.⁵³⁷

Nemr'in muâmelât ve medeni hukuka dair sünnetteki hükümlerle ilgili bu yaklaşımı Kardâvî tarafından abartılı bir duruş olarak yorumlanmaktadır.⁵³⁸ Bu

⁵³³ Avvâ, "Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi", 268, 270.

⁵³⁴ Abdülkerîm, *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim*, 93-94.

⁵³⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Riyad: Mecmau'l Melik Fahd, 2004), c. 33/93.

⁵³⁶ Abdülkerîm, *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim*, 94.

⁵³⁷ Nemr, *Sünne ve teşrî*, 25-26, 37-36, 45.

⁵³⁸ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşrî'î fi's-sünneti'n-nebeviyye", 23-24.

konulardan birisi de selam akdidir. Nemr, köylerdeki insanların mağdur edilmesi ve suistimale uğramaları nedeniyle selem akdinin haram olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Kardâvî, Nemr'in bu düşüncesini eleştirerek, onu sünnetin helal kıldığı, tüm mezheplerin de icmâ ettiği bir konuyu haram görmekle itham etmektedir.⁵³⁹

Nerm'in görüşlerine itiraz eden Mûsâ Şâhîn Lâşîn ise Allah'ın toplumu kendi maslahatına göre karar verecek bir halde bıraktığı iddiasını doğru bulmamaktadır. *"Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın."*⁵⁴⁰ ayetine dikkat çeken Lâşîn, bir borç ilişkisinin nasıl olması gerektiğini belirleyen Allah'ın diğer alışveriş, faiz, ortaklık gibi muâmelâta dair meseleleri es geçmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Yine *"Yüzünü ekşitip başını çevirdi."*⁵⁴¹ ayetinden hareketle Allah'ın Hz. Peygamber'in her hareketini takip ederek kanunlar koyduğunu, *"Siz dünya işlerini iyi bilirsiniz."* buyruğu üzere birbirlerine zulmetmelerine, beşer ürünü kanunlarla güçlünün zayıflara sınırlamalar getirmesine müsaade etmesinin makul olmadığını kaydetmektedir.⁵⁴²

Sünnetin yolda insanlara zarar veren bir maddeyi kaldırmanın dahi imanın şubelerinden birisi olarak görece derecede insanlar arası ilişkilerde belirleyici olduğunu düşünen Lâşîn, muâmelâta dair rivayetlerin *"Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz."* kapsamında değil, Hz. Peygamber'in risâlet görevi kapsamında görülmesi gerektiğini kaydetmektedir. Hz. Peygamber'in alışveriş yapan kişilerin birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyer olduklarını açıklaması, zenginlerin borcunu ödemeyi geciktirmesini bir zulüm olarak görmesi, fiyat artırma amacıyla yapılan neceşi (müzayede) nehyetmesi, alıcıyı aldatmak için sütü sağılmamış hayvanı satışa çıkarma anlamına gelen musarrâtı nehyetmesi gibi Hz. Peygamber'in muâmelâtla ilgili bazı uygulamalarına dikkat çeken Lâşîn, bunların helal ve haramlık ifade ettiğini, dolayısıyla bağlayıcı olduğunu söylemektedir.⁵⁴³

⁵³⁹ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşri'î fi's-sünneti'n-nebeviyye", 23-24; Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 43.

⁵⁴⁰ Âl-i İmrân 3/19.

⁵⁴¹ Abese 80/1.

⁵⁴² Lâşîn, *es-Sünne ve't-teşrîi*, 38-39.

⁵⁴³ Lâşîn, *es-Sünne ve't-teşrîi*, 27-31, 41. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Buyû", 19 (No. 2079); 60 (No. 2142); 65 (No. 2151); "Havâlât", 1 (No. 2287).

Lâşîn'in bu konuda altını çizdiği önemli husus, Hz. Peygamber'in "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz." sözüne muhatap olan sahabenin, bu sözü nasıl anladığıdır. Evlenmenin yanı sıra musarrât ve rukbân gibi alışveriş konularının dünya işine girdiğini ifade eden Lâşîn, sahabenin kendi düşüncesi doğrultusunda değil Hz. Peygamber'in emir ve nehiyleri doğrultusunda hareket ettiklerini söylemektedir. Konuyu, "*Allah ve resûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur.*"⁵⁴⁴ ayetine işaretle değerlendiren Lâşîn, Hz. Peygamber'in hüküm verdiği bir aşamada mü'min bir kişiye maslahatın başka bir şeyde olduğunu söyleme hakkının olmadığını kaydetmektedir. Nemr'in Hz. Peygamber'e yaklaşımıyla oryantalistlerin yaklaşımı arasında ortak yönlerin bulunduğunu belirten Lâşîn, oryantalistlerin Hz. Peygamber'in vahiyle hiçbir ilişkisinin olmadığını Nemr'in ise muâmelât bahsinde vahiyle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı görüşünü savunduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁵

Görüldüğü üzere modern dönemde Mısır'da maslahat düşüncesi; inanç, ibadet ve ahlaki öğretiler dışındaki sünnetteki hükümlerin zamana ve şartlara göre değişmesini savunan aydın ve usulcülerin dayandığı temel nokta olmuştur. Tûfi'yi eleştiren Şelebî dahil birçok alim ve aydın, başta Hz. Ömer olmak üzere sahabe ve fakihlerin uygulamalarını referans alarak hükümlerin değişebileceği düşüncesini savunmuşlardır.

Bu noktada maslahatın farklılaşmasıyla hükmün de değişmesi gerektiğini savunan alim ve aydınların görüşlerini temellendirirken sundukları delilleri ve buna karşı hadisçilerin görüşlerinin incelenmesini yararlı bulmaktayız. Sünnetin bir kısmının genel geçer olmayıp değişebileceği savunanların sunduğu delillerin başında sahabe ve tâbiûnin birtakım sünneti, her zaman uygulanacak bir kural olarak görmeyip şartlara göre değişeceği yönünde kanaate sahip olup bu yönde yeni hükümler vermesi gelmektedir.

Şartların farklılaşmasına bağlı olarak sahabenin sünnetteki bazı hükümleri değiştirdiğini düşünen Şelebî, bu konuda şunları söylemektedir: "Sahabe, sünnetin her zaman ve şartta uygulanabilir değil, o zamanki toplumun şartları ve çevrenin

⁵⁴⁴ el-Ahzâb 33/36.

⁵⁴⁵ Lâşîn, *es-Sünne ve 't-teşrîi*, 41-44, 73.

gereksinimleri dikkate alınarak belirlendiğini bilmekteydiler. Aksi halde sünneti değiştirmezdiler.”⁵⁴⁶

Nemr’e göre de Hz. Peygamber, bir konuda ictihad ettiği zaman sahabe de bunu bilir ve farklı görüş sunardı. Hz. Peygamber, farklı görüşü gönül rahatlığıyla karşılar ve düşüncesini değiştirirdi. Hz. Peygamber’in verdiği hüküm, o günün şartlarına bağlı olarak gerçekleşen maslahata göre şekil almıştır. Kur’ânî naslar, genel şer’î kurallar, genel örf, hükmün verildiği dönemdeki sebep, şart ve duruma göre verilen hükmün gerekli hallerde değişikliğe gidilmesinin bir zorunluluk olduğunu savunan Nemr “Bu noktada sahabe, tâbiîn ve imamlarda bizim için güzel bir örneklik vardır.” demiştir.⁵⁴⁷

Sünnetin zaman ve şartlara göre değişebileceğini düşünenlerin getirdiği delillerden birisi, kadınların mescidde namaz kılma konusunda Hz. Peygamber ve sahabeden gelen farklı hükümlerdir. Hz. Peygamber, kadınları mescidde namaz kılmaya teşvik etmiş ve kadınların mescitlere gidişine engel olunmamasını istemiştir. Şelebî, Hz. Peygamber’in bu teşviğine rağmen vefatından sonra bazı sahabenin şartların değişmesi nedeniyle kadınların mescidde namaz kılmalarına karşı çıktıklarını söylemiştir.⁵⁴⁸ Örneğin Hz. Âişe, “Eğer Hz. Peygamber, kadınların bugün yaptığı şeyleri görseydi, İsrâiloğulları kadınlarının yasaklandığı gibi onlara da mescit yasağı koyardı.” demiştir. Avvâ’ya göre Hz. Âişe, Resûlullah’ın iznini mefsetetin olmadığı bir dönem için geçerli olduğu şeklinde anladığını göstermektedir. Eğer bu değişmez bir sünnet olsaydı, Hz. Âişe buna itiraz etmezdi.⁵⁴⁹

Lâşîn’e göre ise burada Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber’in hilafına bir hükmü söz konusu değildir. Hz. Peygamber de kendi dönemindeki kadınların mescide gitmelerine şartlı olarak izin vermiştir. Hz. Âişe, eşinden izin alma, fitneye yol açmama ve İslâmî kurallara riayet gibi şartların ihlalinin dolaylı bazı kadınların namazı mescidde kılmalarına karşı çıkarken şartları karşılayanların namaz kılmasına müsaade etmiştir.⁵⁵⁰ Fethî Abdülkerîm de bu konuda Lâşîn’le aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

⁵⁴⁶ Şelebî, *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakı'ıyye*, 148; Avvâ, “Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi”, 272.

⁵⁴⁷ Nemr, *Sünne ve teşrîf*, 46-47, 56-58.

⁵⁴⁸ Şelebî, *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakı'ıyye*, 150-151. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Salât”, 135 (1/327).

⁵⁴⁹ Avvâ, “Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi”, 274-275. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Ezân”, 163 (No. 869).

⁵⁵⁰ Lâşîn, *es-Sünne ve't-teşrîf*, 61-62.

Abdülkerîm'e göre Hz. Peygamber'in kadınların mescide gitmelerine izin vermesi, fitne ortamının olmamasına bağlıdır. Bu unsur dikkate alındığında Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'e karşı bir muhalefetinden söz edilemez.⁵⁵¹

Bu konuda sunulan bir diğer delil, kayıp develerle ilgili gelen rivayettir. Rivayete göre Hz. Peygamber, su tulumu ve tabanlarının olması nedeniyle kayıp develerin sahibi ortaya çıkıncaya kadar kendi hallerine bırakılmasını emretmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, bu emir doğrultusunda hareket ederken güvenlik başta olmak üzere değişen şartları değerlendiren Hz. Osman (ö. 35/656), kayıp devenin ilan edildikten sonra satılması, sahibi sonradan ortaya çıkarsa da bedelinin ödenmesi kararını almıştır. Hz. Ali (ö. 40/661) ise sahibi gelinceye kadar bakımının yapılmasını, Beytül-mâl'dan bakım için bir ödeme yapılmışsa sahibinden alınması hükmünü vermiştir. Bu durumu değerlendiren Nemr, Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki şartlara göre verdiği hükme dair gerekçelerin ortadan kalkması sebebiyle Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, hükümde değişikliğe gittiklerini, şayet bu hükmün dayanağı vahiy olsaydı, bu iki sahabenin hükmü değiştirmeyeceklerini söylemiştir. Güvenlik gerekçesiyle develerle ilgili kanaatlerin zamanla değiştiğini kabul eden Lâşîn'e göre ise burada sahabenin Hz. Peygamber'e muhalefeti söz konusu değildir. Develer güvendeyken sahabe hükmünde değişikliğe gitseydi bu durumda sahabenin sünnete muhalefet ettiği söylenebilirdi.⁵⁵²

Bu meselede sunulan bir diğer delil ise fethedilen arazilerin paylaşımı konusunda Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den farklı bir uygulama içerisine girmesidir. Hz. Peygamber'in Hayber gazvesinde elde edilen arazileri savaşa katılanlar arasında pay ederken Hz. Ömer'in fethedilen Irak arazileri hakkında farklı bir uygulamaya geçmesi de sünnetteki hükümlerin değiştirilebileceğinin örnekleri arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in Hayber'deki uygulamasının aksine Hz. Ömer, Irak başta olmak üzere kendi döneminde fethedilen arazileri fethe katılanlar arasında paylaşmak yerine yöre insanının elinde bırakmıştır. Hz. Ömer, gelecek nesilleri düşünerek Hz. Peygamber'in hükmüne karşı farklı bir hüküm uyguladığını söylemiştir.⁵⁵³

⁵⁵¹ Abdülkerîm, *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim*, 112-115.

⁵⁵² Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 49-51; Lâşîn, *es-Sünne ve 't-teşrîi*, 62-64. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "İlim", 28 (No. 91).

⁵⁵³ Buhârî, "Megâzî", 38 (No. 4235).

Avvâ'ya göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in hükmünü, Müslümanlara zarar vereceği endişesiyle uygulamamıştır. Bir delil ya da bir karine olmadıkça Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba değil cevaz ya da mübahlığa delâlet ettiğini savunan Fethî Abdülkerîm ise Hz. Ömer'in farklı bir tutum sergilemesinin Hz. Peygamber'e muhalefet ettiği ya da sünnetini değiştirdiği anlamına gelmediğini düşünmektedir. Zira Hz. Ömer, Hayber arazisiyle ilgili Hz. Peygamber'in hükmünün vücûba delâlet ettiğini düşünmemektedir⁵⁵⁴ Fethî Abdülkerîm, bu konu hakkındaki düşüncelerini İbn Teymiyye'nin görüşleriyle temellendirmektedir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in toprakları paylaşırmasının vücûba değil cevazına delâlet ettiğini söylemiştir. Eğer vücûba delâlet eden bir delil yok ise Hulefâ-yi Râşidîn'in vücûbu yönünde amel etmemesinin, cevaza delâleti için delil olacağını ifade etmiştir.⁵⁵⁵

Hz. Ömer'in uygulamasıyla ilgili olarak Kardâvî, burada Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e muhalefetinin söz konusu olmadığını söylemiştir. Kardâvî, sünnete bu bakış açısıyla yaklaşıldığı zaman fikhî mirasımızdaki birçok sorunun da ortadan kalkacağını düşünmektedir.⁵⁵⁶ Cizye için Hz. Peygamber döneminde belirlenen vergi miktarının da Hz. Ömer zamanında değişmesinin altını çizen Kardâvî, bu konudaki yaklaşımını şöyle izah etmiştir:

İçinde bulunulan zamanı gözetmek, Resûlullah'ın sünnetine muhalefet etmek değildir. Zira Şam ve Irak, Yemen gibi olmayıp birbirlerinden farklıdır. Resûlullah, bir yönetici olarak kendi döneminin maslahatının gerekliliklerine göre karar verdi. Resûlullah'tan sonra da bir yöneticinin kendi zaman ve mekanın maslahatına göre bir karar alması, sünnete muhalefet değil, Resûlullah'ın rehberliğine uymaktır.⁵⁵⁷

Hz. Ömer'in hırsıza uygulanan el kesme cezasında farklı bir yol takip etmesi de bu konunun temellendirilmesinde kullanılmıştır. Ahmed Emîn'e göre de Hz. Ömer, sadece Kur'an ve sünnette hakkında nas bulunmayan konularda değil nas olan konularda da re'yine başvurmuş, nassın kendisiyle değil de ruhu denilen maslahatla amel etmiştir. Emîn, buna delil olarak Benî Müzeyne'den birisinin devesini çalan Hatîb'in kölelerini sunmaktadır. Hz. Ömer ilk aşamada elinin kesilmesi emrini verdiği köleler için aç bırakılmaları nedeniyle hırsızlık yaptıklarını öğrenince el kesme cezasından vazgeçmiş, deveyi çalana değil köleleri aç bırakana nakdi ceza

⁵⁵⁴ Avvâ, "Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi", 275-276.

⁵⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû' u 'l-fetâvâ*, c. 20/574.

⁵⁵⁶ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşri'î fi's-sünneti'n-nebeviyye", 102.

⁵⁵⁷ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşri'î fi's-sünneti'n-nebeviyye", 103-104.

uygulamıştır.⁵⁵⁸ Emîn gibi Nüveyhî de Hz. Ömer'in bu konuda Kur'an ve sünnete muhalefet etme cesaretini gösterdiğini, aklî ve hikmetli bir duruş sergilediğini söylemiştir.⁵⁵⁹

Biltâcî ise Hz. Ömer'in bu konuda Kur'an ve sünnette belirtilen el kesme cezasına muhalefet etmediğini düşünmektedir. Biltâcî'nin buradaki birinci delili, Mekhûl'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber'in açlık halinde el kesme cezasının uygulanmayacağını beyan etmesidir. İkinci delili ise Hz. Ömer'in, murdar et dahil haram kılınan etlerin zorda kalınması halinde yenilebileceği ayetine kıyasla aç kaldığı için zorda kalan bir kişinin hırsızlık yapmasını dikkate alarak had cezasını uygulamadığı düşüncesidir.⁵⁶⁰ Fehmî Huveydî de Hz. Ömer'in Kur'an'daki hırsıza el kesme cezası ve müellefe-i kulûbe verilen zekattan vazgeçmesini Kur'an'daki hükmün değiştirilmesi ya da ortadan kaldırılması şeklinde yorumlanmasını eleştirmektedir. Huveydî'ye göre Hz. Ömer, had ve hükmün uygulanması için gerekli şartların oluşmasını zorunlu gören bilinçli bir anlayışla hareket etmiştir.⁵⁶¹

Fiyatların sınırlandırılmasıyla (narh) ilgili tartışmalar da sünnetteki hükmün değişeceğine dair sunulan deliller arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber, fiyatların sınırlandırılması isteğine "Fiyatları koyan Allah'tır." diyerek karşı çıkmış, kendisinden bir daha böyle bir talepte bulunmamalarını istemiştir.⁵⁶²

Nemr ve Şelebî, Hz. Peygamber'in hükmüne rağmen Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân (ö. 136/753) ve İmam Mâlik'in fiyatlara sınır getirilmesini caiz görmelerine dikkat çekerek sünnetteki hükmün değişebileceğini savunmuştur. Zira zaman ve şartlar değişmesine bağlı olarak insanlar arasındaki adalet ve güvenliğin temini için hükümlerin de kesinlikle değişmesi gerekmektedir.⁵⁶³ Lâşîn'e göre ise burada tâbîûnin Hz. Peygamber'e karşı bir muhalefeti söz konusu değildir. Nitekim Hz. Peygamber, kendisi efdal olanı yapmakla birlikte narhı yasaklamamıştır. Bu noktada hadisin anlaşılmasında iki farklı yaklaşım ortaya

⁵⁵⁸ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 238-239.

⁵⁵⁹ Nüveyhî, *Nahve sevra fi'l-fikri'd-dinî*, 145-147.

⁵⁶⁰ Biltâcî, *Menhecü 'Ömer b. el-Hattâb fi't-teşrîi*, 252. Hadis için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Radıyyüddîn Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed et-Tûsânî es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), c. 9/140.

⁵⁶¹ Huveydî, *Tezyifü'l-va'y*, 42-43.

⁵⁶² Ebû Dâvûd, "İcârât", 15 (No. 3451).

⁵⁶³ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 54-55; Şelebî, *el-Fikhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakı'ıyye*, 151-152.

çıkıştır. Lâşîn, hadisın anlaşılmasındaki ictihadın hadise muhalefet değil tartışmasız bir şekilde bağılı olduğunu söylemektedir.⁵⁶⁴

Sahabenin yanı sıra bazı fakihlerin Hz. Peygamber'in verdiği bazı hükümlerde değişikliğe gitmesi de modern dönemde Mısır'daki bazı usulcüler ve yazarların, sünnette değişikliğin olması gerektiği kanaatini güçlendirmiştir. Nemr, ölü araziye diriltme⁵⁶⁵ ve öldürülen askerin eşyasını alma⁵⁶⁶ konusunda fakihlerin Hz. Peygamber'in verdiği hükmü değiştirdiğini belirtmiştir. Nemr'e göre burada fakihler, hadisleri reddetmemiş ama hükmün sebebi ve illetinin değişmesi üzerine yeni şartlara uygun bir hükmün belirlenmesi gerektiği doğrultusunda hareket etmişlerdir. Örneğin Hz. Peygamber'in Benî Hâşim'e zekat verilmesini yasaklamasına rağmen İmam Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber döneminde ganimet ve feyden pay alan Benî Hâşim'in artık böyle bir gelirinin olmaması dolayısıyla mağdur edilmemesi için verilebileceğini söylemiştir.⁵⁶⁷

Sonuç itibarıyla sünnetle ilgili hükmün çağın gerekleri ve şartları kapsamında değişmesi gerektiği hususundaki kanaatlerin İslam düşüncesindeki en hassas konulardan birisi olduğu söylenebilir. Bu hassaslıktan dolayı maslahata göre sünnetteki hükmün değişmesi gerektiğini savunanlar arasında dahi münakaşalar yaşanabilmektedir. Nitekim Şelebî'ye atıfla değişen zamana göre hükmün değişmesini savunan Fehmî Huveydî, benzeri düşüncüyü laiklik penceresinden savunan Fuad Zekerîya'nın aynı minvaldeki düşüncesini eleştirebilmektedir.⁵⁶⁸

3.2. Hadis Tespit Sistemiyle İlgili Yaklaşımlar

Muhaddisler, önemli önemsiz büyük küçük demeden Hz. Peygamber'in hayatına dair tüm ayrıntılara, söz ve fiillere daha önce hiçbir peygambere nasip olmayacak şekilde değer vermiş, belirlenen tenkit sistemiyle hadislerin güvenilir bir şekilde gelecek nesillere ulaşmasını gayreti içerisinde olmuşlardır.⁵⁶⁹

Muhaddislerin ideal bir usul olarak sunduğu hadis tenkit sistemi modern dönemde Mısır'da eleştirilerin merkezinde yer almış, hadislerin sıhhatini belirlemek

⁵⁶⁴ Lâşîn, *es-Sünne ve 't-teşrîi*, 66-67.

⁵⁶⁵ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 14,19. Hadis için ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "el-Harac ve'l İmâre ve'l Fev", 37 (No. 3073).

⁵⁶⁶ Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi 'l-fetâvâ 'ani 'l-ahkâm ve tasarrufâtî 'l-kâdî ve 'l-imâm*, 111,116-117; Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 13-14; Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Farzu'l-humus", 18 (No. 3142).

⁵⁶⁷ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 55-56.

⁵⁶⁸ Huveydî, *Tezyîfû 'l-va 'y*, 69-78.

⁵⁶⁹ Nûreddîn İtr, *Menhecü 'n-nakd fî 'ulûmi 'l-hadîs* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1979), 24-26.

için geliştirilen usulden kaynaklı ciddi problemlerin olduğu iddia edilmiştir. Bu problemlerden dolayı hadislerin güvenilirliğini yitirdiği, bu hadisler üzerine dinî hükümlerin inşa edilmeyeceği belirtilmiştir. Nitekim Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), selevin hadis tespitindeki kriterlerin, birilerinin zannettiği gibi nihai ve objektif kriterlerden ziyade sınırlı ve izafi olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁰

Bu bölümde Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh* adlı eseri başta olmak üzere muteber kaynaklardaki hadislerin sıhhat derecesinin yeniden gözden geçirilmesi, klasik hadis usulündeki metin ve sened tenkidindeki kusurlar, hadislerin kitâbeti ve yol açtığı düşünülen sorunlar, mevzû hadislerle ilgili problemler, İsrâiliyat ve mana ile rivayetin neden olduğu sorunlar klasik usulü eleştiren ve savunanların görüşleri çerçevesinde mukayeseli olarak ele alınacaktır.

3.2.1. Hadislerin Sıhhatinin Gözden Geçirilmesi

Modern dönemde Mısır'da hadislerin sıhhat derecesinin yeniden gözden geçirilmesi çağrısı, Mısırlı hadisçilerin karşı çıktığı, hadislere eleştirel yaklaşanların ise ısrarla talep ettiği bir meseledir.

Esasında bu konunun bir benzeri de klasik dönemde yaşanmıştır. Hadis eserlerinin tasnifinin gerçekleştiği ve altın çağ olarak adlandırılan üçüncü asırdan sonra hadislerin sıhhat derecesiyle ilgili hükümler üzerine yeni bir çalışma yapıp yapılamayacağı klasik dönemde ulemânın üzerinde durduğu meselelerden olmuştur. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Sahîhayn*'daki hadislerin her birinin kesinlikle sahih olduğunu ifade eden yaklaşımıyla, daha önceden hakkında sıhhat hükmü verilmeyen bir hadisin sıhhatinin belirlenmesinde ictihadın sona erdiğini açıklamıştır.⁵⁷¹ İbnü's-Salâh'ın bu kanaate varmasında kendi dönemindeki ilim ehlinin hadisleri tashih etmekteki zafiyetleri etkili olmuştur.⁵⁷² İbnü's-Salâh'ın bu kanaate varmasında Hâkim en-Nisabûrî (ö. 405/1014) gibi sahih hadisleri toplamaktaki ısrarıyla tanınan bir alimin kaleme aldığı *Müstedrek*'in dışında sahih hadis bırakmadığı

⁵⁷⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hutâbi'd-dînî* (Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 2000), 126-129.

⁵⁷¹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Siyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühû mine'l-iskâti ve's-sakat*, thk. b. Abdullah b. Abdülkâdir Muvaffak (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 85; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Dârü'l-Fikri'l-muâsır, ts.), 16-17.

⁵⁷² Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, ts.), 162.

düşüncesi de etkili olmuştur.⁵⁷³ Nevevî, muhaddisler tarafından eleştirilen İbnü's-Salâh'ın bu görüşüne itiraz ederek geçmiş dönemde karar verilmeyen bir hadis hakkında hadiste derinleşen ve ilmî açıdan kuvvetli olan kişilerin tashih çalışması yürütebileceğini söylemiştir.⁵⁷⁴ Nevevî'nin İbnü's-Salâh'a yönelik itirazına yer veren Irâkî (ö. 806/1404), Ehl-i hadisin de Nevevî'nin görüşü doğrultusunda hareket ettiğini ifade etmiştir. Irâkî'ye göre mütekaddimûn dönemde de bazı alimler, ehliyet sahibi bazı kişilerin verdiği sıhhat hükmünü kabul etmemiştir.⁵⁷⁵ Netice itibariyle İbnü's-Salâh'ın hadislerin tashih ve taz'îf kapısının kapatılması yönündeki görüşü karşısında yapılabileceğine dair kanaatler güçlü bir şekilde savunulmuş olsa da son asırlarda bu işi gerçekleştirecek müctehidlerin azlığından yapılamamıştır.⁵⁷⁶

Modern dönemde Mısır'da bu tartışmanın bir benzeri, sahih hükmü verilen muteber kaynaklardaki hadislerin zayıf ya da mevzû olarak görülüp görülemeyeceği çerçevesinde yaşanmış ve üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Geleneksel yaklaşımı sürdüren Mısırlı hadisçilere göre klasik dönemde ulemâ, hadislerin sahihini sakiminden ayırma hususunda yeteri derecede gayret sarf etmişlerdir. Mevzû hadisler tamamen ayıklandığı için hadislerin sahih olup olmadığına dair yeni bir çalışma yapmaya gerek kalmamıştır. Mısır'daki ikinci yaklaşıma göre ise muhaddisler, hadislerle ilgili geçmişte son derece değerli çalışmalar yapmış olmakla birlikte bu çabanın sonlandırılması doğru değildir. Bu çaba, özellikle fıkıhçıları da dahil etmek suretiyle sürdürülmelidir. Muhaddislerin geçmişte yaptıkları çalışmaları yetersiz ve başarısız bulan üçüncü yaklaşıma göre ise Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'i başta olmak üzere muteber olarak görülen hadis kitaplarının bugün yeniden gözden geçirilmesi zorunluluk arz etmektedir.

İslam dünyasında *el-Câmi 'u's-sahîh*'teki hadislerin yeniden gözden geçirilmesi talebi ilk defa Hint alt kıtasında gündeme gelmiştir. Hindistan asıllı Seyyid Emîr Ali 1891 yılında yayımlanan *The Spirit of Islam* adlı eserinde Buhârî'nin 500 bin hadisten 8 bin hadisi seçmesine işaret ederek “Ümmet geçmişte özgür davranıp cesaretle 500

⁵⁷³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi 'bni's-Salâh*, thk. Rebi' b. Hâdî Umeyr (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), c. 1/272.

⁵⁷⁴ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve 't-teysîr li-ma 'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Haşet (Beyrut: Darü'l-kitâbi'l-Arabî, 1985), 28; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, c. 1/159.

⁵⁷⁵ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve 'l-îzâh şerhu Mukaddimeti 'bni's-Salâh* (Beyrut: Dârü'l-Hadîs, 1984), 13, 16.

⁵⁷⁶ Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mütûni's-sünne* (Riyad, 1984), 47.

bin hadisi atıp 8 bin tanesini bırakabildiyse biz de aynı özgürlüğü kullanabiliriz. İnsanlar İslam'ı neden *Kütüb-i sitte* üzerindeki icmâdan sonra kalıba dökülmüş ve asla değişmez bir madde olarak görmektedir?"⁵⁷⁷ demiştir. Hint alt kıtasının ardından Mısır'da da benzeri talepler ortaya çıkmaya başlamıştır. Heykel, Buhârî'nin 600 bin hadisten 4 bin hadisi eserine almasından hareketle geride kalanları mevzû görerek Buhârî'nin bildiği her yüz elli hadisten bir tanesinin uydurma olduğu tespitinde bulunmuştur. Buhârî'nin yanı sıra Ebû Dâvûd'un da 500 bin hadisten 4 bin 800 hadisi eserine aldığına, sahihlerin dışındaki rivayetlerin uydurma olduğuna işaret etmiştir. Heykel'e göre ayrıca Buhârî ve Ebû Dâvûd'un sahih gördüğü birçok hadis de diğer muhaddislerce eleştirilmiştir.⁵⁷⁸

el-Menâr sahibi Reşîd Rızâ, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin Kur'an'dan sonraki en sahih kitap özelliğine sahip olduğu yönündeki geleneksel görüşü kabul etmekle birlikte Buhârî ve râvilerinin hatadan masum olmaması nedeniyle eserindeki bir hadise şüpheyle yaklaşanın kafir ilan edilemeyeceğini vurgulamıştır. Reşîd Rızâ, Tevfîk Sıdkî'nin birtakım delillere binaen sinek hadisinin sıhhatini reddettiği için Ezher tarafından tekfir edilmesini doğru bulmamıştır. Zira sinek hadisi ne akîdevî ne de ibâdi içeriği olduğu için Müslümanların bağlı kalması zorunlu bir rivayet değildir. Bununla birlikte elde delil olmaksızın Buhârî'deki hadislerin reddedilmesini doğru bulmayan Reşîd Rızâ, "Bu hadislerin bazısının sıhhatini inkar eden alimler, bunu sadece kendi belirledikleri delillerle yapmışlardır." demiştir. Reşîd Rızâ, Buhârî'nin *Sahîh*'inde mevzû hadis bulunduğu iddiasını ispatlamanın kolay olmadığını, eserindeki hadislerin çoğunluğunun sahih olduğunu savunmuştur. Ancak sihir hadisi gibi incelemeyi gerektiren hadislerin de bulunduğunu söylemiştir.⁵⁷⁹ Bununla birlikte senedi sağlam olsa da metindeki kusurlar nedeniyle tenkit edilebilir hadislerin bulunduğu görüşüyle Reşîd Rızâ, Gazzâlî başta olmak üzere kendisinden sonraki alim, aydın ve yazarları etkilemiştir.⁵⁸⁰

Sıdkî ise muhaddislerin mevzû hadislerin tamamını tespit edememiş olabileceği ve bazı sahih hadislerin de gözlerinden kaçmış olabileceğinden hareketle hadislerin yeniden değerlendirmeye tabi tutulmasını istemiştir. Sıdkî'ye göre Buhârî, 600 bin

⁵⁷⁷ Gibb, *Vechetü'l-İslâm*, 126.

⁵⁷⁸ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 66.

⁵⁷⁹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 29/51, 104-5.

⁵⁸⁰ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 180.

hadisten 4 bin hadisi seçerken hata yapmamış olabileceğini düşünmek akla aykırıdır.⁵⁸¹

Gazzâlî, öncelikle muhaddislerin hadislerin sıhhatini belirlemede getirdikleri şartların bir benzerinin olmadığını, sergiledikleri gayretin her türlü takdir ve övgüye şayan olduğunun altını çizmiştir. Gazzâlî, hadisçilerin adalet ve zabt sahibi râvinin muttasıl bir şekilde şaz ve illetten yoksun olarak rivayet etmesini nakilde titizlik ve rivayetlerin kabulü için yeterli bir güvence olarak görmüştür. Ona göre muhaddislerin bu çabalarına fıkıhçılar, özellikle metinlerdeki şaz ve illetin uzaklaştırılması noktasında katkı sağlamışlardır.⁵⁸²

Hadis kitaplarında tescili tamamlanmış, illetli olmayan binlerce hadisin olduğunu savunan Gazzâlî, az miktardaki hadisin tetkiki için çalışma yapılması gerektiğini düşünmektedir. Gazzâlî, unutma ya da esneklik nedeniyle hadislere sızan gizli illetin tespiti için yapılacak bu çalışmaya sadece hadisçilerin değil başta fıkıh olmak üzere usul, tefsir ve kelâmcıların da katkı sağlaması gerektiğini belirtmektedir. Düşmanın gireceği büyük gedikler açacağı endişesiyle bazı hadisleri tenkit eden Gazzâlî, hadislerin sahih olup olmadığına Kur'an'ı sürekli okuyarak, dört fıkıh imamı ve ardından gelen ilim ve fikir önderlerinin prensiplerini idrak ederek iktisab ettiği melekeyle karar verdiğini ifade etmiştir. Gazzâlî, *Sahîhayn*'daki hadisleri tenkit etmesi üzerine kendisine yöneltilen eleştirilere, geçmiş ulemâdan birisinin sahih kabul ettiği hadisi diğer bir alimin reddetmesini delil göstererek karşılık vermiştir. Bu amaç doğrultusunda Reşîd Rızâ'nın "Hiçbir müctehid yoktur ki bazı mücbir sebeplerden dolayı bir kısım sahih hadislerle muhalif sözler söylememiş olsun. İnsanlar da ona tâbi olmuşlar ve bunu dinden çıkma olarak görmemişlerdir." sözünü delil getirmiştir.⁵⁸³

Ebû Zeyd, hadiste icihad kapısını kapatarak Buhârî ve Müslim başta olmak üzere sadece *Kütüb-i sitte*'deki hadislerin sahih kabul edilmesini eleştirmiştir. Ebû

⁵⁸¹ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 39.

⁵⁸² Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 18-19.

⁵⁸³ Gazzâlî, İslam için sünneti olmazsa olmaz görse de bazı hadislerle getirdiği eleştiriler, onun farklı çevrelerce sünnet düşmanı olarak nitelenmesine yol açmıştır. Fakat bu nitelemenin, Gazzâlî'nin eserlerinin önyargıyla okunmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zira Gazzâlî'nin hadisler üzerine yaptığı değerlendirmelerin merkezinde İslam'ın savunulması ve İslam'ın imajını karalamak isteyenlere fırsat verilmemesi yer almaktadır. Bk. Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 20, 75-77.

Zeyd bu yönüyle sahih hadislerde çıkarma ve ekleme yapan ulemâyı, temyiz işlemini durduranlara göre daha geniş perspektifli bulmuştur.⁵⁸⁴

Kardâvî, heva ve nefse uymadan, birtakım delillere dayalı bir şekilde hadislerin reddedilebileceğini ifade ederek Gazzâlî'nin yaklaşımını sürdürmüştür. Kardâvî de Reşîd Rızâ ve Gazzâlî gibi muhaliflerini ikna etmek için tespit ettiği illet üzerine *Sahîhayn*'daki bir hadisi reddeden ümmet nezdinde saygınlığı olan alimlerin varlığına işaret etmektedir. Bir alimin Buhârî ya da Müslim'deki bir hadisi reddetmesi, onun itibarından hiçbir şey eksiltmezken *Sahîhayn*'daki hadislerin tamamını reddettiği anlamına da gelmemektedir. Bununla birlikte Kardâvî'ye göre bugün hadislerin sıhhati üzerine bir tartışma yapılacaksa bu hadiste derinleşmiş alimlerin rehberliğinde gerçekleşmelidir. Her ilmin ve sanatın bir ehli olduğunu belirten Kardâvî, makul olanın bir sorun halinde ihtisas sahiplerine başvurmak olduğunu vurgulamaktadır. Kardâvî, bununla da yetinmeyip hadislerin sıhhati üzerine karar verecek olan kişilerin geçmişte yazılanlara harfî harfine bağlı kalan donuklaşmış kişiler ve modern dönemde yazılanlar karşısında gözleri ıslı ıslı olup acele hüküm verenlerden olmaması gerektiğini düşünmektedir.⁵⁸⁵

Cûda da geçmişte ulemânın yaptığı çalışmaları takdir etmekle birlikte hadis kitaplarında hala inceleme ve araştırmayı gerektiren rivayetlerin bulunması dolayısıyla hadislerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Cûda'ya göre bu işlem, ictihad sahibi kişilerce şer'î sabitelere dayalı ilmî bir metotla, titiz ve derinlemesine bir araştırmayla gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Cûda, Kur'an'a bağlılık adı altında hadisleri tamamen reddedenleri ve Resûlullah'ı reddetme anlamına geldiği iddiasıyla hadislere yönelik tenkitlere kapalı olanları eleştirmektedir. Hadisleri aktaranların masum olmayıp hata yapabilen ama aynı zamanda ahlak ve ilmî yönden faziletli kişiler olmasını dikkate alan Cûda, "Sünnet kitaplarındaki her şeyin Hz. Peygamber'e yapılmış bir iftira ve suçlama olarak görülmesi doğru değildir. Yine hepsinin de Resûlullah'a nispetinin mutlak olarak doğru olması mümkün değildir. Bazısı doğru bazısı yanlıştır." demektedir.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hutâbi'd-dînî*, 127-128.

⁵⁸⁵ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/39, 84.

⁵⁸⁶ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 95-96, 102-103.

Cûda, hadislerde tenkit kapısının açılması halinde tüm hadislerin yok olacağı endişesini yersiz bulmaktadır. Hadislerin yeniden tetkiki için geçmiş ulemânın da benzeri bir çaba içerisinde olduğunu hatırlatan Cûda, İmam Mâlik'in sahih hadisleri toplayan bir eser yazmasına rağmen Buhârî'nin bununla yetinmeyip bir eser yazdığını hatırlatmaktadır.⁵⁸⁷ Bu kapsamda Buhârî'nin de 600 bin hadisten tekrarları çıkarak dört bin hadisi eserine aldığını ifade ederken eserine almadığı hadislerin hepsinin sorunlu olduğuna işaret etmektedir.⁵⁸⁸

Buhârî'nin eserindeki hadislerin %60'ının sahih olmadığı iddiasıyla eserin gözden geçirilmesi çağrısında bulunan Mustafa Râşid'in⁵⁸⁹ reddettiği hadisler arasında İsrâiloğulları'nın fareye dönüştüğüne dair rivayet yer almaktadır. Râşid, "Tevrat'ın öğretilerine uyarak deve sütü içmeyen dindar bir fare var mı?" gibi alaylı sözlerle bu hadisin uydurma olduğunu ifade etmektedir. Râşid ayrıca Hz. Peygamber'in yanında bulunan bir çocuğun ihtiyarlamadan kıyametin kopacağına dair rivayetin de mevzû olduğunu düşünmektedir.⁵⁹⁰ Abdülcevâd Yasin de hadis ilminin klasik yönteminin sahih hadisleri tespitinde yeterli olmadığını, hadisçilerin çabasını takdir etmekle birlikte sahih hadislerin gerçek hacmine ulaşmaya kadar eleme sürecinin devam ettirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁹¹

Hadislerin yeniden tetkikinin gerekli olup olmadığı hususunda Mısırlı hadisçiler ise klasik yaklaşıma bağlı kalmışlardır. Modern dönemde Mısır'daki hadisçilerde Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bırakın mevzû hadisin varlığını zayıf hadisin dahi olmadığı görüşü ağır basmaktadır. Zayıf hadisler üzerinden yapılan eleştirileri sünnete saldırı olarak niteleyen Abdülkerîm, başta *Sahîhayn* olmak üzere hadis kitaplarındaki

⁵⁸⁷ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 101-102, 118. Burada Cûda'nın eserlerin yazılış gerekçelerini göz ardı ederek değerlendirme yaptığı görülmektedir. Zira bilindiği üzere İmam Mâlik'in eserini kaleme almaktaki amacı tüm sahih hadisleri cemenen bir kitap telif etmek değildir. Metodu, Medine ehlinin amel ettiği hadisleri toplamak olup Buhârî ve Müslim'in metotlarından farklılık arz etmektedir.

⁵⁸⁸ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 101. Benzeri bir hesaplama yapan İngiliz oryantalist Alfred Guillaume, Buhârî'nin eserine aldığı hadislerin, döneminde tedavülde olanlar içerisinde %1'ine karşılık geldiğini belirtmiştir. Ona göre bu kadar hadis uydurma olduğuna göre geri kalanlarının sıhhatinin belirlenmesi için modern yöntemlerin süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Bk. Guillaume, *The traditions of Islam*, 28-29.

⁵⁸⁹ 1971'de dünyaya gelen Râşid, Demenhûr Üniversitesi Şerîa ve'l-Kânûn Fakültesi'nden mezun oldu. Avustralya'da ikamet eden Râşid, orucun sadece zenginlere farz olduğu, Buhârî'nin Özbek asıllı olup iyi Arapça bildiği ve elimizdeki Buhârî nüshalarının Buhârî'ye ait olmadığı gibi şaz fetva ve görüşleriyle bilinmektedir.

⁵⁹⁰ Mustafa Râşid, "Havâlî %60 min ehâdisi'l-Buhârî ğayri sahîh", *Hewar* (21 Ağustos 2014). Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Bed'ül-Halk", 15 (No. 3305); "Rikâk", 42 (No. 6511).

⁵⁹¹ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 237.

hadislerin sahih-mevzû şeklinde yeniden tasnife gidilmesini maksatlı bulmaktadır. Abdülkerîm'e göre Buhârî ve Müslim gibi sadece sahih ve makbul hadisleri toplayan eserlerin yanı sıra zayıf hadisler ve mevzû hadisler üzerine de eserlerin yazılması, hadisler arasında eleme işleminin yapıldığını göstermektedir.⁵⁹²

Hâşim, “Buhârî, Kur'an'dan sonraki en sahih kitap olup Buhârî'deki hadislerin hepsi sahihtir. Bir tane dahi hatalı harf ve zayıf hadis yoktur.” sözleriyle Buhârî'ye karşı tenkit kapısının kapatılmasında oldukça nettir. Hâşim'e göre Buhârî tamamen sahih bir kitap iken İslam ve sünnetle sorunu olan kişilerin bunu Buhârî eleştirisi üzerinden gerçekleştirdiklerini düşünmektedir.⁵⁹³ Mehdî, hadislerle ilgili tartışmaların, kişilerin dinî algısının bozulmasına yol açacak tehlikeli kaygan bir zemin olması nedeniyle aceleci davranılmaması, bu konuda ilim ehline başvurulmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Mehdî, hadislerle ilgili hüküm vermek için hadis ilminde derinleşmenin zorunlu olduğunu düşünmektedir.⁵⁹⁴

Sünnetin sadece bir kısmının dahi olsa inkarını küfür gerekçesi olarak kabul eden Afîfî'ye göre hadisin senedindeki illeti ileri sürerek hadisi reddeden ya da hadisi olması gerekenden farklı yorumla te'vîl eden bir ictihadda bulunmaktadır. İctihadında isabet ederse iki, hata ederse bir sevap alır. Afîfî, buna delil olarak Benî Kurayza'da sahabenin kıldığı ikindi namazını delil göstermektedir. Fakat Afîfî, sinek hadisinin ictihada konu olmadığını ve vahye dayanması nedeniyle kesinlikle kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁹⁵

Modern dönemdeki Mısırlı hadisçilerin bu tutumunda, klasik dönem hadisçilerin görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Nevevî, kendisine yöneltilen “Buhârî, Müslim, meşhur müsnedler, Ebû Dâvûd, Nesâî (ö. 303/915) ve Tirmizî'de sahih olmayan ve bâtil hadisler var mı?” şeklindeki soruya “Buhârî ve Müslim'deki hadisler sahihtir. Diğer sünen ve müsnedlerde ise sahih, hasen, zayıf, münker ve bâtil olabilir.” şeklinde yanıt vermiştir.⁵⁹⁶

⁵⁹² Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 67-68.

⁵⁹³ Ahmed Ömer Hâşim, “Sahîhu'l-Buhârî evvel ve esahhü'l-kitâb bâde'l Kur'ân-ı Kerîm” (Erişim 01 Şubat 2020).

⁵⁹⁴ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve şübahâtî'l-muâsıra*, 72-73, 79.

⁵⁹⁵ Afîfî, *Şübühât havle's-sünne*, 49-50, 54. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Cum'a”, 5 (No. 946).

⁵⁹⁶ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî*, thk. Muhammed el-Haccâr, haz. Alâeddin İbnü'l-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 246-247.

Mısır'da Ezher başta olmak üzere hadisle bir şekilde ilgilenen ulemânın hadislerle ilgili katı tutumunun sebeplerinden birisi de eleştirilerdeki nihai hedefin Kur'an olacağı düşüncesidir. Örneğin Mezrûa, İslam Behîrî'nin hadis ve sünnetle ilgili görüşlerinin bir sonraki aşamasının Kur'an olacağını düşünmektedir. Mezrûa'ya göre sünneti reddedenler arasında İslam kisvesine bürünmüş münafıklar bulunmaktadır. Bu kişilerin hedefi, Allah katından gelen vahyi kaynaklar -özellikle de sünnet- etrafında şüpheler oluşturmak suretiyle İslam'ı çökertmektir.⁵⁹⁷ Hıbişî de sünneti reddin aşamalı bir şekilde ilerlediğini, bazı hadisleri redle başlayan sürecin kavli sünnet ve akabinde sünnetin tamamını redle devam ettiğini belirtmektedir. Sünneti reddettikten sonra Kur'an'daki teşrî hükümlerin reddedileceğini ve en sonunda da İslam'ın ruhuna Fâtiha okunacağını vurgulamaktadır.⁵⁹⁸

Mısır'da bu konu çerçevesinde süren tartışmalarda sünneti müdafaa makamında olan bazı Mısırlı alim ve yazarların, herhangi bir hadisi tenkit edenle sünneti tamamen reddedenleri aynı kefeye koyup her ikisini de sünnet inkarcısı olarak nitelediği görülmektedir. Bunun temelinde, herhangi bir hadisi reddedenin de asıl amacının sünneti inkar olduğu ama sinsice hareket ettiği düşüncesi yer almaktadır. Fakat bu durum kendileri açısından makul görülse de bilimsel çalışmalarda bir karışıklığa yol açmakta, sünneti tamamen inkar etmeyen Cûda gibi müelliflerin de sünnet inkarcısı olarak anılmasına neden olmaktadır.

Netice itibariyle her ne kadar Mısırlı hadisçiler, Buhârî ve diğer muhaddislerin hatadan masum olmadıklarını kabul etseler de *el-Câmi 'u's-sahîh*'teki hadisleri tartışmasız sahih ve inceleme dışı görmeleriyle Buhârî'ye üstü örtülü bir otorite atfettileri aşîkardır. Bununla birlikte Mısırlı hadisçilerin, hadislerin sahihini sakiminden ayırma işine tamamen karşı çıktıklarını da söylenemez. Bu konuda Mısırlı hadisçilerin hassasiyet gösterdiği nokta, hadisler üzerine söz söyleyecek kişinin ilim ehlinde özellikle de hadis ilminde derinleşmiş bir kişi olmasıdır. İlim ehli olmaları dolayısıyla Abduh, Reşîd Rızâ ve Gazzâlî, Mısırlı hadisçilerin açık ve şiddetli eleştirilerine maruz kalmamıştır. Buhârî ve diğer muhaddislerin, eserlerini binlerce mevzû hadisten ayıklayarak oluşturdukları iddiası ise oryantalistlerde de benzeri

⁵⁹⁷ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/404; Mahmud Muhammed Halil Mezrûa, "Amîdu usûli'd-dîn esbak fî hivâr" (10 Haziran 2017).

⁵⁹⁸ Hıbişî, *Dalâlatu münkirî's-sünne*, 253.

görülen, sened sistemi hakkındaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Zira muhaddislerin seçme yaptığı hadis sayısı ya da muhaddislerin bildiğini ifade ettikleri hadis sayısı, her biri farklı metinleri değil farklı senedleri olan hadislerdir.⁵⁹⁹ Bir diğer husus ise Buhârî'nin eserine almadığı hadislerden bazılarını sahih görse de eserin hacmini büyütmemek için eserine almamasıdır.

3.2.2. Hadis Tenkit Sisteminin Yetersizliği İddiası

Modern dönemde Mısır'da muteber hadis kaynaklarının yeniden gözden geçirilmesi düşüncesinin temel dayanağı muhaddislerin geliştirdikleri tenkit sisteminin yetersiz kaldığı iddiasıdır. Muhaddisler, metni ihmal edip sadece sened tenkidine ağırlık verdikleri için çok sayıda mevzû hadisin sahih kabul edilmesine yol açmakla itham edilmişlerdir. Metin konusundaki bu genel itiraza ilave olarak dünyada eşi benzeri bulunmamakla övülen sened sisteminin de güvenilir bilgiye ulaşma noktasında zafiyetler barındırdığı, dolayısıyla hadis tenkit sisteminin metin ve sened yönüyle yetersiz olduğu iddiaları yer almaktadır.

Bu bölümde modern dönemde Mısır'da klasik hadis usulünün yetersiz olduğunu iddia edenlerin metin ve sened tenkidi çerçevesinde sundukları eleştiriler başta olmak üzere hadislerin güvenilir bir şekilde günümüze ulaşmasına mani olduğu iddia edilen faktörler ele alınacaktır.

3.2.2.1. Metin Tenkidinin Yapılmadığı İddiası

Muhaddisler hadislerin sıhhatini belirlerken, sözü aktaran kişinin güvenilirliğini esas aldıkları için sened üzerine yoğunlaşmışlardır. Bununla birlikte sadece senedle yetinmemişler, sözü aktaran kişinin güvenilir olduğunu tespit ettikten sonra sözün bizzat kendisiyle de ilgilenmişlerdir. Sened tenkit sisteminin yegane gayesi de güvenilir hadis metinlerinin elde edilmesi olarak açıklanmıştır.⁶⁰⁰

Klasik dönemde muhaddisler, rivayeti aktaran kişinin adil olmasının, sözün sağlamlığının belirlenmesinde etkili olduğunu kabul etmekle birlikte senedin sağlamlığından hareketle hadis için sahih hükmüne varmamışlar, metinde de bir illetin bulunup bulunmadığını incelemişlerdir. İbnü's-Salâh'ın isnadın sahihliğinin hadisin

⁵⁹⁹ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışının Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2015), 171-174.

⁶⁰⁰ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe'i, tanıma yolları, tenkidi* (İstanbul: İFAV, 2017), 118.

sahih ya da hasen olduğu anlamına gelmediğini söylemesi,⁶⁰¹ İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) “Bazen senedin tamamı sikadır ama hadis mevzû olabilir.”⁶⁰² ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) de “İsnadın sıhhati, hadisin sıhhatinin şartlarından birisi olup tek başına hadise sıhhat kazandıran bir şart değildir. Hadis, isnadının sahih olması, şaz, illet ve münkerlikten yoksun olması ile sika râvilere muhalefet etmemesi gibi şartların toplamıyla sıhhat kazanır.”⁶⁰³ sözü, hadisçilerin sadece sened tenkidine önem vermediklerini göstermektedir.

Sahih hadis için şaz ve illetten yoksun olma şartı getiren hadisçiler, manada bozukluğun yanı sıra te'vîli mümkün olmayacak şekilde Kur'an'ın sarih nassına, mütevâtir sünnete, tarihe, akla, müşahade ve duyuya aykırılığı zayıf ya da mevzû hadisin işareti olarak görmüşlerdir.⁶⁰⁴ Bunun yanı sıra görünüşte sened tenkidi gibi görünen ama esasında metin tenkidi olan birçok unsurun varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır.⁶⁰⁵ Bu yönüyle metin için belirlenen prensiplere gösterilen önemin senede verilen önemden az olmadığı söylenebilir.

Buna rağmen Goldziher, Schacht, Gaston Wiet, Leone Caetani başta olmak üzere oryantalist çalışmalarda muhaddislere yöneltilen metinden ziyade sened tenkidinin yapıldığı eleştirisi, modern dönemde Mısır'da hadisçilere yöneltilen temel eleştirilerin başında gelmiştir.⁶⁰⁶ Bazı Mısırlı düşünür ve yazarlara göre muhaddisler senedi esas alıp metni arka planda bırakmışlar, senedin sahih olmasını hadisin sahihliği için yeterli görerek tarihe, akla ve mantığa aykırı hadisler rivayet etmişlerdir.⁶⁰⁷

⁶⁰¹ Tâhir b Muhammed Salih b Ahmed Sem'ûnî Hasenî Tâhir Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995), 376.

⁶⁰² Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Ali b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966), c. 1/99.

⁶⁰³ İbni Kayyim el-Cevziyye, *el-Fürûsiyyetü'l-Muhammediyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyri (Mekke: Dârü âlemi'l-fevâid, 1428), 186.

⁶⁰⁴ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Lemehât mine't-târîhi's-sünne ve'l-ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1984), 85-87; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 241-248; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrii'l-İslâmî*, 116-121.

⁶⁰⁵ Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe'i, tanıma yolları, tenkidi*, 118.

⁶⁰⁶ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışının Eleştirisi*, 160-161; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 254-255; Goldziher, *el-'Akide ve's-şer'â fi'l-İslâm*, 54; Mansûr, *el-Kur'ânı ve kefâ*, 107. Goldziher, Müslüman münekkidler tarih ya da akla aykırı hadislerde yaşanan ihtilafların çözümü noktasında çok fazla gayret sarf etmediklerini söylemiştir. Ayrıca bk. Salih Kesgin, “Modern Dönem Hadis Araştırmalarının Kilit Kavramı Olarak ‘Metin Tenkidi’nin Tenkidi”, *Hadiste Metin Tenkidini Yeniden Düşünmek* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2022).

⁶⁰⁷ Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mütûni's-sünne*, 236; Kardâvî, *Keyfe nete'âmel ma'a's-sünneti'n-nebeviyye*, 11 Taha Câbir Alvânî'nin takdimi.

Muhaddislerin metin için bazı kriterler belirlediği kabul edilse de bunlara tam olarak uyulmadığı iddia edilmiştir.⁶⁰⁸

Modern dönemde Mısır'da metin tenkidi hususunda muhaddislerin yetersizliğine vurgu yapanların başında Reşîd Rızâ gelmektedir. Reşîd Rızâ, güneşin batışıyla ilgili rivayette olduğu gibi Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerindeki bazı hadisler nedeniyle muhaddisleri eleştirmektedir. Reşîd Rızâ, muhaddislerin hadis metinlerinin vâkıya, dinin usûl ve fûrûuna muhalefeti ya da muvafakatı yönüyle incelemediklerini iddia etmiştir. Muhaddisler sened tenkidıyla ilgilendikleri kadar metinle de ilgilenmiş olsalardı bu rivayetleri nakleden râvilerin sika olmayacaklarına, dolayısıyla hadislerin mevzû olacağına karar vereceklerdir. Reşîd Rızâ bu tespitinden sonra geçmiş dönemde bazı alimlerin, Kur'an'a, dinin temel esaslarına, akla, duyuya ve diğer yakîni delillere aykırı olan rivayetleri mevzû kabul ettiklerini belirtmiştir.⁶⁰⁹

Muhaddislerin metinden ziyade senede ağırlık verdiklerini ileri sürenlerden Ahmed Emîn'e göre de hadisler arasında tarihe, Hz. Peygamber'in ifadedeki üslubuna, yaşadığı dönemin şartlarına ve vâkıya aykırı rivayetler bulunmaktadır. Hadislerin sıhhat kriterinin belirlenmesinde metnin dikkate alınmaması, hadislerin sahihini sakîminden ayırma sürecini olumsuz etkilemiştir. Emîn, metin tenkidinin sened tenkidine kıyasla 1/10 düzeyinde yapıldığını düşünmektedir. Emîn'e göre yüzyıl sonra yeryüzünde nefes alan bir canlının kalmayacağı, mantar suyunun göze şifa olduğu ve acve hurmasından yedi tane yiyen kişiye zehir ve sihrin zarar vermeyeceğini belirten rivayetler metin tenkidine duyulan ihtiyacın göstergesidir. Bununla birlikte Emîn, *Yevmü'l-İslâm* adlı eserinde hadisçilerin metinden ziyade senede ağırlık verdiklerini ifade etmekle birlikte basit bir meseleye büyük bir ceza içeren, Kur'an'ın ilke ve öğretilerine aykırı düşen, Hâricî olup Ehl-i beyt'i karalayan ya da Şîî olup sahabeyi karalayan, tarihi vâkıalara aykırı düşen hadislerin mevzû olarak kabul edildiğini vurgulamaktadır.⁶¹⁰

Nemr'e göre muhaddislerin, hadisin metnine verdikleri önem, senedine verdikleri önemden daha azdır.⁶¹¹ Heykel, Nevevî'ye atıfla Dârekutnî'nin de

⁶⁰⁸ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 8,63.

⁶⁰⁹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 27/615; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 3/141.

⁶¹⁰ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 208-220; Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 2/129-132; Emîn, *Yevmü'l-İslâm*, 14. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Et'ime", (No. 5445).

⁶¹¹ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 102; Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 217.

aralarında bulunduğu bazı muhaddislerin Buhârî ve Müslim'deki hadisleri eleştirerek sahihlik derecesini düşürdüklerini ifade ettikten sonra bu durumu, muhaddislerin hadisteki sahihlik kriteri olarak senedi baz almalarıyla ilişkilendirmektedir.⁶¹²

Gazzâlî de hadisin sıhhat kriterlerini belirlemek için ortaya konan şartlardan râvinin adalet ve zabtı ile senedin ittisâli tam olarak uygulanırken metne yönelik kriterlerden şaz ve illetin tespitinde titiz davranılmadığını düşünmektedir. Gazzâlî, bu konuda şu ifadelerle yer vermiştir:

Hadislerin çoğunluğu sened yönünden sahih olsa da kendisinden daha sahih olana muhalefet etmiş ya da kıymetini zedeleyen bir illetle kuşatılmıştır. Buna rağmen sahih kabul edilmiştir. Kur'an bize kelime kelime mütevâtir olarak nakledilmişken âhâd hadislere ve şaz kıraatlere göğsümüzü açtık. Bu hadisleri ve Kur'an'a muhalif olan tüm hadisleri yok etmemiz gerekmektedir.⁶¹³

Muhaddislerin metne kıyasla senede ağırlık verdiği iddiasını sahiplenilen Cûda, bu durumu bir trajedi olarak nitelemektedir. Senedin sahihliği, metnin araştırılması için bir mukaddimeden ibarettir. Hadisin sahihliğine ancak metnin sahihliğinin tespitinden sonra hükmedilebilir. Cûda "Metinde bir garabet görseler dahi te'vîlle ya da temize çıkaran yorumlarla hadise tutunmaya devam ettiler. Onların ibresi söze değil tamamen râvilerle yönelmiştir. Bu tam olarak insanların sözlerinin doğruluğuna, hak/bâtıl ya da doğru/yanlış olması yönüyle değil de soylarına ya da ailelerine göre karar veren kişiye benzemektedir." demektedir. Çok az sayıda alimin metin tenkidine önem verdiği belirten Cûda'ya göre hakikatin belirlenmesinde sözün değil söyleyenin kimliğinin esas alınmasının İslam ümmetini felakete sürüklemektedir. Cûda "Onlarda, sahih sünnet ya da Kur'an'a uygun olup olmaması yönüyle metne dayanarak hadisin derecesini belirlediklerini bulamazsın. Daima râvilerin hallerine dayandıklarını görürsün." demektedir. Cûda'ya göre metin tenkidi yapılmamasının nedenleri arasında metin tenkidinin sened tenkidine göre daha zor olması, metin tenkidıyla bazı hükümlerin ortadan kalkıp yerine bazı hükümlerin geleceği ve ümmetin hadis kitaplarına olan güveninin sarsılması kaygısı yer almaktadır.⁶¹⁴

Muhaddislerin metinden ziyade sened tenkidi yaptıkları iddiası karşısında başta Ezher olmak üzere Mısırlı hadisçiler ve düşünürler, metin tenkidi yapılmadığı

⁶¹² Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 67.

⁶¹³ Muhammed el-Gazzâlî, *el-İslâm ve 't-tâkatü'l-muattale* (Kahire: Nehdati Mısır, 2005), 59.

⁶¹⁴ Cûda, *Tebşîrü'l-ümme*, 168-174, 180, 253, 384-388.

iddiasının doğru olmadığını vurgulayıp hakikatte muhaddislerin metin tenkidi yaptıklarını ispatlamaya çalışmışlardır.⁶¹⁵ Mısır akademisinde son dönemde yapılan bilimsel çalışmalarda gerek oryantalizm gerekse İslam dünyasının içinden yükselen bu tenkitlere karşı hadisçilerin sened tenkidi kadar metin tenkidine de değer verdikleri vurgusu sık sık işlenmektedir.⁶¹⁶

Gaston Wiet ve Ahmed Emîn'in metnin ihmal edilip sadece sened tenkidi yapıldığı iddiasını muhaddislere karşı haksızca bir itham olarak değerlendiren Acâc el-Hatîb, hadisçilerin sened kadar metinle de ilgilendiklerini savunmaktadır.⁶¹⁷ Ebû Şehbe ve Kardâvî, hadisçilerin metin tenkidine kıyasla senede daha çok ağırlık verdiklerini kabul etmekle birlikte metin tenkidinin tamamen ihmal edilip sadece sened tenkidinin yapıldığı iddialarını doğru bulmamaktadır.⁶¹⁸

Ebû Şehbe'ye göre hadisçiler, te'vîl imkanı olduğu hallerde akıl, his ve müşahedeye aykırı olan, tevfiik imkanı olmadığı hallerde de Kur'an, meşhur sünnet ve Hz. Peygamber'in döneminde olmayan bir mesele gibi tarihe aykırı olan hadisleri mevzû olarak görmektedirler. Hz. Peygamber gibi Arapçayı fasih bir şekilde konuşan kişiden sadır olmayacak nitelikteki lafız ve mana bozuklukları da metindeki tenkitlere örnektir. Bu hadisler için şaz, münker, muallel, muhtarib ve mevzû hükmünü verirken hadisin metnine bakmaktadırlar.⁶¹⁹

Ebû Şehbe'ye göre metin tenkidi örneklerini mevzû hadis kitapları ile hadislerdeki illet ve kusurları tespit etmek için kaleme alınan eserlerde bulmak mümkündür. O, "Cebrâil, İsrâ gecesi bana bir ayva getirdi. Ben yedim ve Hatice de Fatîma'ya hamile kaldı." rivayetini değerlendiren İbn Hacer'in "Uydurma olduğu açıktır. Zira Fatîma İsrâ'dan önce doğmuştur." sözlerini, muhaddislerin metin tenkidi yaptığının delili olarak sunmaktadır. Ebû Şehbe'nin getirdiği bir diğer delil ise "Göz iltihabını Cebrâil'e şikayet ettim. O da bana Mushaf'a bakmamı söyledi." rivayeti üzerine İbnü'l-Cevzî'nin, "Nebî'nin döneminde Mushaf mı var ki Mushaf'a baksın?" şeklindeki değerlendirmesidir. Ebû Şehbe'ye göre hadisçilerin senedin aksine metin

⁶¹⁵ Şihâbuddîn Muhammed Ebû Zehv, "Hadîsü vefâtî'n-Nebî ve diruhu merhûnetun 'inde Yehûdî", *Mecelletü Külliyyeti Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l Arabiyye li'l-benât bi İskenderiye* 29/2 (2013), 163; Seyyid Ahmed Ramazan Müyesser, *es-Sünnetü'l-mutahhara* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2004), 16.

⁶¹⁶ Ziyâde, "Rekâ' izü'l-asrâniyyîn fi reddil-hadisi'n-nebeviyyi", 1133.

⁶¹⁷ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 254-257.

⁶¹⁸ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 41-46, 168; Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/41.

⁶¹⁹ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 41-42, 31; Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/41.

tenkidinde derinleşmemelerinin sebebi, hadislerden bazılarının müteşâbih, mecaz (güneşin secde etmesi), gayb ve zamanla anlaşılan bir nebevî mucize (köpeğin yaladığı kabın toprakla yıkanması) olmasından kaynaklanmaktadır.⁶²⁰

Kardâvî de metin tenkidi yapıp yapılmadığı tartışmalarına sahih hadis için belirlenen şaz ve illetten yoksun olma şartının esasında bir metin tenkidi kriteri olduğunu belirterek katılmaktadır. İletin metnin yanı sıra senedde de tespit edilebileceğini ifade eden Kardâvî, şazın ise çoğunlukla manada yaşandığını belirtmektedir.⁶²¹

Ahmed Ömer Hâşim ise Buhârî ve diğer muhaddislerin sened ve metne eşit derecede değer verdiklerini düşünmektedir. Hâşim'in buradaki delili, hadis usulü kitaplarında da detaylı bir şekilde izah edildiği üzere akla, mantığa, tarihe, Kur'an-ı Kerim'e ve sahih sünnete aykırı olan hadislerin ayırt edilmesi için kriterlerin belirlenmiş olmasıdır. Hâşim'e göre muhaddislerin tenkitleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, "Mevzû ve münker hadis rivayet ederdi." örneğinde olduğu gibi sened üzerinde yapılan tenkitlerin dahi metne dayandığı görülecektir.⁶²²

Subhî es-Salih'e göre hadis ilmi, senedle ilgilenmekle birlikte senedle sınırlı olmayıp metinle de alakalı birtakım araştırmaları içermekte, sened ve metnin bir bütün olarak incelemesini yapmaktadır. Salih de muhaddislerin sened ve metne eşit derecede yaklaştıklarını düşünmektedir. Bir hadisin sahih olup olmaması sened ve metnin sahihliğine bağlı olup, senedi sahih olan her hadisin metnin de sahih kabul edileceği anlamına gelmemektedir. Salih'e göre illetin çoğunlukla senedde olduğunu kabul eden muhaddisler, metinde de illetin bulunabileceğini ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra usulde aslında senedle ilgili görülen her kaidenin metni de ilgilendiren bir yönü bulunmaktadır. Müdrec, musahhaf ve maklûb bir hadisin senedinde görülebileceği gibi metinde de görülebilmektedir. İ'tibâr çalışması sonucu elde edilen şâhid ve mütâbaatı bulunan hadis ile asılları karşılaştırılmaktadır. Burada hadislerin metinleri üzerine bir araştırma söz konusudur.⁶²³

⁶²⁰ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 42-45.

⁶²¹ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/40.

⁶²² Hâşim, *Difâ'ani'l-hadîsi'n-nebeviyye*, 119-120, 123.

⁶²³ Salih, *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh*, 277-280, 282-283, 286-287.

Ahmed Rızk Dervîş,⁶²⁴ muhaddislerin metinden ziyade senede ağırlık vermelerini, bazı hadislerin sahih ya da sakîmliğinin bizzat metinden anlaşılmasına bağlamaktadır. Bununla birlikte Dervîş, râvinin sikalığını tespitin metin tenkidıyla güçlü bir bağının olduğunu düşünmektedir. Çünkü sikalık, rivayetlerin incelenmesi ve diğer sika olanların rivayetleriyle karşılaştırılmasının sonucunda gelmektedir. Öte yandan bazı cerh ve ta'dîl lafızları da esasında metin tenkidi yapıldığına işaret etmektedir. “Yervi'l-menâkîr”, “Yervi'l-garâib”, “Revâ hadîsen batılan”, “Rivâyetühû vâhiye” ve benzeri lafızlar, metne delâlet eden lafızlardan bazılarıdır.⁶²⁵

Görüldüğü üzere Mısırlı hadisçiler, hadis tenkit sisteminin ideal olduğunu kabul etmesinin yanı sıra Buhârî ve Müslim'deki hadislerin sıhhati üzerine şüphesinin olmamasından hareketle muhaddislerin metin tenkidi yapmadığı iddiasına itiraz etmişlerdir. Hadislere eleştirel yaklaşanlar ise uydurma olduğunu düşündükleri hadislerin Buhârî ve Müslim başta olmak üzere hadis eserlerine girmesini metin tenkidinin yapılmamasına bağladıkları için bu konuda ısrarcı olmaktadır. Bunun sonucu olarak hadislerin, metin tenkidinin temel prensipleri arasında yer alan Kur'an'a, sünnete, akla, bilime ve tarihe aykırılık yönüyle yeniden ele alınmasını zorunlu görmektedirler.

Metin tenkidinin yapılıp yapılmadığına dair değerlendirmelerden sonra muhaddislerin yetersiz kaldığı iddia edilen metin tenkidi kriterleri, örnek rivayetlerle birlikte mukayeseli olarak ele alınacaktır.

3.2.2.1.1. Rivayetin Kur'an'a Arzı

Hadislerin sahih olup olmadığına karar verilmesi için kendisine rücû edilmesi gereken esas merci, hiç şüphesiz ki Kur'an-ı Kerim'dir. Allah'ın Kur'an'ı koruyacağını vadetmesi ve nesilden nesile değişmeksizin mütevâtiren aktarılması, Kur'an'ı bu konuma taşımıştır. Allah'ın insanlar için seçtiği İslam mesajını insanlara ulaştırmakla görevlendirdiği Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'e aykırı söz ve davranışlar içerisinde bulunmasının mümkün olmaması nedeniyle Kur'an'a aykırı, muhalif olan bir sözün Hz. Peygamber'e ait olmayacağı temel bir kriter olarak görülmektedir.

⁶²⁴ Dr. Ahmed Rızk Dervîş, Ezher Üniversitesi'nin Kahire'deki Usûlü'd-dîn Fakültesi'nde Hadis Bilim Dalı'nda öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

⁶²⁵ Ahmet Rızk Dervîş, *Şübühât havle Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî ve'r-red aleyhi* (Revâku'l-buhûsi'l-ilmiyye ve't-tahkîk, 2017), 23-24.

Nitekim muhaddisler, hadislerin sahih olup olmadığına karar verirken, hadislerin Kur'an'a muvafık ya da muhalif olması durumunu önemsemişlerdir. Bununla birlikte Kur'an'a arzın gelişi güzel bir şekilde uygulanmasının sünnetin inkarına yol açacağı endişesinden dolayı temkinli yaklaşmışlar, aykırı olduğu iddia edilen hususları öncelikte cem' ve te'lif ile anlama yolunu tercih etmişlerdir.

Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde Mısır'da bazı düşünür ve yazarlara göre mevzû hadisleri, sahih hadislerden ayırt etmenin en güvenilir yolu ilgili hadisleri Kur'an'a arz etmek olmuştur.⁶²⁶ Burada kullanılan delillerin başında “Benden size hadisler rivayet edilecektir. Bu hadisleri Kur'an'a arz edin. Kur'an'a uygun olanları ben söylemişimdir. Uygun olmayanları ben söylememişimdir.” rivayeti gelmektedir. Bu rivayeti sahih görenlere göre bir hadisin, Kur'an'a aykırı olduğu tespit edilirse hüccet olarak kabul edilemez.⁶²⁷

Kur'an'ın zahirine muhalif olan sahabe kavli ya da hadislerin senedleri sikalardan dahi oluşsa rivayetin sahih olamayacağını savunan Reşîd Rızâ, rivayetleri Kur'an'ın zahirine muhalif olan râvilerin sika olarak kabul görülmesinin nedenini, râvilerin dış görünüşüne bakılarak değerlendirilmesi olarak açıklamaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre bu râviler özünde adil olmayabilir.⁶²⁸ Reşîd Rızâ'nın hadislerin Kur'an'a arz edilmesi hususundaki kanaatinin, Tâhâ Hüseyin, Heykel, Gazzâlî ve Kardâvî'yi etkilediği düşünülmektedir.⁶²⁹

Bazı hadisleri Kur'an'a arz etmek suretiyle mevzû olduğunu savunanlardan Tevfik Sıdkî, mürtedlerin öldürülmesini emreden hadisi, “*Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.*”⁶³⁰ ve “*Dinde zorlama yoktur.*”⁶³¹ ayetine aykırı olduğu için sahih olarak görmemektedir. Sıdkî ayrıca “Kusmak abdesti bozar mı?” sorusuna Hz. Peygamber'in “Eğer gerektirseydi Allah'ın kitabında bulurdun.” şeklinde verdiği

⁶²⁶ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 181-185.

⁶²⁷ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 472; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 87-88. Hadis için ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), c. 12/316 (No. 13224).

⁶²⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 3/141.

⁶²⁹ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 187.

⁶³⁰ el-Kehf 18/29.

⁶³¹ el-Bakara 2/256.

yanıttan hareketle arz hadisi sahih olsa da olmasa da aklın onayladığı bir ilke olan arz işleminin Müslümanlarca uygulanması gerektiğini düşünmektedir.⁶³²

Tâhâ Hüseyin, hadis işiten bir Müslümanın ihtiyatlı olması ve hadisi Kur'an'a arz etmesinin bir zorunluluk olduğunu söylemektedir.⁶³³ Heykel de hadislerin sıhhatinin tespitindeki temel kriterin, Hz. Peygamber'in de işaret ettiği gibi Kur'an'a arz edilmesi olduğunu düşünmektedir. Hz. Peygamber'in hayatını yazmak için temel kaynağın Kur'an olduğunu, sünnet ve diğer sîret kitaplarında yer alan bilgilerin Kur'an ışığında süzgeçten geçirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Heykel, muhaddislerin Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler hakkında halifelerin gazabına uğrama endişesiyle Kur'an'a uygun olup olmadığını incelemediklerini iddia etmektedir.⁶³⁴ Heykel'in Kur'an'a arz konusunda referans aldığı isimlerin başında İbn Haldûn gelmektedir.⁶³⁵

Büyük ya da küçük her türlü meselede Kur'an'a başvurulması gerektiğini savunan Mustafa Mahmud da Kur'an'a arz metodunu şu sözleriyle dile getirmektedir: “Sîret kitaplarında Kur'an'a aykırı geçenleri almayız. Zira sîret kitaplarını bizler gibi doğru ya da hata yapabilen insanlar yazdı.”⁶³⁶ Sekkâ da Kur'an'ın beyanı sadedinde aktarılan hadislerin sahih olarak görüleceğini, Kur'an'a aykırı olanlarla amel edilmeyip terk edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁶³⁷ Salih el-Verdânî, “Sünnet, Kur'an'ın açıklamasıdır. Bu açıklama, Kur'an'ın sınırlarını aşmamalıdır. Bu esas üzere Kur'an naslarına aykırı olup da resûle nispet edilenler çıkarılır.” demektedir.⁶³⁸

Cûda, sahabenin de Kur'an'a arzı uyguladığını göstermek için bazı deliller getirmektedir. Bunlardan birisi Hz. Âişe'nin “Hesaba çekilen herkes azap görür.” sözü üzerine Hz. Peygamber'e ayetle yanıt vermesidir. Bu durum karşısında Hz. Peygamber, kendi sözünün Kur'an'a arz edilmesine karşı çıkmamıştır. Cûda, sonraki dönemlerde terk edilen bu yöntemin esasında sabit bir sünnet olup günümüzde bu yönetime her zamankinden daha çok muhtaç olduğunu ileri sürmektedir. Hadislerin

⁶³² Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün”, c. 9/515, 523.

⁶³³ Hüseyin, *Mir'âtü'l-İslâm*, 122-123.

⁶³⁴ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 39, 67, 69.

⁶³⁵ Heykel eserinde İbn Haldûn'un Hz. Peygamber'e ya da sahabeye nispet edilen bir söz sahih bir senedle gelmiş olsa dahi Kur'an'a muhalif ise sahih olamayacağı yönündeki görüşünü paylaşmaktadır. Zira İbn Haldûn'a göre muhaddisler râvinin zahirine göre sika olduğuna karar verseler de râvinin bâtını buna engel olabilir. Bk. Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 67-68.

⁶³⁶ Mahmud, *eş-Şefâ'a*, 42. Kardâvî'ye göre Mahmud'un kitabındaki bazı nakilleri göz önünde bulundurunca, Ebû Reyze'den etkilendiği söylenebilir. Bk. Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/239.

⁶³⁷ Sekkâ, *Defü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 80-81, 128.

⁶³⁸ Verdânî, *el-Hud'a rihletî mine's-sünneti ile's-Şîa*, 40-41.

Kur'an'a arz edilmemesinin ümmeti yok oluşı sürükleyeceğini belirten Cûda, Kur'an'a aykırı olan bir hadis için te'villere başvurulmaması gerektiğini düşünmektedir. İslam ümmetinin ıslahının da Kur'an'a arz metodunu uygulayan sahabenin yaklaşımını sahiplenmeden gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.⁶³⁹

Cûda'nın Kur'an'a arz uygulamasında delil olarak gösterdiği rivayetlerden birisi de Hz. Âişe'nin ölünün ardından ağlanması nedeniyle ölünün azap çekeceği hadisini “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.*”⁶⁴⁰ ayetine dayanarak reddetmesidir.⁶⁴¹ Kur'an'a arz için sahabe döneminden getirilen bir diğer delil ise Hz. Ömer'in Fâtıma bnt. Kays (ö. 54/674) rivayeti karşısında Kur'an'ın hükmünü terk etmeyeceğine dair beyanıdır. Burada rivayeti getiren kişinin sika olması da bir değişiklik oluşturmamaktadır. Cûda'ya göre Hz. Ömer'in burada kullandığı “Allah'ın kitabı ve Nebî'mizin sünnetini terk etmeyiz.” sözündeki sünnet, amelî sünnettir. Amelî sünnet, sahih dahi olsa hadislerden daha genel ve kuşatıcıdır. Cûda'nın örnek olarak sunduğu arz uygulamaları arasında Hz. Ali'nin, mehri belirlenmeden ölen kadının mirastaki payının benzerlerine göre belirleneceği yönündeki rivayeti Kur'an'a aykırı bulduğu için reddetmesi de yer almaktadır.⁶⁴²

Hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde Kur'an'a arz metodunun uygulanması gerektiğini savunan Bennâ, Kur'an'da yer almamakla birlikte Kur'an'a uygun olduğu için bazı sünnetlerin kabul edilebileceğini söylemektedir. Bennâ'ya göre bunlar arasında bir kadının hala ve teyzesiyle aynı nikahta birleşmemesi, ehli eşek etlerinin yenilmesinin haram kılınması ve bir ruhsat olan mestler üzerine mesh yapılması yer almaktadır.⁶⁴³ Mâhir, Hz. Peygamber'in sözlerine ihtiram duyduğunu ifade etmekle birlikte Kur'an'a muhalif söz söylemeyeceğini düşünmektedir. Mâhir'e göre hadis kitaplarında çok sayıda Kur'an'a muhalif rivayet yer almaktadır.⁶⁴⁴

Mısırlı hadisçilere göre ise hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini savunanların delil olarak kullandıkları arz rivayeti sahih değildir. Abdurrahmân b. Mehdî'nin zındık ve Hâricîler tarafından uydurulduğunu ifade ettiği bu rivayet,

⁶³⁹ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 305-306, 410, 417. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Cennet”, 79 (4/2204).

⁶⁴⁰ Fâtır 35/18.

⁶⁴¹ Buhârî, “Cenâ'iz”, 32 (No. 1286).

⁶⁴² Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 416-420.

⁶⁴³ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fikhı'l-cedîd*, 254.

⁶⁴⁴ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 7, 30, 43.

Mısır'daki hadisçiler tarafından da râvilerinin sika olmayıp meçhul oluşu ve senedinin de münkatı' olması gibi nedenlerle delil alınmasının doğru olmadığı düşünülmektedir.⁶⁴⁵

Sıdkî'nin delil aldığı arz hadisini eleştiren Tâhâ el-Bişrî, bu hadisin sahih olmadığını, sahih olsa bile bir hadisin Kur'an'a aykırı olamayacağını belirtmektedir. Bişrî, arz işleminin Kur'an'da hükmü olmayan konular için kullanılması durumunda doğru sonuçlar vermeyeceğine ifade etmektedir. Bişrî, arz işlemine karşı duruşunu, Abdullah b. Mes'ûd'a soru soran kadının, yanıtta memnun olmayınca "Nasıl olur, Kur'an'da bu yok?" demesi üzerine, Abdullah b. Mes'ûd'un "*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.*"⁶⁴⁶ ayetini okuyarak karşılık vermesiyle temellendirmektedir.⁶⁴⁷

Ebû Şehbe'ye göre Kur'an'a arz hadisi, hadis imamlarının deyimiyle asılsız olup, zındıklar tarafından hadislerin terk edilmesi için uydurulmuştur. Bazı alimler bu hadisi, "*Peygamber size ne vermişse onu alın.*"⁶⁴⁸ ayetine arz etmiş ve böylece hadisin uydurma olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁴⁹

Kardâvî, hadislerin Kur'an ışığında değerlendirilmesi gerektiğini savunmakla birlikte ayetlerin âm, has, mukayyed, mutlak, mufassal ve mücmel oluşuna dikkat edilmesi gerektiğini, böyle bir durumda ayetle hadis arasında bir çelişkinin görülmeyeceğini vurgulamaktadır. Hadislerin Kur'an'a aykırı olduğu düşüncesini kabul etmeyen Kardâvî, "Sünnet, Kur'an'ın beyanıdır. Kur'an'la yetinerek sünneti reddetmek caiz değildir. Yine Kur'an'a aykırı düşen sünneti kabul etmek de doğru değildir. Çünkü beyan, açıklanana ters düşmez." demektedir.⁶⁵⁰

Abdülhâlik'e göre arz hadisi sahih olarak görülse bile Hz. Peygamber'den sadır olan hadislerin bir kısmının Kur'an'a uygun diğer kısmının ise aykırı olması kabul edilemez. Zira Hz. Peygamber, Kur'an'a muhalefet etmekten masum, Kur'an'ı en iyi

⁶⁴⁵ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 474; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 89-92. İmam Şâfiî de arz hadisinin sahih olmadığını, meçhul bir kişiden münkatı' yolla nakledildiğini söylemiştir. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 224-225. Rivayet için ayrıca bk. İbn Abdülberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, c. 2/1189 (No. 2347).

⁶⁴⁶ el-Haşr 59/7.

⁶⁴⁷ Bişrî, "Usûlü'l-İslâm", c. 9/710-711.

⁶⁴⁸ el-Haşr 59/7.

⁶⁴⁹ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 17; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 95-96.

⁶⁵⁰ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/216, 233.

ezberleyen ve onu en iyi tefekkür edendir. Bunun yanı sıra erîke hadisinden⁶⁵¹ hareketle arz hadisinde geçen “kitap” ile kastedilenin Kur’an-ı Kerim olmayıp vahy-i gayr-i metlûvü de içine alan vahiy ya da levh-i mahfûz anlamına gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Abdülhâlik, hadiste kastedilen Kur’an olsa dahi meseleye “*Peygamber size ne vermişse onu alın.*”⁶⁵² ayeti çerçevesinde yaklaşılması gerektiğini, Hz. Peygamber’in belirlediği helal ve haramın da Kur’ânî bir helal ve haram olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁵³

Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, hadislerin akıl, Kur’an ve diğer hadislerle teâruzunu kabul etmemektedir. Zira ona göre Hz. Peygamber’in sözleri ya Allah katından bir vahiy ya da yine vahyin sessiz kalışıyla desteğini kazanmaktadır. Ebû'n-Nûr’un buradaki dayanakları Cebrâil’in vahiyle birlikte sünneti getirdiğine dair rivayet ile “*Peygamber size ne vermişse onu alın.*” ayetidir. Ebû'n-Nûr, ayrıca Kur’an’a aykırılıkla ilgili eleştirilerin önünü kapatmak için Resûlullah’ın müstakil hüküm koyma hakkının olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁴ Hadislerin Kur’an’a arzını doğru bulmayan Huveynî, İmam Ahmed’in “Sünnetin Kur’an’ın zahirine arzı, sapkınlığın alametlerindendir.” sözünü delil olarak sunmaktadır.⁶⁵⁵

Mısırlı hadisçiler, hadislerin Kur’an’a arzı konusuna karşı çıksalar da bazı hadisler üzerine yaptıkları sıhhat değerlendirmesinde Kur’an’a aykırı olduğunu vurgulamaktadırlar. Örneğin Ğuneym, “Kadınlarla istişare et ve ona muhalefet et.” hadisinin, “*Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse.*”⁶⁵⁶ ayetine aykırı olduğu için uydurma olduğunu belirtmektedir. Ğuneym, sahih yolla gelen rivayetlerden Kur’an’da bir aslı olup da aykırı gibi görünenler var ise yapılması gerekenin, tevfiik olduğunu belirtmektedir.⁶⁵⁷

Kur’an’a arz konusundaki genel yaklaşımları inceledikten sonra Kur’an’a arzı sonucunda mevzû olduğu kanaatine varılan bazı hadislere yer vermek istiyoruz. Modern dönemde Mısır’da hadisleri klasik metottan bağımsız olarak tetkik edenlerden

⁶⁵¹ İbn Mâce, es-Sünne, 2 (No. 12).

⁶⁵² el-Haşr 59/7.

⁶⁵³ Abdülhâlik, *Hücciyetü’s-sünne*, 475, 479-480.

⁶⁵⁴ Ebû'n-Nûr, “Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr udvu Mecmaü'l-buhûsi'l-İslâmiyye” (06 Aralık 2013).

⁶⁵⁵ Ebû İshak el-Huveynî, “Şerhü Kitâbü'l-İlm min Sahîhi'l-Buhârî 1”, *islamweb* (10 Ocak 2023).

⁶⁵⁶ el-Bakara 2/233.

⁶⁵⁷ Ğuneym, “el-İşâretu'l ilmiyye fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye”, 53.

Kur'an'a arz metodunun uygulanmasında ısrar etmeyenin olmadığını söyleyebiliriz. Biz, burada İsmail Mansûr Cûda ve bazı müelliflerin değerlendirmelerine yer vermekle yetineceğiz.

Cûda, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in cenaze namazını kılmasıyla ilgili Buhârî'nin sahihinde yer alan rivayetini “*Onların bağışlanması için Allah'a ister dua et ister etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır.*”⁶⁵⁸ ayetine aykırı düştüğü gerekçesiyle reddetmektedir. Zira ayetten Hz. Peygamber'e seçme hakkı verildiği anlamı çıkmamakta tam aksine kesin bir şekilde onların bağışlanmayacağı vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in merhamet duygularının öne çıktığı yönündeki te'vîlleri ise merhametin müminleri kapsaması gerektiği ve merhamet duygusunun kısa bir sürede cenaze namazının kılınacak derecede genişlemesini tutarlı bulmadığı için makbul görmemektedir. Cûda'ya göre Abdullah b. Übeyy'in vefatından kısa bir süre önce oğlu Hz. Peygamber'e gelerek İslam'a olan düşmanlığı nedeniyle öldürülmesi için izin istemiş ama Hz. Peygamber kabul etmemiştir. Kısa bir süre önce öldürülmesi için izin isteyen bu sahabenin babasının ölümünden sonra cenaze namazının kılınmasını istemesi de makul değildir. Cûda'nın iddiasının aksine babasının ölümün oluşturacağı duygusal havayla bu yönde bir talepte bulunmasının tabii bir durum olduğu söylenebilir. Cûda'nın bu rivayetle ilgili üzerinde durduğu bir diğer nokta ise hadiste cenaze namazının kılınmasının Kur'an'a aykırı düştüğünü Hz. Ömer idrak ederken Hz. Peygamber'in bunu idrak etmekten aciz olduğunun ima edilmesidir.⁶⁵⁹

Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan insanların kıyamette çıplak haşredileceğine dair rivayet, haya ve örtünün fitri olması öncülünden hareketle Cûda tarafından reddedilmektedir. “*Sizi ilk defasında yarattığımız gibi (tek başınıza) bize geldiniz.*”⁶⁶⁰ ayeti çerçevesinde sahih görülse de bu ayet, anne karnından cenin halinde doğmaya değil, Hz. Adem'in ilk yaratılışındaki hale işaret etmektedir. Cûda'ya göre hadis, “*Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık.*”⁶⁶¹ ayetine de aykırı düşmektedir. Zira Allah'ın insanoğluna elbise ile verdiği onurlu bir konumu, kıyamet gününde ortadan kaldıracak olmasını makul değildir. Cûda, hadisle ilgili

⁶⁵⁸ et-Tevbe 9/80.

⁶⁵⁹ Cûda, *Tebşîrü'l-ümme*, 433-438. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Cenâ'iz”, 84 (No. 2366).

⁶⁶⁰ el-Kehf 18/48.

⁶⁶¹ el-A'râf 7/26.

değerlendirmesinde çıplak olarak haşredilmeyi reddetse de hadisin başka bir rivayetinde ilk örtünen kişinin Hz. İbrahim olacağı bilgisini makul görmekte, sonrasında faziletine göre diğer peygamberlerin örtüneceğini ifade etmektedir.⁶⁶²

Cûda'ya göre “Diri diri gömen de gömülen de ateştedir.” hadisi, “*Diri diri gömülen kıza hangi suçundan dolayı öldürüldüğü sorulduğunda.*”⁶⁶³ ayetine aykırı düştüğü için Hz. Peygamber’e atılmış bir iftira olarak görülmelidir. Zira hadise göre zalim de mazlumda aynı kefeye konularak cehenneme atılmıştır. Öldürülen kızın buluş çağına ermemiş olması ve Allah’ın zalim olmaması gibi Kur’an’ın hükümleri çerçevesinde düşünüldüğünde de bu rivayet sahih görülmemektedir.⁶⁶⁴

Cûda, “İki Müslüman birbirine kılıç çekerse ölen de öldürülen de cehennemdedir.” hadisini “*Kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın.*”⁶⁶⁵ ve “*İki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah’ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın.*”⁶⁶⁶ ayetlerine aykırı düştüğü için sahih olmadığını düşünmektedir. Cûda'ya göre bu rivayet, Kur’an’ın metoduna uygun değildir. Zira Allah, mazlumu değil zalimi cezalandırmaktadır. Cûda’nın burada delil olarak getirdiği hadislerden birisi ise Hz. Peygamber’in malı gasp edilen bir sahabînin karşıdaki kişiyi öldürmesi halinde o kişinin cehenneme gireceğine, malı gasp edilen öldürülürse şehid sayılacağına dair rivayettir. Hadisin sıhhatini savunanların delil olarak getirdiği “*Sen öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim.*”⁶⁶⁷ ayetini geçmiş kavimleri bağlayan bir şariat olarak değerlendirmektedir. Hadisin reddedilmesi gerekçelerinden birisi de Hz. Ali ile Muâviye (ö. 60/680) arasında çıkan ve önde gelen sahabenin de iştirak ettiği savaşa katılanların cehenneme gireceği gibi bir sonucun çıkmasıdır. Cûda, râvi Ebû Bekre’nin (ö. 51/671) bu hadisi, savaşa gidenleri engellemek gibi bir amaçla söylemiş olabileceğini ifade etmektedir.⁶⁶⁸

⁶⁶² Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 438-449. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Rikâk”, 45 (No. 6527); “Enbiya”, 8 (No. 3349); Müslim, “Cennet”, 56 (No. 2859).

⁶⁶³ et-Tekvîr 81/7-8.

⁶⁶⁴ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 449-454.

⁶⁶⁵ el-Bakara 2/194.

⁶⁶⁶ el-Hucurât 49/9.

⁶⁶⁷ el-Mâide 5/28.

⁶⁶⁸ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 454-463. Hadisler için ayrıca bk. Müslim, “Îmân”, 140 (No. 225); Buhârî, “Îmân”, 22 (No. 31).

Kur'an'a aykırı olduğu için mevzû olduğu iddia edilen rivayetler arasında Müslümanların günahlarına karşılık Yahudi ve Hristiyanların ateşe atılacağı ya da Müslümanların günahlarının Yahudi ve Hristiyanlara yükleneceği yönündeki Müslim rivayetleri⁶⁶⁹ yer almaktadır. Bu rivayetlerin “*Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.*”⁶⁷⁰ ayetine aykırı bulunduğu için mevzû olduğu iddia edilmektedir.⁶⁷¹ Abdülkerîm’e göre ise burada Kur'an'a aykırılık söz konusu değildir. Aykırılığın sebebi, yanlış yapılan arz işlemidir. Ona göre hadisler “*Kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yükledikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular.*”⁶⁷² ayetine arz edilmesi gerekmektedir. Rivayetteki lafız tüm Yahudi ve Hristiyanları kapsayacak şekilde âm olsa da esasında hastır. Çünkü rivayetlerde Yahudi ve Hristiyanların Müslümanlar yerine ateşe girmesi ya da Müslümanların günahlarını yüklenmelerinin nedeni, kötü amellere öncülük etmeleri ya da günahlarını yükledikleri Müslümanlara zulmetmiş olmalarıdır.⁶⁷³

Sonuç olarak Kur'an'a arz yöntemi, hadislere eleştirel yaklaşanlarca modern dönem Mısır'da hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde sık başvurulan bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadisçiler ise çalışmanın dördüncü bölümündeki rivayetlerin ele alındığı kısımda da görüleceği üzere Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen hadislerin esasında Kur'an'a uygun olduğunu savunmaktadırlar. Hadisçiler, iddia edilen teâruzun, Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılmması, bütünlüğün isabet ettirilememesi ve arz işlemi yapılan ayetin doğru seçilmemesinden kaynaklandığını vurgulamaktadırlar.

Mısırlı hadisçiler Resûlullah'ın (s.a) Kur'an'a aykırı bir söz söylemeyeceği ve Kur'an'ın beyanı olduğu için sünnetin Kur'an'a aykırılığının söz konusu olamayacağı sebebiyle özellikle de muteber hadis kaynaklarındaki rivayetlerin reddiyle sonuçlanan arz işlemine karşı çıkmaktadırlar. Buradaki kırılma noktası, ilgili rivayetin Hz. Peygamber'e nispetinde hadisçiler bir tereddüt yaşamazken eleştirel yaklaşanların tam aksine yaşamasıdır. Hz. Peygamber'in Kur'an'a aykırı söz söylememesiyle Hz.

⁶⁶⁹ Müslim, “Tevbe”, 49-50 (4/2119).

⁶⁷⁰ el-En'âm 6/164.

⁶⁷¹ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 117-118, 122.

⁶⁷² en-Nahl 16/25.

⁶⁷³ Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 127,134 bk. İsa Eren - Salih Kesgin, “Kabûl ve Red Yönünden Fidâ Hadisinin Tahlili”, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 12/3 (2022), 22-45.

Peygamber'e nisbet edilen sözlerin Kur'an'a aykırılığı gibi farklı bir durum söz konusudur. Bu yönüyle hadisçiler açısından eleştirel yaklaşanlar sünnet inkarcısı, eleştirel yaklaşanlar açısından hadisçiler ise Kur'an'a muhalif hadisleri makbul görerek Hz. Peygamber'e iftira atanlar olarak görülmektedir.

Mısırlı hadisçilerin arz hadisine karşı mesafeli bir duruş sergilemelerini temel nedenlerinden birisinin de bazı aydın ve yazarların Kur'an'a arz uygulaması üzerinden bazı hadisleri reddetmeleri ve bunu tüm hadis külliyyatı üzerinde yapmaları olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Mısırlı hadisçilerin Kur'an'a arz yöntemini önemsemediklerini söyleyemeyiz. Kur'an'a arz yönteminin Hz. Peygamber'in beyan görevi kapsamında Kur'an dışında hüküm koymasının da dikkate alınması koşuluyla arz işleminin yapılabileceği kanaatinde oldukları söylenebilir. Bu konuda arz işleminin subjektif olduğunun da unutulmamasında yarar var. Sihir hadisini işleyeceğimiz bölümde de görüleceği üzere Abduh, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını belirten hadisi Kur'an'a aykırı bulduğu için mevzû olarak görürken öğrencisi Reşîd Rızâ'nın hadisi Kur'an'a aykırı bulmaması, hadislerin arzındaki subjektifliğin en önemli göstergesi olarak görülebilir.

3.2.2.1.2. Rivayetin Sünnete Arzı

Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde Mısır'da da hadislerin sıhhatinin belirlenmesindeki önemli kriterlerden birisi rivayetlerin mütevâtir ya da amelî sünnete aykırılığı olmuştur. Sünnetin sünnete arzı klasik dönemde uygulamada farklılık gösterse de muhaddislerin teorik olarak kabul ettiği yöntemlerden birisi olarak görülmektedir. “Velinin izni olmadan nikah olmaz.” rivayeti, “Dul kadın için velinin izin hakkı yoktur.” rivayetine öncelenmiştir. Zira Hz. Âişe'nin “Velisinin izni olmadan kendisini nikahlayan kadının nikahı batıldır.” rivayetine aykırı düşmektedir.⁶⁷⁴

Klasik dönemde bu metodu kullananlardan birisi, Buhârî'dir. Buhârî, şefaât ve bir müddet cehennemde yandıktan sonra cehenneme girmeyi öngören rivayetlerin daha meşhur, açık ve net olduğundan “Ümmet-i merhûme” rivayetini sahih olarak görmemiştir.⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mütûni's-sünne*, 163-174. Hadisler için ayrıca bk. Tirmizî, “Nikâh”, 14 (No. 1101); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19 (No. 2083); 25 (No. 2100).

⁶⁷⁵ Derviş, *Şübühât havle Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî ve'r-red aleyhi*, 24-25; bk. İsa Eren - Salih Kesgin, “Kabûl ve Red Yönünden Fidâ Hadisinin Tahlili”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2022), 10.

Modern dönemde Mısır'da bu kriteri uygulayanların başında ise Cûda gelmektedir. Cûda, “Kim Ramazan orucunu ve akabinde de Şevval'den de altı gün tutarsa yıl boyunca tutmuş gibi olur.” hadisini, Hz. Peygamber ve sahabenin bu tarz bir oruç tutmaması nedeniyle sahih olmadığını düşünmektedir. Cûda'ya göre Hz. Peygamber'in bir şeyin faziletine işaret edip de yapmaması düşünülemez. Medine ehlinin amelini önemseyen İmam Mâlik'in eserinde oruçla ilgili böyle bir hadise yer vermemesi, Cûda'nın delillerinden birisidir. Şevval orucuna verilen bu değer, farz olan Ramazan orucuyla nafil olan orucu eşit seviyede görmektir ki Cûda'ya göre kabul edilemez. Hadisteki bir diğer tenkit noktası ise tüm yıl oruç tutma meselesidir. Cûda, Hz. Peygamber'in genel uygulamasına bakarak senenin tamamını oruçlu geçirmenin sünnete aykırı olduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁶

Cûda'ya göre, İsrâ'nın bi'setten önce gerçekleştiğine dair Buhârî'nin sahihinde yer alan rivayet, sahih sabit sünnete göre İsrâ'nın bi'setten sonra gerçekleştiği rivayetiyle çeliştiği için sahih değildir. Ebû Tâlib'in rahip Bahîrâ'nın uyarısından sonra Hz. Peygamber'i Hz. Ebû Bekir ve Hz. Bilal ile Mekke'ye gönderdiğine dair rivayet de sahih değildir. Zira Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den iki yaş küçüktü ve Hz. Bilal de o dönemde ya doğmamış ya da en fazla iki yaşındaydı. Cûda ayrıca Câbir b. Abdullah'ın ilk inen sûrenin Müddessir sûresi olduğuna dair rivayetin de ilk inen ayetlerin el-Alak sûresinde yer alması nedeniyle sahih olmadığını belirtmektedir.⁶⁷⁷

3.2.2.1.3. Rivayetin Akla Arzı

Muhaddislerin, hadislerin sıhhatini belirlemede kullandığı yöntemlerden birisi de hadislerin selim akla uygun olup olmamasıdır. Kur'an'a arzda olduğu gibi Hz. Peygamber'in söylediği sözler arasında akla aykırı hadislerin bulunması beklenmemektedir. Muhaddislere göre akla aykırı olan hadisler, sahih olarak görülemez. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), akla aykırı olan âhâd haberlerin sahih olmayacağını zikreden muhaddislerden birisidir.⁶⁷⁸ İbnü'l-Cevzî de “Devenin iğne deliğinden geçmesi” gibi akla aykırı bir iddiada bulunan sika râvinin güvenilirliğinin bu haber üzerinde bir tesirinin olmayacağını, bu haberin uydurma olarak görüleceğini

⁶⁷⁶ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 491-494. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Sıyâm”, 204 (2/822).

⁶⁷⁷ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 485-489.

⁶⁷⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1938), 432.

ifade etmektedir.⁶⁷⁹ Bununla birlikte muhaddisler, akla aykırı olduğu iddia edilen hadisleri kendi nazariyelerine göre te'vîli mümkün gördükleri için akla arz işleminin çok sık kullandıkları söylenemez.

Klasik dönemde Mu'tezile tarafından güçlü bir şekilde savunulan hadislerde akla uygunluk şartı, modern dönemde Mısır'da yeniden gündeme getirilmiş, hadislerin akla uygun olması gerektiği vurgulanmıştır.⁶⁸⁰ Batı'da 19. yüzyılda zirveye ulaşan akılcılık akımı da hadislerin sıhhatinin tespitinde aklın temel bir mihenk taşı olarak kabul görmesinde etkili olmuştur.⁶⁸¹ Modern düşünceye göre aklın her şeye üstünlüğü vardır ve aklî deneylerle uyuşmayan her türlü bilgi reddedilir.⁶⁸² Aklı tamamen merkeze alan ve sünneti bu bakış açısıyla değerlendirenlere göre hadisin kriterini belirlemede akla aykırılık en üst dereceye sahiptir.⁶⁸³ Sibâî, bu yöntemin modern dönemde oryantalistler ve akabinde de onları takip eden Ahmed Emîn gibi yazarlar tarafından uygulandığını söylemektedir.⁶⁸⁴

Modern dönem Mısır'da akla verilen önemde Efgânî ve Abduh'un temayülünün de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Efgânî, İslam dininin akli, tevhid düşüncesiyle temizleyerek vehimlerden arındırdığını, vehimlerin akla hakim olması durumunda hakikatle kişi arasında bir perde vazifesi görerek engel olacağını düşünmektedir.⁶⁸⁵ Abduh da hadislerin Kur'an ve bilimsel gerçekliklerin yanı sıra akla da aykırı olmasını âhâd bir hadisin sahih olmamasının işareti olarak değerlendirmektedir.⁶⁸⁶ Fazlurrahman'a göre Abduh, bu yönüyle rasyonolizmi İslam'a sokmaya çalışmıştır.⁶⁸⁷

Hadislerin sıhhatini belirlemede akıl kriteri, Efgânî ve Abduh çizgisine mensup yazarlar tarafından yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bir sahabînin "Kusmak, abdesti

⁶⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, c. 1/106.

⁶⁸⁰ Muhammed Bahauddin Abdurrahim Osman, "el-Hadîsü'n-nebevî fî dav'î't-tu'ûnu ve's-şübühâtü'l-muâsırati" 9 (2017), 9. Sibâî'ye göre klasik dönemde Mu'tezile, akla aykırı hadislerin mevzû olarak kabul edilmesi yöntemini, hoşnut olmadığı hadisleri reddetme amacıyla kullanmıştır. Bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 49.

⁶⁸¹ Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu: (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)*, 9-10.

⁶⁸² Siddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 11.

⁶⁸³ Affî, *Şübühât havle's-sünne*, 18-19.

⁶⁸⁴ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 49.

⁶⁸⁵ Efgânî, *Risâletü'r-red 'ale'd-dehriyyîn*, 135-136.

⁶⁸⁶ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 350. Abduh'un akla aykırı hadislerin reddedileceği görüşünün, İmam Ebû Hanîfe'nin akla muhalif hadisleri sahih görmediğiyle ilgili kanaatini paylaşan İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine dayanması da muhtemeldir. Zira Abduh, *Mukaddime*'yi Mısır'da öğrencilerine okutmuştu. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 51.

⁶⁸⁷ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 51.

gerektirir mi?” sorusuna Hz. Peygamber’in “Eğer gerektirseydi Allah’ın kitabında bulurdun.” şeklindeki yanıtını aktaran Sıdkî, “Bu hadis sahih olsun ya da olmasın akıl bunu uygun görmektedir.” sözleriyle akıl kriterini önemsediğini göstermektedir.⁶⁸⁸

Ali Hasebullah’ın, âhâd haberle amelin vâcib olabilmesi için sunduğu şartlardan birisi de hadisin akıl, his ve müşahedeye aykırı olmamasıdır. Hasebullah’a göre “Onların bağışlanması için Allah’a ister dua et ister etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır.”⁶⁸⁹ ayetine rağmen Hz. Peygamber’in kendi kavminin dilindeki bu ifadeyi tercih olarak anlaması, yetmişten fazla bağışlanma dilenebileceği şeklinde algılaması makul değildir. Hasebullah, bu rivayeti kendisi gibi Bâkılânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), İmam Gazzâlî ve İbnü’l-Müneyyir’in (ö. 683/1284) de reddettiğini sözlerine eklemektedir. Hasebullah’ın bu çerçevede reddettiği hadislerden birisi de Hz. Peygamber’in sihre maruz kaldığına dair rivayettir.⁶⁹⁰

Akıl ve bilime aykırı olan hadislerin zararının çok net olduğunu dile getiren Heykel, bu tür rivayetlerle karşılaşanların bilimsel hassasiyet göstererek reddetmeleri gerektiğini düşünmektedir.⁶⁹¹ Aşmâvî’ye göre Müslümanlar, önemine binaen hadis metinlerinin sıhhati için akla aykırı olmama şartını koymalarına rağmen uygulamamışlardır.⁶⁹²

Modern dönemde hadislerin akla uygun olması gerektiğini savunanlar arasında Hasan Hanefî (1935-2021) ve Nasr Ebû Zeyd de yer almaktadır. Hasan Hanefî, sahih hadisin şartlarından senedin ittisâli ve râvinin adaletine, hadis metninin akla ve diğer hadislere uygun olmasını ilave ederken âhâd hadisin kabulü için de hadisin akla muhalefet etmemesi gerektiğini söylemektedir.⁶⁹³ Nasr Ebû Zeyd ise dinsel söylemin belirlenmesinde vahyin de üzerine inşa edildiği aklın otoritesine başvurulması gerektiğini savunmaktadır.⁶⁹⁴

⁶⁸⁸ Sıdkî, “el-İslâm huve’l-Kur’ân vahdehu ârâun ve efkârın”, c. 9/515.

⁶⁸⁹ et-Tevbe 9/80.

⁶⁹⁰ Hasebullah, *Usûlü’t-teşrî’l-İslâmî*, 70-74. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Cenâ’iz”, 84 (No. 1366); “Tefsîr-Tevbe”, 12 (No. 4671).

⁶⁹¹ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 60.

⁶⁹² Muhammed Saîd el-Aşmâvî, *Hakikatü’l-hicâb ve hücciyetü’l-hadîs* (Kahire: Mektebetü Medbûlî’s-Sağîr, 1995), 91.

⁶⁹³ Hasan Hanefî, *Hivârü’l-ecyâl* (Kahire: Dârü Kubâ, 1998), 456.

⁶⁹⁴ Ebû Zeyd, *Nakdü’l-hutâbi’d-dînî*, 96-131.

Hadislerin arz edileceği aklın insanın içinde bulunan fitri akıl olduğunu belirten Cûda, sahabenin de rivayetleri akla arz ettiğini, Ebû Hüreyre kanalıyla gelen “Ateş değen yiyecekten dolayı abdest alınmasını” öngören rivayet karşısında İbn Abbas’ın “Ateş değdi diye Allah’ın kitabında helal bulduğum şey nedeniyle abdest mi alacağım?” şeklindeki sorgulamasıyla temellendirmektedir.⁶⁹⁵

Ebû Şâdî, “Buhârî’nin *Sahîh* ve İbn Mâce’nin *Sünen*’i, hatta tüm hadis ve sünnet kitapları, Resûl’e nispet edilmesine razı olamayacağımız akla aykırı hadislerle doludur. Bu hadislerin çoğunluğu, İslam’ı, Müslümanları ve Nebîyyü’l- a‘zam’ı alay konusu etmektedir.” sözleriyle meseleye yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ebû Şâdî’nin akla aykırı olduğu gerekçesiyle mevzû olarak gördüğü hadisler arasında “Ağlanması sebebiyle ölüye azap olunur.” ve “Güneş, şeytanın iki boynuzu arasından doğar.” rivayetleri yer almaktadır.⁶⁹⁶

Akla aykırı olduğu için reddedilen rivayetlerden birisi de Hz. Peygamber’in henüz on yaşını doldurmamış olan Hz. Âişe’yle evlenmesidir. Dervîş’e göre bu rivayeti reddedenlerin yaptığı hata, bin 400 yıl önceki bölge ve çağa ait evlenme şartlarıyla bugünün kıyaslanmasıdır. Bu gibi konularda karar verirken toplumsal örfe dikkat edilmesi gerekirken olay ile olayın yaşandığı çevrenin de birbirinden ayrılması gerekmektedir. Dervîş, Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde kızların evlilik çağlarının gelip gelmediğinin yaşlarına göre değil fiziki durumuna göre karar verildiğini belirtmektedir. Bu yönüyle Hz. Âişe’nin erken yaşta evliliğinde bir sorun bulunmamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’e saldırmak için bir açığını arayan müşrikler, bu konuda bir söz sarf etmemişlerdir.⁶⁹⁷

Modern dönmede hadisçilerin Kur’an’a arz metodunda olduğu gibi akla arzda da ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediklerini görmekteyiz. Mat’anî, hadislerin akla arzını savunanların, sünnet kalesini hedef aldıklarını belirtmektedir. Zira hadislerin akla arzıyla başta parmaklarından su fışkırması ve göğsünün yarılması gibi mucizelere konu olan rivayetler mevzû kategorisinde yer alacaktır. Mat’anî’ye göre aklî

⁶⁹⁵ Cûda, *Tebisîrû’l-ümme*, 421-422. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Cihâd”, 24 (No. 2819).

⁶⁹⁶ Ahmed Zekî b. Muhammed b. Mustafâ Ebû Şâdî, *Sevretü’l İslâm* (Beyrut: Menşûrât Dâr-ı Mektebeti’l-Hayât, 1934), 44. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Cenâ’iz”, 33 (No. 1291); “Bed’ül-Halk”, 11 (No. 3273).

⁶⁹⁷ Cemal el-Bennâ, *Tecrîdü’l-Buhârî ve Müslim mine’l-ehâdisi’l-letî lâ tülzem* (Beyrut: el-İntişârü’l-Arabî, 2011), 273; Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 16, 69, 133, 182, 191; Dervîş, *Şübühât havle Sahîhi’l-İmâmi’l-Buhârî ve’r-red aleyhi*, 31-41.

değerlendirmelerin bir kısmı sebeplerle diğer bir kısmı ise sebepsiz olarak ortaya çıkmaktadır. Susuzluğun giderilmesi için bir kişinin su içmesi bir sebeptir. Su içmeden susuzluk giderilemez. Bir de sebep olmadan ikinin yarısının bir olması, aynı anda bir kişinin ölü ya da canlı olmaması gibi aklın vardığı zaruriyet söz konusudur. Sünnette bu ikinci türe muarız bir durum yoktur. Fakat birinci durum, yani sebeplerle varılan sonuçlar hakkında muarızlık durumu söz konusu olabilir. Normal şartlarda akıl, ateşin yakıcı olduğunu söyler ama ateşin Hz. İbrahim'i yakmamasını açıklayamaz. Yine normalde taşa vurulduğu zaman su çıkmaz ama Hz. Musa'nın asasını vurduğu taşın on iki pınara dönüşmesi gibi mucizeyi de akıl tek başına anlayamaz.⁶⁹⁸

Mısırlı muhaddislere göre klasik usulü eleştirenlerin temel sorunu belirli bir usul ve esasının olmamasıdır. İnsanların idrak ve akletme yetilerinin farklı olması dikkate alındığında hadislerle hüküm vermenin insanların akıllarına bırakılmasının kaosa yol açacağı düşünülmektedir. Zira herkes kendi akletmesinin diğerlerinden daha iyi olduğunu iddia etmektedir. Bir kişinin yaptığı ictihada göre makul olan bir hadis başka bir kişi açısından Kur'an'a aykırı ya da hadisler arası çelişki olarak görülebilir.⁶⁹⁹

Mısırlı hadisçilere göre aklın, nakil üzerinde mutlak bir egemenliği söz konusu değildir.⁷⁰⁰ Aklın şer'î naslarda mutlak bir hakim konumuna getirilmesi, akla aykırı olan her şeyin reddi ve olmayanların ise kabul edilmesi, Ezher ulemâsının tepki gösterdiği metotlar arasında yer almaktadır. Zira her bireyin akli ve idraki birbirinden farklıdır. Her birey kendi aklına aykırı gelen hadisleri reddederse sünnet ve İslam yok olacaktır.⁷⁰¹

Akla aykırı görüldüğü için reddedilen hadisler arasında cennet, cehennem, kıyamet alametleri, melek ve cinler gibi gaybe dair rivayetler bulunmaktadır. Sahih bir rivayetin akl-ı selîme aykırı düşmemesi gerektiğini kabul eden Sâlûs, özellikle gayb ile ilgili rivayetlerde aklın bir hükmünün olamayacağını düşünmektedir. Sâlûs, görüşlerini şöyle izah etmektedir:

Hakkında bir şey bilmediğimiz konularda aklımız nasıl hüküm versin? Bu sadece sahih nakille mümkündür. Nakil sabit ise teslimiyet gerekir. Bazen kibirli bir cahil, müttfekun aleyh bir rivayet karşısında "Bu hadis, akla aykırıdır."

⁶⁹⁸ Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 148-152.

⁶⁹⁹ Şimâlî, *el-Vâzih fî menâhici'l-muhaddisîn*, 99.

⁷⁰⁰ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/332.

⁷⁰¹ Eymen Mehdi, "el-Kavlu'l-celiyy fi'r-red 'alâ men enkerâ hadîse vefâti'n-nebî ve der'ihî merhûneten 'inde Yehûdî", *Havliyyetü Külliyyeti Usûli'd-dîn ve'd da'veti'l-İslâmiyye bi Tanta* 19 (2008), 1.

demektedir. Bu kişiye sormak lazım: Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve diğerleri akletmiyor muydu? Hatta on dört asırdır ümmet, akletmeden yaşadı ve bu kişi gelerek aklıyla düzeltmeler mi yaptı?⁷⁰²

Kardâvî, hadislerden aklın muhal bulunduğu şeylerin sahih olmayacağını kabul etmekle birlikte aklın masum olan Hz. Peygamber'in bildirdiği şeyleri kabul etmesi gerektiğini kaydetmektedir.⁷⁰³

Abdülhâdî, “Allah’tan bir yol gösterme olmaksızın, sırf kendi bencil arzularına uyandan daha sapkını kim olabilir!”⁷⁰⁴ ayetine değinerek akla aykırılık iddiasıyla hadisleri reddedenleri hevalarına uymakla suçlamaktadır.⁷⁰⁵ Ebû Zehv “Akla aykırı olduğu gerekçesiyle hadisleri reddetmek çok çirkin ve vahim bir yoldur. Zira insanların akıllı, müttefik değildir. Birisinin doğru dediğine diğeri yanlış demektedir. Eğer sünnet, insanların akıllarına bırakılmış olsaydı, hadisler yok olur giderdi.”⁷⁰⁶ sözleriyle akla arzın yol açacağı sorunlara dikkat çekmektedir.

Affî, hadisleri akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddedenlere yanıt olarak, Resûlullah'ı (s.a), adil râvileri ya da vahyi sorgulamadan önce kendi sınırlı akıllarını sorgulamaları gerektiğini söyleyerek⁷⁰⁷ akla arz uygulamasına karşı olduğunu belirtmiştir.

Akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen hadisler arasında Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği sinek hadisi, mantarın göze şifa olması ve etin İsrâiloğulları'ndan dolayı bozulmasını ifade eden hadisler yer almaktadır. Mısırlı hadisçilere göre akıl, Allah'ı ve dini idrak etmesi için yaratılmış olup vahyî bilginin akla aykırılığı gerekçesiyle reddedilmesi doğru değildir. Dinin hükümleri ve haberleri arasında akılla doğru olmadığı bilinen bir husus yoktur. Aklın bir anlamda vahyin kontrolünün dışında kullanılmasında hata yapılabileceğinin delili olarak, İblis'in Hz. Adem'e secde etmeyerek isyan etmesi⁷⁰⁸ gösterilmektedir.⁷⁰⁹

Mustafa Râşid, akıl ve mantığa uymaması nedeniyle zina eden maymunların recmedildiğine dair rivayetin uydurma olduğunu, bunun gibi de yüzlerce hadisin

⁷⁰² Sâlûs, *Kıssatü'l-hücûm 'ale's-sünne*, 35-36.

⁷⁰³ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/228-229.

⁷⁰⁴ el-Kasas 28/50.

⁷⁰⁵ Abdülhâdî, *el-Medhal ile's-sünne*, 281.

⁷⁰⁶ Ebû Zehv, “Hadîsü vefâti'n-Nebî ve diruhu merhûnetun 'inde Yehûdî”, 154.

⁷⁰⁷ Affî, *Şübühât havle's-sünne*, 18-19.

⁷⁰⁸ el-A'râf 7/12.

⁷⁰⁹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 2(1)/130-132.

olduğunu iddia etmektedir.⁷¹⁰ Buna yanıt olarak Abdülkerîm, bu hadisle ilgili eleştirilerin kaynağının oryantalistler olduğunu, Râşid'in hadisler üzerine hüküm verdiği akıl ve mantığın, kendi aklı ve mantığı olduğuna vurgu yaparak karşılık vermiştir. Abdülkerîm ayrıca, ilgili rivayetin Hz. Peygamber ya da bir sahabîye değil Amr b. Meymûn adlı bir tâbiîne ait olduğunu belirtmektedir.⁷¹¹

Muhaddis ve usulcülerin hadislerin sıhhat kriteri olarak akla aykırı düşmeme şartına dikkat çeken Tâhâ, hadisler içerisinde kat'î bir aklî delile aykırı olup da aralarında tevfiğin sağlanamayacağı hadisin bulunmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Tâhâ da gaybe dair hadislerin sıhhatini aklın belirleyemeyeceğini düşünmektedir. Zira bugün akıl tarafından kavranamayan bir mesele ilerleyen dönemlerde kavranılır hale gelebilir. Tâhâ bu tespiti sinek hadisi ve köpeğin yaladığı bir kabın toprakla temizlenmesi hadisini delil olarak göstererek temellendirmektedir.⁷¹²

Mehdî, İslam'ın ilk asırlarında Mu'tezile'nin uyguladığı akla arz yönteminin, hadis usulü açısından bir kaos yaratacağını düşünmektedir. Zira herkesin üzerinde ittifak sağlayacağı bir akıldan ziyade anlayış ve idrakte farklılık arz eden bir aklın hadisler üzerinde tahakkümü söz konusu olacaktır. Mehdî'ye göre birisinin makul bulmadığı, anlamadığı bir şeyi başkası makul ve anlaşılır bulabilir. Yine bazı asırlarda insanlara hikmeti ve teşrîdeki sırrı gizli kalan bazı hususlar, ilerleyen asırlarda açık hale gelebilir. Muhaddislerin hadisler hakkında karar verirken akıllarını bir kenara bırakmadıklarını ifade eden Mehdî "Hadis kitaplarını inceleyenler, hadis imamlarının ve fıkıhçıların hadislere hüküm verirken akıllarını devre dışı bırakmadıklarını, belirli bir sınırdan tuttuklarını, vahye karşı çıkan konuma yükseltmediklerini göreceklerdir." demektedir. Mehdî'ye göre alimlerin sahîh olduğuna karar verdiği hadisler içerisinde akîde, şer'î hükümler, gayb ve geçmiş kavimlerle ilgili haberler dışında akla aykırı bir hadis bulunmamaktadır.⁷¹³

⁷¹⁰ Râşid, "Havâlî %60 min ehâdîsi'l-Buhârî ğayri sahîh" (21 Ağustos 2014). Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr," 27 (No. 3849).

⁷¹¹ Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 88-93.

⁷¹² Tâhâ, *Reddü şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 169-172. Hadis için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 12/415 (No. 7447).

⁷¹³ Mehdî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi müvâcehati't-tehaddiyât ve şübahâtî'l-muâsıra*, 79-80.

Mısırlı hadisçiler, sahih olarak gördükleri hadislerin reddedilmesinde araç olarak kullanıldığı gerekçesiyle hadislerin akla arzına karşı olmakla birlikte, girişte de belirttiğimiz üzere akla arzı hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde temel bir kriter olarak görmektedirler.

Muhaddislerin hadisleri kabulde aklı kullanmadığı iddiasına itiraz eden Râide Muhammed eş-Şerîf'in bu kapsamda sunduğu deliller arasında bir râvinin sika kabul edilmesi için aklî melekesinin aslî bir şart istenmesi yer almaktadır. Örneğin Şerîf'e göre çok hata yapmak hadisin tam olarak anlaşılmadığını göstermektedir. Hadis kabul şartları arasında yer alan şaz olmaması da aklî bir eylemdir. İmam Şâfiî'nin râvide aradığı şartlar arasında yer alan "Râvinin mana ile rivayet ediyorsa, rivayet ettiği şeye aklının yetmesi" şartı da muhaddislerin aklî değerlendirme sürecine işaret etmektedir. Şerîf ayrıca İbn Kayyım el-Cevziyye'nin senede bakmaksızın sadece metin üzerinden hadisin uydurma olduğunun anlaşılabileceğine dair tespitine⁷¹⁴ değindikten sonra İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264/878), Ukaylî (ö. 322/934) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi muhaddislerin "Bu, Resûlullah'ın sözüne benzemiyor." şeklindeki değerlendirmelerinin aklın kullanımının bir sonucu olduğunu belirtmektedir.⁷¹⁵

Kardâvî, hadislerin sıhhatini tespit ederken metne bakmanın gerekli olduğunu, aklın kabul etmediği bir hadisin şüphesiz reddedilmesinin zorunlu olduğunu altını çizmekle birlikte bunu mutlaka hadis ehlinin yapması gerektiğini belirtmektedir. Zira nice hadis var ki başlangıçta zahirinden dolayı reddedilir ama ehline sorulduğu zaman makul bir te'vîl getirilmektedir. Kardâvî, akla aykırı olduğu iddiasıyla reddedilen bazı hadislerle ilgili tespitlere bakıldığı zaman akla aykırılığın esasında ilgili yazarların bir kuruntusu olduğunu, buradaki aklın saf ya da yalın akıl olmadığını ifade etmektedir.⁷¹⁶

Buhârî'de akla aykırı hadislerin bulunduğu iddialarını doğru bulmayan Hâşim de akla aykırılık iddiasının hevaya uyulması ve hadislerin anlaşılmamasına bağlamaktadır. Hâşim, hadislerin anlaşılması için bir bilene sorulması ya da şerhlere bakılması gerektiğini düşünmektedir.⁷¹⁷

⁷¹⁴ İbni Kayyım el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: el-Mektebetü'l-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1970), 43-44.

⁷¹⁵ Râide Muhammed eş-Şerîf, "Eserü'l-akl 'inde'l-muhaddisîn", *Mecelletü Buhûs Külliyyeti'l-Âdâb Câmiatü'l-Menûfiye* 28/115 (2018), 121-128, 134-139.

⁷¹⁶ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/42-43.

⁷¹⁷ Ahmed Ömer Hâşim, *el-İmâmü'l-Buhârî ve eserühü fi's-sünne* (Kahire: Müessesetü'l-Ulya, 2015), 105-106.

Görüldüğü üzere modern dönemde Mısır'da Kur'an'a arz metodunda olduğu gibi akla arzda da birbirine muhalif farklı yaklaşımlar söz konusudur. Akli merkeze alan, akli dinî meselelerin kabul ve yorumlanmasında temel bir unsur olarak gören, akla uymayan hadislerin uydurma olduğunu kabul eden görüşün karşısında hadislerin akli-selîme arzını kabul etmekle birlikte akli bilginin sınırları dışında kalan konuların akla arzının hatalı sonuçlar doğuracağını benimseyen görüş yer almaktadır. Mısırlı hadisçilere göre tartışma konusu olan hadisler esasında vahye dayanmakta olup hadislerin muhtevası aklın değerlendirebileceği içeriğe sahip değildir. Akıl, hadislerdeki bilgiye doğru ya da yanlış diyemeyeceği için de bu yöntemin kullanılması doğru değildir. İnsanların akıllarının zamana ve bölgeye göre değişebileceği gerekçesiyle arz işleminin aklın bu değişen ilkelere değil de aklın evrensel ilkelerine yapılması gerektiğini aksi durumda kaotik bir durum oluşturacağı endişesi de Mısırlı hadisçilerin bu metoda karşı çekimser kalmasında etkili olmaktadır.

3.2.2.1.4. Rivayetin Bilimse Verilere Arzı

Modern dönemde Mısır'da metin tenkidi kapsamında üzerinde durulan konulardan birisi de hadislerin bilimsel gerçekliklere uygun olup olmamasıdır. Mısırlı bazı aydın ve yazarlar, sinek hadisi örneğinde olduğu gibi bilimsel çalışmalar nazarında kabul görmeyen rivayetlerin sahih olmadığını iddia etmektedirler.

İskenderiye Üniversitesi Ortopedi ve Travmatoloji uzmanı Prof. Dr. Emîn Rıza, sinek hadisini reddeden bir meslektaşının yazısını eleştirdiği 1977 tarihli *et-Tevhîd* dergisindeki makalesinde, günümüzde gerçekleştirilen bilimsel bulgular esas alınarak hadislerin reddedilemeyeceğini belirtmektedir. Zira bilimsel bilgiler gelişmekte ve değişmektedir. Bilimsel çalışmaların bugün doğru olarak kabul ettiği şey bir süre sonra yanlış olarak görülebilmektedir. Bilimin bugün son noktaya ulaştığı söylenemez.⁷¹⁸

Kardâvî de sahih hadislerin bilimsel çalışmalara dayalı olarak reddedilemeyeceğini düşünmektedir. Zira bilimsel veri denilen hususlar esasında zanna dayalı teoriler olup varsayım ya da birer tahminden öteye geçmemektedir. Kesinlik kazanmamış bu veriler, asırdan asıra hatta aynı asır içerisinde dahi değişiklik

⁷¹⁸ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 1/106-109.

gösterebilmektedir. Kardâvî buna örnek olarak da Darwin'in Evrim teorisini vermektedir.⁷¹⁹

Şîrbînî, Hz. Peygamber'in vahiy sayesinde gaybî bilgiler elde etmesini gerekçe göstererek hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde bilimsel çalışmalara arz etmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre hadisin bizzat kendisi delil olup dışardan desteğe ihtiyacı bulunmamaktadır.⁷²⁰ Güneym de üzerinde araştırılması devam edilen, kesinlik kazanmamış, faraziyelerle hadislerin şerh edilmemesi gerektiğini, zira nazariyelerdeki değişikliklerin Kur'an ya da hadislerdeki nasların inkarına yol açabileceğini uyarısında bulunmaktadır.⁷²¹

Bununla birlikte Mısırlı hadisçiler, bazı hadislerin anlaşılması ve desteklenmesinde bilimsel çalışmalardan yararlanmaktadırlar. Onlar, tıp ve bilim alanındaki rivayetlerin klasik döneme göre günümüzdeki bilimsel gelişmelerle daha iyi anlaşılıp hadislerdeki hakikatin gün yüzüne çıktığını düşünmektedirler.⁷²²

Sonuç olarak Mısırlı hadisçiler, teoriden kesinlik seviyesine yükseldiği düşünülen bilimsel verilerin dahi değişebileceği ve akılda olduğu gibi hadislerdeki içeriğin bilimin değerlendireceği alanın dışında yer almasını dikkate alarak, modern dönemde hadis kritiğinde sık başvurulan yöntemlerden birisi olan hadislerin bilimsel gerçekliklere arzına karşı çıktıkları söylenebilir. Bununla birlikte Mısırlı hadisçilerin hadislerin sıhhatini desteklemek için bilimsel verilere başvurdıkları görülmektedir. Hatta bazı hadisçiler, sinek hadisinin bir kanadında zehir bir kanadında panzehir olduğu bilgisinin asırlar sonra bilim yoluyla ispatlanmasını da Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak görmektedirler. Bu durumun Mısırlı hadisçilerin iç bütünlük ve tutarlılık açısından bir eleştiri kaynağı olduğunu söyleyebilir. Nihayetinde mucizeyi destekleyen bilimsel verilerin de değişmesi mümkündür.

3.2.2.1.5. Rivayetin Tarihi Bilgilere Arzı

Modern dönemde Mısır'da metin tenkidi kapsamında sıklıkla işlenen konulardan birisi de rivayetlerin tarihe uygun olup olmamasıdır. Bilindiği üzere rivayetlerde tarihi bir bilgi var ve bu bilgi muhaddislerin elindeki bir tarihi gerçekliğe aykırı düşüyorsa

⁷¹⁹ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/43.

⁷²⁰ Şîrbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/347-348.

⁷²¹ Güneym, "el-İşâretü'l ilmiyye fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye", 49.

⁷²² Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 2(1)/130-131.

bu durumda muhaddisler, o hadisin ya tamamını ya da ilgili kısmı mevzû olarak kabul etmişlerdir. Muhaddisler, tarihin yanlışla yönlendirmeyen sağlam bir kıstas olduğunu kabul etmekle birlikte arz edilecek tarihi bilginin kesin bilgi olmasında ısrar etmektedirler.⁷²³

Bazı Mısırlı yazar ve aydınlar göre hadis kitapları içerisinde çok sayıda tarihe aykırı rivayet bulunmaktadır. Nitekim Ahmed Emîn, metin tenkidinden ziyade ricâl tenkidine önem verilmesi nedeniyle dönemin şartlarına uymayan ve tarihi gerçekliklerle çelişen rivayetlerin hadis eserlerinde geçtiğini belirtmektedir. Ahmed Emîn, bu düşüncesine delil olarak da Buhârî'nin eserine aldığını iddia ettiği “Yüzyıl sonra yeryüzünde nefes alan bir canlı kalmayacaktır.” hadisini göstermektedir.⁷²⁴ Bu hadisi hicrî 3. asırda da aradan geçen üç yüzyıla rağmen kıyametin kopmamasını, üstelik insanların sayısının daha da artmasını dikkate alarak bâtil görenler olmuştur.⁷²⁵ Buna karşı Mısırlı hadisçiler ise bu rivayetle anlaşılması gerekenin, kıyametin kopması değil yüzyılın sona ermesi olduğunu belirterek hadisin sahih olmasından da öte Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak görmektedirler.⁷²⁶ Emîn'in mezkûr hadisi, kıyametin yüz yıl sonra kopacağı şeklinde anlaması nedeniyle tarihi gerçekliğe aykırı olduğu düşüncesine kapıldığını belirten Sibâî, hadisin diğer tariklerinde geçen “Burada bulunanlarınız yüz yıl sonra hayatta kalmayacaktır.” ifadesinin yanlış anlamayı ortadan kaldırıldığını ifade etmektedir. Sibâî tarihe aykırı olarak görmediği bu hadisin esasında Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduğunu düşünmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bu sözü sarf ettiği zaman hayatta bulunanların en sonuncusu olan Ebü't-Tufeyl (ö. 100/718) de tam yüzyıl geçmeden vefat etmiştir.⁷²⁷ Acâc el-Hatîb de Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermesini peygamberlik alametlerinden birisi olarak değerlendirmektedir.⁷²⁸ Behnesâvî ise Emîn'in bu rivayetle ilgili değerlendirmesini oryantalist etkiye örnek olarak göstermektedir.⁷²⁹

⁷²³ Dümeynî, *Mekâyisü nakdi müttüni's-sünne*, 183-184.

⁷²⁴ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 217-218; Müyesser, *es-Sünnetü'l-mutahhara*, 26-27.

⁷²⁵ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1999), 162-163.

⁷²⁶ Derviş, *Şübühât havle Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî ve'r-red aleyhi*, 26-28.

⁷²⁷ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî*, 310.

⁷²⁸ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 254-257; bk. Derviş, *Şübühât havle Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî ve'r-red aleyhi*, 26-28.

⁷²⁹ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 279-281.

Ebû Reyze de tarihi gerçekliklere aykırı olduğu için bazı hadislerin reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ebû Reyze'nin tarihi gerçekliklere aykırı olduğu için reddettiği rivayetlerden birisi Hz. Peygamber'in Ümmü Habîbe'yle (ö. 44/664), Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651) Müslüman olmasından sonra evlendiğini belirten Müslim hadisidir. Ebû Reyze göre tarihi gerçeklik, evliliğin Ebû Süfyân'ın Müslüman olmasından önce gerçekleştiğini göstermektedir.⁷³⁰

Hadislerin tarihi bilgilere göre sıhhatini tespit edenlerden birisi de Gazzâlî'dir. Gazzâlî, Hz. Peygamber'e yapılan sihirden sonra Muavvizeteyn sûrelerinin nâzil olduğu bilgisinin doğru olmadığını zira bu sûrelerin Mekke'de nâzil olduğunu, rivayete göre ise sihir hadisesinin Medine'de gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁷³¹

Cûda'ya göre de üzerinde ihtilaf edilmeyen tarihi bilgiler, hadisin reddi için sağlam bir delil olarak görülmektedir. Cûda'nın bu bahis altında sunduğu delillerden birisi Hz. Peygamber'in Hayber ehlinden cizyeyi kaldırdığına dair rivayettir. Cûda'nın Hatîb el-Bağdâdî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den aktardığı bilgilere göre Hayber h. 7. yılda fethedilmişken cizye h. 9. yılda şer'î bir hüküm olarak belirlenmiştir. Esasında Cûda'nın İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i takdir etmesi klasik dönemde hadislerin tarihi gerçekliğe uygunluğunun dikkate alındığını bize göstermektedir. Cûda'nın hadislerin tarihi bilgilere uygunluğu konusunda getirdiği rivayetlerden birisi de Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk vefat edecek eşinin kim olacağına ilişkin Buhârî'nin aktardığı rivayettir. Rivayete göre Hz. Peygamber'e kavuşacak ilk kişi, Sevde'dir (ö. 23/644). Müslim'de yer alan rivayete göre ise bu kişi, Zeyneb bnt. Cahş'tır (ö. 20/641). Cûda'ya göre tarihi bilgiler, Müslim'deki rivayeti doğrulamaktadır. Zira Zeyneb bnt. Cahş, Hz. Ömer döneminde vefat ederken Sevde, Muâviye döneminde h. 54'te vefat etmiştir. Cûda, bu rivayet üzerinden Buhârî'nin hadis tespitinde derinlemesine bir araştırma yapmadığı değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁷³²

⁷³⁰ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 281,288. Hadis için ayrıca bk. Müslim, "Fezâ'ili's-sahâbe", 168 (4/1945).

⁷³¹ "Sünnet Üzerine Bir Kitap ve Bir Açık Oturum", çev. Mehmet Görmez, *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 106.

⁷³² Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 546-550, 553-555. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Zekat", 11 (No. 1420); Müslim, "Fezâ'ili's-sahâbe", 101 (No. 2452).

Abdülcevâd Yasin ise Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'inde tahrîc ettiği İstanbul'un Medine'den gelen bir ordu eliyle fethedileceğine dair rivayeti, İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet eliyle fethedildiği tarihi bilgisine arz etmek suretiyle mevzû olduğunu söylemektedir.⁷³³ Hadis metinlerinde geçen bazı ibarelerin, rivayetin uydurma olduğuna işaret ettiğini belirten Bennâ, "zındık" lafzının bunlardan birisi olduğunu düşünmektedir. Bennâ'ya göre tarihi bilgiler, zındıkların Hulefâ-yi Râşidîn döneminde yaygınlık kazanmadıklarına işaret etmektedir.⁷³⁴

Mısırlı hadisçilere göre Hz. Peygamber'in Hz. Adem'in yaratılışından başlayıp İstanbul'un fethi, Hz. İsa'nın nüzûlü ve Deccal'in çıkışı gibi kendi ümmetinin geleceğine dair haber verdiği hususların her biri gerçek bir tarihi olay olup yaşanmış ya da yaşanacaktır.⁷³⁵

Kur'an her ne kadar hidayet kaynağı bir kitap olsa da geçmişte yaşanmış hadiseler açısından önemli bir tarihi kaynaktır. Sünnet de Kur'an'da zikredilen bu tarihi olaylar için doğru bir tahlil ve açıklama olması açısından yine bir tarihi kaynak sayılmaktadır.⁷³⁶

3.2.2.1.6. Rivayetin Râvinin Bulunduğu Ortama Arzı

Modern dönemde Mısır'da hadislerin değerlendirilmesinde kullanılan bir diğer metin tenkit yöntemi, râvinin içinde bulunduğu ortamdır. Ahmed Emîn'e göre hadislerin sıhhatine karar verirken râvinin içinde bulunduğu ortamın da dikkate alınması gerekmektedir. Râvinin içinde bulunduğu ortam, rivayetin uydurma olduğuna dair birtakım işaretler verebilmektedir. Emîn'in burada örnek sunduğu "Av ya da oban köpeği dışında köpek besleyenden her gün iki ecir silinir." hadisine Ebû Hüreyre'nin "Ziraat köpeği de" ilavesini yaptığını duyan İbn Ömer, "Allah, Ebû Hüreyre'ye rahmet etsin, o bir ziraatiydi." şeklinde yanıt vermiştir. Emîn, Ebû Hüreyre'nin eklemesini hadise yapılmış bir ilave olarak görmekte, bunun tespitinin de İbn Ömer'in "O ziraatiydi." sözüne dayandırmaktadır.⁷³⁷ Ebû Reyre ise "Ebû

⁷³³ Yasin, *es-Sulta fi'l-İslâm*, 311. Hadis için ayrıca bk. Müslim, "Fiten", 34 (No. 2897).

⁷³⁴ Cemal el-Bennâ, *Kellâ sûmme kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), 74. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 2 (No. 6922).

⁷³⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/178-180.

⁷³⁶ Ahmed Cemâl Amr, *el-Hadisü'n-nebevî ve't-târîh* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 11.

⁷³⁷ Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 2/131-132. Hadis için ayrıca bk. Müslim, "Müsâkat", 58 (3/1203).

Hüreyre'nin istediği bir sözü istediği zaman hadis yapardı.” şeklindeki tespitine örnek olarak bu hadisi göstermektedir.⁷³⁸

Sibâî'nin de belirttiği üzere esasında Emîn ve Ebû Reyze'nin bu rivayetle ilgili değerlendirmesinin Goldziher'in “Peygamber'in bu hükmünü, tarla köpeklerini de istisna tutturarak rivayet ettiren husus Ebû Hüreyre'nin şahsi menfaatidir.” şeklindeki görüşüne dayandığı söylenebilir.⁷³⁹

Mısırlı hadisçilere göre Ebû Hüreyre bu rivayetinde yalnız kalmamış başka sahabe de bu hadisi rivayet etmiştir. Nevevî'nin de ifade ettiği üzere İbn Ömer, Ebû Hüreyre'ye verdiği yanıtla onu yalanlamak istememiş, çiftçilikle meşgul olduğundan hadisteki bu kısmı en iyi onun aklında tutabileceğini söylemek istemiştir.⁷⁴⁰ Behnesâvî ise bunlara ilave olarak Elbânî'nin “İbn Ömer'in sözü doğru değil. Çünkü Zührî, İbn Ömer'i görmedi. Rivayet, münkatı' olup *Sahîh*'in şartına uygun değildir.” şeklindeki görüşünü aktarmaktadır.⁷⁴¹

Sonuç itibarıyla oryantalist yazarların da altını çizdiği, muhaddislerin sened tenkidine ağırlık verip metni ihmal ettikleri iddiası, modern dönemde Mısır'da sünnete eleştirel yaklaşan çevrelerce sık sık işledikleri görülmektedir. Bu yaklaşım, İslam dünyasında ilk defa Hind alt-kıtasında Seyyid Ahmed Han tarafından ardından da Mısır'da Reşîd Rızâ ve Sıdkî tarafından gündeme getirilmiştir. Ahmed Emîn ve Ebû Reyze de bu düşüncüyü takip etmiştir.⁷⁴² Mısırlı hadisçilerin, modern dönemdeki metin tenkidi üzerinden hadislerin reddedilmesine iyimser bir gözle bakmadıklarını, bunu yapanları da Muhammed Acâc el-Hatîb'in Ahmed Emîn eleştirisinde olduğu gibi son derece cüretkar⁷⁴³ bulduklarını söyleyebiliriz.

Muhaddisler, cerh ve ta'dîl kriterlerinden geçerek sika olduğu kabul edilen bir râvinin verdiği haberin Hz. Peygamber'e aidiyetinden şüphe duymadıkları için söz konusu hadisle amelin vâcib olduğunu kabul etmektedirler.⁷⁴⁴ Muhaddislerin bu

⁷³⁸ Mahmud Ebû Reyze, *Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1390), 156.

⁷³⁹ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, 261; Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 303.

⁷⁴⁰ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 311; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, 218-222, 318-320; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 228-229; Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 268-280.

⁷⁴¹ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 303-304.

⁷⁴² Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 153-154.

⁷⁴³ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 255.

⁷⁴⁴ Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan, 1994), 52.

yaklaşımı, onların metin tenkidi yapmadığı ya da metin tenkidine karşı oldukları anlamına gelmemektedir. Tam aksine metin tenkidini makul bir zeminde ve isabetli arz uygulamalarıyla yapılmasının zorunlu olduğunu düşünmektedirler.

Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de metin tenkidine karşı mesafeli duruşun sebepleri arasında Juynboll'un da ifade ettiği üzere muteber kaynaklardaki sünnetin yok edileceği endişesinin olduğu bir hakikattir. Fakat metin tenkidinin yapılmayışını sadece buna indirgeyerek muhaddislerin metin tenkidi yapmadığını söylemek de insafli bir eleştiri olmayacaktır. Zira muhaddislerin metni neredeyse hiç sorgulamadığını ifade eden Juynboll dahi sahih bir isnadlı hadisin Kur'an'la çeliştiğinde reddedildiğini, Kur'an ve hadislerle cemedilme imkanı olduğu takdirde ise eleştirilmediğini söylemektedir.⁷⁴⁵ Juynboll'un cem' imkanı halinde hadislerin reddedilmediğini ifade etmesi, esasında metinlerin incelendiğini göstermektedir. Zira cem, hadis ve kat'i naslar arasında görülen bir tenâkuzun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Buhârî ve Müslim başta olmak üzere muteber hadis kaynaklarında Kur'an, sünnet, akıl ve tarihe aykırı olduğu iddia edilen hadislerin varlığı, muhaddislerin sadece isnada güvenerek söz konusu metin tenkidi esaslarını hiçbir şekilde işletmediği anlamına gelmemektedir. Dümeynî'nin de ifade ettiği üzere en fazla sadece ilgili hadislerle ilgili olarak işletmedikleri ve ictihad ettikleri söylenebilir. En nihayetinde kendi akıl ve ictihadlarına göre bir metin tenkidi yapmışlardır. Ama bu durum bugün ya da yarın hadis kitaplarında ayet, hadis ya da akla muhalif olduğu iddiasıyla tenkide muhtaç hadislerin bulunduğu söylenmesine mani değildir.⁷⁴⁶

Öte yandan muhaddisler bu metodu kullanmış ama yaptıkları ictihadla, Kur'an ve hadis arasında bir teâruzun olmadığı sonucuna varmış olabilirler. Bu durumu modern dönem Mısırlı hadisçilerde çok sık görebilmekteyiz. Mısırlı hadisçiler, Kur'an'a aykırı hadisler olduğunu iddia eden Mısırlı aydın ve yazarlara karşı esasında bu hadislerin Kur'an'a aykırı olmadığı yönünde beyanlarla karşılık vermektedirler. Yine arz uygulamalarında ortaya çıkan teâruzun bütünselliğin yakalanmaması ve Kur'an yerine sadece bir ayete arzından kaynaklandığı verilen yanıtların başında gelmektedir. İlgili hadislerin müteşâbih ya da gaybiyattan olduğu için tarih, akıl ya da

⁷⁴⁵ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 167-168.

⁷⁴⁶ Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mütûni 's-sünne*, 128, 261.

bilime arz edilmesinin doğru olmadığı da yine bu kapsamda verilen yanıtlar arasında görülmektedir. Çıkmaza girilen durumlarda ise “*Peygamber size ne vermişse onu alın.*” ayeti, sünnetin kaynağının vahiy olması ya da hadisin Buhârî’de geçmesi ileri sürülerek rivayetin sıhhatini tartışmanın gereksizliği vurgulanmaktadır.

3.2.2.2. Sened Tenkidinin Yetersizliği İddiası

Modern dönemde Mısır’da metin tenkidi yerine sened tenkidine ağırlık vermekle eleştirilen muhaddisler sened tenkidinde de eleştirilere maruz kaldıkları görülmektedir. Mısırlı bazı aydın ve yazarlar, muhaddislerin kanaatinin aksine cerh ve ta’dil sisteminin güvenilirliği sorgulamışlardır.

Modern dönemde muhaddislerin sened sistemini eleştirenlerin başında Reşîd Rızâ gelmektedir. Reşîd Rızâ’ya göre cerh ve ta’dil alimlerinin râvilerle ilgili değerlendirmeleri kıymetli olmakla birlikte kadim dönemde cumhurun sika dediği bir râviyle ilgili deliller aksini gösterdiği halde hala râvinin sikalığını kabul ediyorsak delili çiğneyip, taklide saplanmış ve Kur’an’a muhalefet ettiğimiz için kendi kendimizi cerh etmiş oluruz.⁷⁴⁷ Reşîd Rızâ’nın yukarıdaki görüşüyle geçmişteki ulemânın kanaatlerini esas kabul eden Ezher’in yaklaşımına itiraz ettiği anlaşılmaktadır.

Ahmed Emîn de sened sistemini gerek sahabenin tamamının adil kabul edilmesi gerekse râviler üzerindeki cerh ve ta’dilde yaşanan ihtilaflardan dolayı işlevsiz bulmaktadır. Ahmed Emîn’e göre mezhebî ihtilaflar cerh ve ta’dilde belirgin bir rol oynamıştır. Ehl-i sünnet, Şîa’yı, Şîa da Ehl-i sünnet’i cerhetmiştir.⁷⁴⁸ Emîn’in bu söyleminden cerh ve ta’dilde doğruluk ile dürüstlüğü değil de mezhebin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Sibâî’nin de ifade ettiği üzere mezhebî faktörlerden ziyade râvinin bid’atının küfre yol açmaması ya da bid’ate çağırmaması durumunda râviler cerh edilmezdi. Bunun en bariz delili, Buhârî’nin *Sahîh*’inde Hâricîler’den İmrân b. Hittân’ın (ö. 84/703) ve Şii Ebân b. Tağlib’in (ö. 141/758) hadislerini tahrîc etmesidir.⁷⁴⁹

Ahmed Emîn’in cerh ve ta’dille ilgili getirdiği eleştirilerden birisi de İbn İshâk (ö. 151/768) hakkında münekkidlerin farklı kanaatlerde bulunması örneğinde olduğu gibi cerh ve ta’dilde ittifak sağlanamaması ve birisinin zayıf dediğine diğersinin sika

⁷⁴⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 27/615.

⁷⁴⁸ Emîn, *Fecrü’l-İslâm*, 208-220.

⁷⁴⁹ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî’t-teşrîi’l-İslâmî*, 297-298.

demesidir.⁷⁵⁰ Benzeri bir tenkidde bulunan Nasr Ebû Zeyd'e göre bunun sebebi mezhebî taassup olup sadece Ehl-i sünnet'ten Şîa'ya karşı değil Ehl-i sünnet'in kendi içerisindeki mezhepler arasında dahi görüldüğünü kaydetmektedir. Nasr Ebû Zeyd, bu durumun rivayetlerin kabul ve reddiyle ilgili temel bir ölçüt ve kritere dönüştüğünü vurgulamaktadır.⁷⁵¹

Bennâ, muhaddislerin cerh ve ta'dîl ilmiyle çok sayıda hadis uyduran râviyi tespit ettiklerini kabul etmekle birlikte, cerh ve ta'dîl kaidelerinin genel ve net olmaması, ferdi ictihadlara dayanmasını bir sorun olarak görmektedir. Bennâ buna örnek olarak, Mu'tezilî alim Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) Eyyûb, İbn Avn, Yûnus ve et-Teymî hakkında "Pislikler, necisler ve ölümler" derken İbn Kuteybe'nin aynı kişiler için "Bu dört kişi zamanının ilim ve fıkıhtaki öncüleridir. Onlar, ashab ve tâbiînin yolunu takip ettiler." demesini⁷⁵² göstermektedir.⁷⁵³

Salih Ebû Bekir'e göre ise hadisleri uyduranlar, muhaddisler tarafından kabul görmesi için salih kişilerin isimlerini senedlere eklediler. Ebû Bekir, bunun için acve hurmasının zehir ve sihre karşı koruduğuna dair hadisi uyduranların senedlerde oynadıklarını söylemekte fakat bu iddiasını nitelikli bir delille temellendirmemektedir.⁷⁵⁴ Salih Ebû Bekir ayrıca Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) "Fitne başlayınca bize râvilerinizi söyleyin."⁷⁵⁵ sözüyle ilgili değerlendirmesinde, Hz. Ali ile Muâviye arasındaki fitnenin, hadis uydurulması için fırsata dönüştürüldüğünü iddia etmektedir.⁷⁵⁶

Mısırlı bazı aydın ve yazarların cerh ve ta'dîl sistemiyle ilgili ileri sürdükleri bu iddialarda oryantalist etkiden söz edilebilir. 19. yüzyıl itibariyle oryantalist çalışmalarda muhaddislerin râviler üzerinde ihtilaf etmesi nedeniyle ricâl kaynaklarının güvenilirmez olduğu düşüncesi yoğun bir şekilde işlendiği bilinmektedir. Bu iddianın sahiplerinden Alfred Von Kremer ve Goldziher'in eserleri başta Ebû Reyze olmak üzere Mısırlı aydın ve yazarların referans aldığı temel kaynaklar arasında yer almıştır. Goldziher, ihtilaf nedeniyle râviler hakkında karar vermenin güçleştiğini

⁷⁵⁰ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 217.

⁷⁵¹ Ebû Zeyd, *Nakdü'l-hutâbi'd-dîni*, 129.

⁷⁵² İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, c. 140.

⁷⁵³ Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, 236-237.

⁷⁵⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 290.

⁷⁵⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 6.

⁷⁵⁶ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 22.

düşünürken Juynboll ise bir râvi hakkındaki yergi ve övgü ifadelerini temel problem olarak görmektedir.⁷⁵⁷

Modern dönemde Mısır'da cerh ve ta'dîl kapsamında en yoğun eleştiriler sahabe etrafından yaşanmıştır. İslam'ın ilk döneminden başlamak üzere tarihin farklı dönemlerinde sahabenin kim olduğu ve işlediği iddia edilen hatalara rağmen adil kabul edilip edilmeyecekleri tartışması eksik olmamıştır. Modern dönemde ise bu konu özellikle de oryantalizmin etkisiyle yoğunluk kazanmıştır.

Mısırlı hadisçilere göre sünnetin kıymeti ve konumunun farkında olan İslam karşıtlarının, sünneti ortadan kaldırmak için belirlediği hedefler arasında sahabe ve diğer râviler bulunmaktadır. Bu kişilere göre sahabenin bir kısmı dünya için mücadele veren maslahat ve iktidar düşkünü kişilerdir. Zira hadisleri aktaran râvilerle ilgili kanaat bozulduğunda rivayetler hakkında kanaatler de bozulacaktır. Bu hedefin gerçekleşmesi halinde râvilere karşı güvenini yitiren Müslümanın hadisleri reddetmesi öngörülmektedir.⁷⁵⁸

Mısırlı aydın ve yazarların sahabe eleştirisinde, adalet kavramı temel bir problem olarak görülürken sahabenin birbirlerine yönelik eleştiri ve münafıklık suçlamaları, çok fazla hadis rivayet eden sahabeye yönelik ceza içerikli rivayetler abartılı bir üslupla sunulmaktadır.

3.2.2.2.1. Sahabenin Adaleti Meselesi

Sahabenin adil kabul edilmesiyle ilgili yaşanan tartışma, sahabenin kim olduğu ve adillikten muradın ne olduğu sorusunda düğümlenmektedir. Râvinin adil olması, muhaddislerin hadislerin sıhhati için belirlediği temel kriterlerden birisidir.⁷⁵⁹ Cumhurun hadisleri rivayet eden tüm râviler için gerekli gördüğü bu şart, Kur'an ve sünnetteki konumu nedeniyle sahabede aranmamaktadır. Sahabenin tamamını adil kabul eden cumhur, sahabe için tezkiyeye ihtiyaç duyulmayacağını savunmaktadır. Klasik dönemde cumhurun bu görüşüne ilave olarak sahabe için de ta'dîlin gerekli

⁷⁵⁷ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışının Eleştirisi*, 115-116.

⁷⁵⁸ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebevîyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve 'şübahâti'l-muâsıra*, 30.

⁷⁵⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 11-12.

olduğu görüşünü benimseyenler ya da Mu‘tezile gibi Hz. Ali’ye karşı savaşanları adil kabul etmeyenler bulunmaktadır.⁷⁶⁰

Muhaddisler açısından “adil” ile kastedilen masum olduğu, hata ya da günah işlemeyen bir kişi değildir. Tam aksine günah işleyebilir ama bu günahında ısrar etmez, tövbe eder. Adil râvide aranan şartlardan birisi de İbrahim en-Nehaî’nin (ö. 96/714) de ifade ettiği gibi hakkında şüphe ortaya çıkmayan kişi olmasıdır.⁷⁶¹ Sahabenin adillikinden kasıt, büyük küçük ayırt etmeksizin hepsinin rivayetlerinin sorgusuz kabul edilmesidir.⁷⁶²

Muhaddislere göre sahabeye karşı yaklaşım böyleyken modern dönemde sahabe yoğun eleştirilerin hedefi olmuştur. Başta Goldziher olmak üzere oryantalistler, sahabenin adaleti kavramını eleştirmekte, hiçbir ayrıma gitmeden sahabenin tamamını hadis uydurmakla itham etmişlerdir.⁷⁶³

Sahabeyi öven ve ta‘dil eden ayet ve hadislerle, sahabenin İslam’ı yayma ve insanlığı ıslah etmekteki gayretlerine işaret eden Reşîd Rızâ, sahabenin adil olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte sahabenin adil görülebilmesi için Hz. Peygamber’le uzun bir süre birlikte olmak, ondan ilim almak, onun terbiyesinden geçmek gibi şartlar taşıması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bunları taşımadan hepsini adil görmek ifrat iken sahabeden çok az bir kimseyi adil gören Şîi düşünce de makul değildir. Reşîd Rızâ, bazı sahabenin işlediği büyük-küçük günahlarla adalet vasfının zedeleneyeceğini düşünmektedir. Reşîd Rızâ buna Muâviye saflarında Hz. Ali’ye karşı savaşan Büsr b. Ebû Ertât’ı (ö. 86/705) örnek göstererek “İnsaf sahibi hiç kimse Nebî’yi çocukken gören, kendisinden daha hayırlı bir kişinin kanını döken Büsr b. Ertât’ın yaptıklarını te’vîl edemez, müctehid ve adil olarak göremez.” değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁷⁶⁴

⁷⁶⁰ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 11-12, 56; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), c. 1/22, 68; Hudarî, *Usûlü’l-fikh*, 223.

⁷⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, 78.

⁷⁶² Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdîrrahmân b Muhammed Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti’l-hadîs li’l-İrâki.*, thk. Şeyh Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 2003), c. 4/101.

⁷⁶³ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışının Eleştirisi*, 129.

⁷⁶⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 34/116-118; Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 290-291; İbrahim Koç, *Günümüz Arap Dünyasında Hadis Usulü Tartışmaları* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 271-305; Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 111-116.

Ahmed Emîn, sahâbenin birbirlerini eleştirmesi ve rivayetlerde tespit ettikleri hatalar nedeniyle sahâbenin tamamının adil kabul edilmesinin doğru olmadığını düşünürken⁷⁶⁵ Ebû Reyze ise sahâbenin tamamının adil kabul edilmesini önemli bir sorun olarak görmektedir. Ona göre İslam düşmanlarının saldırılarının ve Müslümanların dar görüşlülüğünün temel nedeni, sahâbenin tamamının adil görülmesi olup mevzû hadisler bu kanaldan hadis kitaplarına girmiştir. Hastalığın asıl sebebi, bu tür hadislerde aranmalıdır. Ebû Reyze, sahâbenin adaleti üzerine asırlardır süren tartışmaların Müslümanlar arası ihtilafların oluşmasında önemli derecede etkili olduğunu düşünmektedir. Ebû Reyze, 17. yüzyılda yaşayan Yemenli alim Salih b. el-Makbilî (ö. 1108/1696) gibi birçok muhakkik alimin ise adaletin sahâbenin tamamı için değil geneli için geçerli olduğu görüşünü savunduğunu söylemektedir.⁷⁶⁶

Sahâbenin adaletini zedelediği iddia edilen rivayetler karşısında sahâbenin adaletinin ayetlerle tescillendiği, Hz. Peygamber'in bu tescili nakzeden bir beyanda bulunmasının mümkün olmadığı görüşü hakimdir. Kur'âniyyûn düşüncesine mensup yazarlara göre ise muhaddislerin sahâbenin adillliğini teyit için sundukları Kur'an'daki tafdîl ayetleri, sadece sahabeyi değil tüm müminleri kapsamaktadır.⁷⁶⁷ Mâhir, İbn Abbas ve Enes b. Mâlik gibi birçok sahâbenin Hz. Peygamber'e mülâki oldukları dönemde çocuk yaşta olmalarına rağmen çok sayıda hadis rivayet etmelerini, sahâbenin adaletini nakzeden bir durum olarak görmektedir. İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den doğrudan dört ile yirmi arasında hadis işittiğini iddia eden Mâhir'e göre rivayet ettiği hadis sayısının 1660 olması şüpheli bir durumdur.⁷⁶⁸

Hz. Peygamber'in Veda haccındaki uyarılardan birisi olan “Benden sonra birbirlerinin boyunlarını vuran kafirlere dönmeyiniz.” sözü ile Hz. Peygamber'in vefatından sonra çıkardıkları bid'atler nedeniyle sahâbeden bazısının cehennemlik olduklarına dair rivayet, İslam'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi çağımızda da sahâbenin adaletini tenkit edenlerin başvurduğu esas deliller arasında yer almıştır.⁷⁶⁹ Bu tenkide karşı Hz. Peygamber'in “Kafirlere dönmeyiniz.” ile muradının müminlere karşı savaşa girişmemeleri uyarısındaki mübalağa olup gerçek anlamda küfür olmadığı

⁷⁶⁵ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 216-217.

⁷⁶⁶ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 312-313, 326-327.

⁷⁶⁷ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 205; Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 107.

⁷⁶⁸ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 75.

⁷⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 51. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “İlim”, 43 (No. 121); “Rikâk”, 45 (No. 6526).

söylenmiştir. Yine buradaki küfürle sözlük anlamı da kastedilmiş olabilir. Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı, ona yardım etmesidir. “Müslüman’a sövmek fasıklık, Müslümana karşı savaşmak küfürdür.” hadisinin yorumunda olduğu gibi savaşmakla yardım hakkının üstünü örttüğü için de küfür ifadesi kullanılmış olabilir.⁷⁷⁰

Sahabenin adil olduğu görüşüne itiraz edenlerin sunduğu delillerden birisi de sahabeden bazılarının bir takım hata ve günah işlemesidir. Mısırlı hadisçilere göre adillikten maksat, günah işlememeleri değil Hz. Peygamber aleyhinde yalan söylememeleridir.⁷⁷¹ Sahabenin adil olduğu görüşü “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”⁷⁷² ayeti ile “En hayırlı insanlar benim çağımdakilerdir.” ve “Ashabıma sövmeyin. Sizden birisi Uhud dağı kadar altın infak etse onların bir avuçluk infakına ulaşamaz.” hadislerine dayandırılmaktadır.⁷⁷³ Sahabenin tamamını adil olarak görenler açısından, sahabenin adil olduğu düşüncesine itiraz edenler Kur’an’daki bu ayetlere muhalefet etmektedirler.⁷⁷⁴

Sahabenin adilliğini kabul etmeyenlerin bir diğer delili ise alimlerden bazısına göre sahabe kavlinin hüccet sayılmamasıdır. “Sahabe kavli hüccet değilse nasıl adil olarak görülebilirler?” şeklinde soru yöneltmektedirler.⁷⁷⁵

Sahabenin adaleti için Kur’an’dan getirilen deliller arasında “İçinizden fetihten önce harcayan ve savaşanlar ötekilerle bir değildir. Onların derecesi, daha sonra harcayan ve savaşanlardan üstündür.”⁷⁷⁶ ayeti de bulunmaktadır. Kıyamet gününde Hz. Nuh’un tebliğ görevini yaptığına dair kendi kavminin şahitlik yapmaması üzerine Hz. Peygamber’in ümmetinin şahitlik yapması da sahabenin adaletine delil olarak

⁷⁷⁰ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 2(2)/21. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “İman”, 36 (No. 48).

⁷⁷¹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 2(2)/24.

⁷⁷² Âl-i İmrân 3/110 Ayrıca bk. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110; et-Tevbe 9/100; el-Fetih 48/18; El-Haşr 59/8.

⁷⁷³ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve'sşühâdâtü'l-muâsıra*, 32-37. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Şehâdât”, 9 (No. 2652); “Ashâbu'n-Nebî”, 5 (No. 3673).

⁷⁷⁴ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 210.

⁷⁷⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 2(2)/24.

⁷⁷⁶ el-Hadîd 57/10.

getirilen hadisler arasında yer almaktadır.⁷⁷⁷ Sahabenin adaletini reddedenlere karşı sunulan delillerden birisi de ulemânın sahabenin adaleti üzerine yaptığı icmâdır.⁷⁷⁸

Cumhurun sahabenin adaleti hakkındaki görüşü takip eden Ahmed Ömer Hâşim, “Hatta fitneye karışanlar bile adildirler.” demektedir. Hâşim, sahabe ve adaleti hakkındaki tartışmaları, İslam düşmanlarının Kur’an ve sünneti hedef alan saldırılarının bir parçası olarak değerlendirmektedir.⁷⁷⁹ Mervân Muhammed Şâhîn ise sahabenin İslam’a daha erken ya da geç giren, hicret eden ya da etmeyen, gazvelere katılan ya da katılmayan, fitnelere karışan ya da karışmayan ayrımı yapılmaksızın tamamının adil olarak görüldüğünün Kur’an ve sünnetle sabit olduğunu söylemektedir.⁷⁸⁰

Mehdî’ye göre sahabenin Hz. Peygamber’le birlikte hicret etmeleri ve tüm dünyalıkları geride bırakmaları, Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisler konusunda adil olduklarının ve Hz. Peygamber aleyhinde yalan söylemediklerinin delili olarak görülmektedir.⁷⁸¹ Tâhâ, sahabenin çekilen onca çileden sonra Hz. Peygamber aleyhinde hadis uydurmalarının makul olamayacağını düşünmektedir.⁷⁸²

Sahabenin adil kabul edilmesine yönelik eleştiriler karşısında Mısırlı hadisçiler, vahyi haber verenle sünnet sahibinin aynı kişi olmasına ve sünneti bize aktaranla Kur’an-ı bize aktaran kişilerin aynı kişiler olmasına değinerek karşı tarafın tutarsızlığına işaret etmektedir.⁷⁸³ Mısırlı hadisçiler, bu kapsamda şu soruları yöneltmektedir:

Sünnet inkarcıları sahabe ve tâbînin Kur’an rivayetini kabul ederken sünneti neden kabul etmiyorlar? Allah onlardan Kur’an’ı korumalarını istedikleri zaman güvenilir ama hadisleri hıfzetme ve rivayet etmede güvenilir değiller mi? Neden bir yandan güvenilir bulurken bir yandan tenkit ediyorlar? Kur’an ve sünnetin bize aktarıldığı yol aynı değil mi? Hıfz, tesebbüt ve rivayetteki yöntemler aynı değil mi? Kur’an-ı Kerim, dinin birincil kaynağı olduğu için öncelik ve üstünlük

⁷⁷⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 2(2)/20, 23. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Tefsir-Bakara”, 13 (No. 4487).

⁷⁷⁸ Mehdi, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî müvâcehati’t-tehaddiyât ve’sşubahâti’l-muâsıra*, 37-38. Ayrıca bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstî’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü’l-Ciyl, ts.), c. 1/19; İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 295.

⁷⁷⁹ Hâşim, *Difâ’ani’l-hadîsi’n-nebeviyye*, 98-100, 124.

⁷⁸⁰ Mervân Şâhîn, *Teyisirü’l-latîfi’l-habîr fî ulûmi’l-beşîri’n-nezîr*, ts., 95; akt. Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 2(2)/36.

⁷⁸¹ Mehdi, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî müvâcehati’t-tehaddiyât ve’sşubahâti’l-muâsıra*, 39-40.

⁷⁸² Tâhâ, *Reddüşşubehi’l-münkirîn li hücciyyeti’s-sünne*, 185-186.

⁷⁸³ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 1(1)/19.

verilmesi açısından öncelense de ikincil kaynak olan sünnet ihmal edilmemiştir?⁷⁸⁴

Bugün Mısırlı hadisçilerin sahabeyi tenkit edenlere karşı yaklaşımı, Ebû Zür'a er-Râzî'nin sahabeden birisini tenkit edenleri zındık⁷⁸⁵ görmesindeki yaklaşıma benzemektedir. Örneğin Mehdî, sahabeyi tenkit edenleri İslam düşmanları olarak nitelemektedir.⁷⁸⁶

Sonuç itibariyle modern dönemde Mısır'da birçok konuda olduğu gibi sahabeye yaklaşım konusunda da geleneksel bakışın dışına çıkıldığı, Mu'tezile düşüncesine yakın görüşlerin merkeze alındığı görülmektedir. Ezher'in baskısından dolayı ilk zamanlarda sınırlı düzeyde kalan sahabe karşıtı söylemlerin zamanla güçlendiği, oryantalist düşüncenin yanı sıra Ahmed Emîn ve Ebû Reyze ile daha da sertleştiği görülmektedir. Sahabenin adaletiyle ilgili tartışmalar, hadisin sıhhatini doğrudan etkilemesi açısından önemlidir. Juynboll'un da belirttiği üzere sahabenin adilliği hususundaki icmâ'yı kabul etmeyenler, isnad tenkit sistemini sarsmaktadırlar. Sahabeden birisi dahi güvenilirmez olarak sunulacak olursa hadis ilminin temel yapısı zarar görecektir.⁷⁸⁷ Bu yönüyle Mısırlı hadisçiler, sahabeye verilecek zararın en nihayetinde Kur'an ve sünneti hedef almasından sahabeyi İslam binasının esas bir rûknü olarak kabul etmiş, sahabe eleştirisi yapanları İslam düşmanları olarak nitelemişlerdir.

Muhaddisler, sahabenin tamamını adil kabul ettikleri için onlar hakkında herhangi bir cerh ve ta'dîl sürecini işletmemişlerdir. Modern yaklaşıma göre sahabenin eleştiriye tâbi tutulmadan hadislerinin sahih görülmesi, klasik usulün sorunlu noktalarından birisidir. Sahabenin adil kabul edilmesinin tenkidi için Hz. Peygamber'e karşı kaba konuşan sahabenin uyarılması gibi bazı ayetler kullanılmaktadırlar. Burada hadisçilerin sahabenin adaletinden kastının anlaşılmadığı görülmektedir. Zira hadisçiler, sahabenin adaletiyle sahabenin günah işlememesi, zaaf ve kusurunun olmaması ve kaba saba konuşmak gibi sorunlu bazı davranışlardan yoksun olduğunu değil Hz. Peygamber aleyhinde yalan söz söylememeyi kastetmektedirler.

⁷⁸⁴ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(1)/19.

⁷⁸⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 1/22.

⁷⁸⁶ Mehdî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve'sşubahâti'l-muâsıra*, 51.

⁷⁸⁷ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 22, 71-78.

Modern dönemde Mısır’da sahabenin adil kabul edilmesine itiraz eden aydın ve yazarların başvurduğu delillerin başında, sahabeden bazılarına yönelik münafıklık suçlamaları gelmektedir. İddiaya göre ayrıca bazı münafıklar, sahabe kisvesiyle hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Sahabe olarak kabul edilenlerden bazılarının esasında münafık, fasık ya da birbirlerini öldüren kişiler olmaları nedeniyle adil kabul edilmeleri doğru değildir.⁷⁸⁸ Ebû Reyye’ye göre muhaddisler, Kur’an’da münafık olarak adlandırılanlar ve fitneye karışanlar dahil tüm sahabeyi adil olarak görmekte ve haklarında hiçbir tenkitte bulunmamaktadır.⁷⁸⁹

Mansûr, “Çevrenizdeki bedevîler içinde münafıklar var. Medine ahalisi içinde de ikiyüzlülüğü huy edinmiş olanlar var. Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz.”⁷⁹⁰ ayetinde sahabe içerisindeki münafıklardan Hz. Peygamber’in haberinin olmadığını, bu münafıkların hem Hz. Peygamber döneminde hem de vefatından sonra hadis uydurma amacı doğrultusunda nifak eylemlerinde bulunduğunu iddia etmektedir. Mansûr’a göre Hz. Peygamber’in etrafında olup fark edemediği münafıklar, hadis alimlerinin Hz. Peygamber’le karşılaşma ve sohbetinde bulunma ilkesine göre sahabe tanımına uygun görüldüler. Hadis râvileri arasında münafıkların bulunduğunu ifade eden Mansûr “Kim bilir belki de sahabeden meşhur olanlardan bazısı da onlardandı.” demektedir.⁷⁹¹

Sahabenin adil kabul edilmesi düşüncesine itiraz eden Mâhir de “İşimiz itaat” diyorlar, yanından ayrılınca da içlerinden bir grup, içinden, senin söylediğinin tersini kuruyor.”⁷⁹² ayetine işaret ederek Hz. Peygamber’in sahabesi kabul edilen herkesin adil görülemeyeceğini ileri sürmektedir. Mâhir de sahabenin adaletini kabul etmeyen diğer yazarlar gibi bu düşüncesine delil olarak münafıklarla ilgili ayetleri ve Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahabe arasında yaşanan savaşları göstermektedir.⁷⁹³

Sahabenin içinde münafıkların bulunduğu dolayısıyla hepsinin adil kabul edilemeyeceği iddiasının dayanaklarından birisi de şu rivayettir: “Hz. Peygamber’e “Ey Muhammed adil ol!” diye çıkışan kişi için Hz. Ömer, “Ey Allah’ın Resûlü! Bırak

⁷⁸⁸ Yusuf, *el-Kur’âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû’l-İslâm minhum*, 205.

⁷⁸⁹ Ebû Reyye, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 312-313.

⁷⁹⁰ et-Tevbe 9/101.

⁷⁹¹ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 106-107.

⁷⁹² en-Nisâ 4/81.

⁷⁹³ Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 60-72.

şu münafığı öldüreyim!” demiş, Hz. Peygamber de “İnsanlar, ashabımı öldürdüğümü söylerler.” diyerek bu öneriyi kabul etmemiştir. Şîrbînî bu iddiaya, Hz. Peygamber’in burada sahabe kavramını ıstılahî anlamda değil sözlük anlamında kullandığı, sahabe arasındaki münafıkların “es-sevâdü’l-a‘zam” olarak görülmediği ve herkesçe bilinen azınlık bir grup olarak görüldüğü şeklinde yanıt vermektedir.⁷⁹⁴

Ebû Reyze tarafından sahabe arasında münafıklar bulunduğu iddiasına delil olarak, ifk hadisesi sırasında Üseyd b. Hudayr’ın (ö. 20/641) Sa’d b. Ubâde’ye (ö. 14/635) hitaben söylediği “Sen münafıksın ve münafıkları savunuyorsun.” sözü de getirilmektedir. Resûlullah (s.a) bu olay karşısında sahabeden herhangi birisini tekfir etmemiş, aralarını bularak yatıştırmıştır.⁷⁹⁵ Ebû Reyze’nin iddiasını değerlendiren Şîrbînî, Üseyd’in burada münafık kelimesini küfür anlamında kullanmadığını, Evs’e olan sevgisinden mübalağa ettiğini, ortada birisinin diğerini münafık olarak suçlamasını gerektirecek gizli bir durumunun bulunmadığını söylemiştir. Nitekim Hz. Peygamber de tartışan sahabeyi küfürle itham etmemiştir.⁷⁹⁶

Ebû Reyze, “*Ama onlar bir ticaret veya eğlence gördüklerinde ona yönelip seni ayakta bırakıverdiler.*”⁷⁹⁷ ayetindeki uyarıyı tüm sahabeye mal ederek sahabenin Allah’ın emrine muhalefet ettikleri, ticaret ve eğlenceye dalarak Hz. Peygamber’den uzaklaştıkları değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁷⁹⁸ Şîrbînî’ye göre bu durum, sahabenin adil kabul edilmesinde bir noksanlık oluşturmamaktadır. Zira söz konusu olayın hicretin ilk günlerinde yaşandığını, Hz. Peygamber’in huzurundan ayrılanların uygun davranış için gerekli eğitimi alacak zamanın olmadığını, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahabenin önde gelenlerinin Hz. Peygamber’in yanında kaldıklarını söylemektedir.⁷⁹⁹ Bu ayeti işitmiş olmalarına rağmen itaat edip uygulamasalardı adaletlerini zedeleyen bir durum ortaya çıkardı. Fakat ayetle gelen uyarı sonrasında sahabe bir anlamda kendisine çeki düzen vermiştir.⁸⁰⁰

⁷⁹⁴ İmâd es-Seyyid eş-Şîrbînî, *Adâletü’s-sahâbe fî dav’i’l Kur’âni’l-Kerîm ve’s-sünneti’n-nebeviyye ve def’i’s-şübühât* (Kahire, 2013), 30.

⁷⁹⁵ Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 332.

⁷⁹⁶ Şîrbînî, *Adâletü’s-sahâbe fî dav’i’l Kur’âni’l-Kerîm ve’s-sünneti’n-nebeviyye ve def’i’s-şübühât*, 32.

⁷⁹⁷ el-Cuma 62/11.

⁷⁹⁸ Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 332.

⁷⁹⁹ Şîrbînî, *Adâletü’s-sahâbe fî dav’i’l Kur’âni’l-Kerîm ve’s-sünneti’n-nebeviyye ve def’i’s-şübühât*, 27; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 2(2)/9-10.

⁸⁰⁰ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 2(2)/10. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Cum’a”, 38 (2/590).

Huneyn’de yaşananlar üzerine nâzil olan “*O gün çokluğunuz sizi böbürlendirmiş, fakat bunun size hiçbir yararı olmamıştı; o yer geniş olmasına rağmen size dar gelmiş, nihayet geriye çekilmeye başlamıştınız.*”⁸⁰¹ ayeti de sahabenin adaleti için zedeleyici bir durum olarak değerlendirilmektedir. Mısırlı hadisçiler bu iddiaya karşı Allah Teâlâ’nın Huneyn’deki Müslümanları affettiği, “*Sırf yaptıkları bazı şeyler yüzünden şeytan onların ayaklarını kaydırmıştı. Şüphe yok ki Allah onları affetmiştir.*”⁸⁰² ayetiyle ilan ettiğini, dolayısıyla adaletin önünde bir engelin kalmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁰³

Sahabenin tamamının adil kabul edilmesine itiraz edenlerin getirdiği delillerden birisi de kendisi hakkında “*Ey îmân edenler! Bir fasık size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.*”⁸⁰⁴ ayeti nâzil olan el-Velîd b. Ukbe (ö. 61/680) hadisesidir. Velîd b. Ukbe hakkında fasıklıkla ilgili ayetin nâzil olduğu haberinin muteber kaynaklarda geçmesine rağmen rivayetin mevkuf ve zayıf olduğu, dolayısıyla sahih olmadığı ifade edilmiştir. Velîd b. Ukbe’nin Benî Mustalik’e zekat memuru olarak gönderilmesiyle ayetin nüzûl döneminin aynı olmasından mütevellit ona fasık denilemeyeceği düşünülmektedir. Zira Velîd b. Ukbe’nin karşı tarafın ihanet edeceğine dair zanna kapılıp, bundan dolayı hataya düştüğü, hata yapanın fasık olamayacağı belirtilmektedir. Burada karşı delil olarak ayrıca Velîd b. Ukbe’nin fasık olması durumunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde mevcut görevlerine devam etmesi, Hz. Osman’ın da Kûfe’ye vali olarak görevlendirmesinin mümkün olmayacağı ifade edilmektedir.⁸⁰⁵

Sahabenin tamamının adil kabul edilmesine itiraz eden Mısırlı düşünür ve yazarların sunduğu delillerden birisi de bazı sahabenin birbirlerine yönelttikleri eleştirilerdir. Bu çerçevede Tâhâ Hüseyin “Sahabe kendisini nasıl görüyorsa biz de öyle görmekteyiz. Sahabe, kendisini hata ve günah işleyebilen beşer olarak görmekte hatta birbirlerini ağır iftiralarla suçlamışlardır. Bir grup diğerini fasık ve kafirlikle

⁸⁰¹ et-Tevbe 9/25.

⁸⁰² Âl-i İmrân 3/155.

⁸⁰³ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 2(2)/12.

⁸⁰⁴ el-Hucurât 49/6.

⁸⁰⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 2(2)/9, 14. Hadis için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 30/403 (No. 18459); İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe*, c. 6/481; Ebû Bekir Ahmed b el-Hüseyin b Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), c. 9/94 (No. 17976).

itham etmiştir.” demektedir.⁸⁰⁶ Tâhâ Hüseyin ayrıca sahabenin hadis rivayetindeki temkinli duruşunu yansıtan Hz. Ömer’in şahit istemesini genelleştirmekte, birkaç defa yaşanan durumu hadis rivayetindeki temel bir esas gibi sunmaktadır.⁸⁰⁷

Ahmed Emîn’e göre hadis münekkidleri sahabeyi adil kabul ettikleri için eleştirmeseler de sahabe birbirini eleştirmiş, bir anlamda cerh ve ta’dîl faaliyetinde bulunmuş, adil kabul etmemiştir. Emîn’in getirdiği deliller arasında Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği “Cenaze taşıyan abdest alsın.” hadisine İbn Abbas’ın itirazı, yine Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği “Sizden birisi uyandığında ellerini kaba koymadan önce yıkasın.” hadisine Hz. Âişe’nin itirazı ve Hz. Ömer’in Fatıma bnt. Kays’a (ö. 54/674) yanıtı yer almaktadır.⁸⁰⁸

Ninenin mirastan pay alması meselesinde Hz. Ebû Bekir’in başka bir sahabînin şahitliğini istemesine işaret eden Hanefî, bu durumun sahabenin birbirini farklı konumda gördükleri ve bazılarının bütün sahabeyi güvenilir (sika) olarak görmediği değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁸⁰⁹

Sibâî, Hz. Ömer’in Fatıma bnt. Kays için “Ezberledi ya da unuttu bilmiyoruz.” dediğinin sabit olduğunu fakat Ahmed Emîn’in *Müsellemü’s-sübût* adlı esere dayandırdığı “Doğru ya da yalan söyledi bilmiyoruz.” sözünün sabit olmadığını zira *Müsellemü’s-sübût*’un hadis kitabı olmadığını, bu ifadelerin sadece bazı usul kitaplarında geçtiğini söylemektedir. Devamında Sibâî, sabit olması durumunda dahi İbn Hacer’in yorumuna göre “Yalan söyledi.” ifadesinin “Yanlış söyledi.” olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Yine Sibâî, Hz. Âişe’nin Fatıma bnt. Kays’a hitaben “Allah’tan korkmuyor musun?” sözünün, uygulamanın sadece kendisine ait olduğunu hatırlatma amacını taşıdığını ifade etmektedir. Sibâî, sahabe arasındaki bu tarz konuşmaların birbirlerini yalanlamaya dönük bir tenkit değil anlamaya yönelik ilmî bir tartışma olduğunu düşünmektedir. Sibâî’ye göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere bazı sahabenin işittikleri bir hadis karşısında sahabeden şahit istemeleri, hadisin sıhhatini tespiti yönelik bir çaba olup, sahabenin birbirini yalanlaması ya da şüphe duyması olarak değerlendirilemez.⁸¹⁰

⁸⁰⁶ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü’l-kübrâ I: Osman* (Windsor: Hindawi, 2017), 153.

⁸⁰⁷ Hüseyin, *Mir’âtü’l-İslâm*, 122; Hüseyin, *el-Fitnetü’l-kübrâ I: Osman*, 153.

⁸⁰⁸ Emîn, *Fecrü’l-İslâm*, 216-217.

⁸⁰⁹ Hanefî, *İslâmî İlmiere Giriş*, 42.

⁸¹⁰ Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ fî’t-teşrî’l-İslâmî*, 292-296.

3.2.2.2.2. Ebû Hüreyre ve İkrime Eleştirisi

Modern dönemde Mısır'da râvilerle ilgili yürütülen tartışmalarda eleştiriler oklarının özellikle bazı sahabe ve tâbiîn üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Sahabeden en çok eleştiriyeye maruz kalan isim Ebû Hüreyre iken tâbiînden de İkrime (ö. 105/723) olmuştur. Bu bölümde Ebû Hüreyre ve İkrime hakkında gündeme getirilen eleştiriler, Mısırlı hadisçilerin kanaatleri de dikkate alınarak incelenecektir.

Ebû Hüreyre'nin sadece günümüzde değil, İslam'ın ilk asırlarından itibaren özellikle Mu'tezile imamı tarafından eleştirildiği bilinmektedir. İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Hüreyre için "İnsanların en yalancısı" derken, ondan hadis alan muhaddisleri de ayıplamıştır.⁸¹¹ Ebû Hüreyre, klasik dönemde Nazzâm'ın yanı sıra Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) ve el-Kâ'bî (ö. 319/931) tarafından; modern dönemde ise Goldziher ve Aloys Sprenger tarafından eleştirilmiştir. Ebû Hüreyre'ye yönelik eleştiriler Ahmed Emîn ve ardından Mahmud Ebû Reyre ile yoğun bir şekilde devam etmiştir.⁸¹²

Reşîd Rızâ, oryantalistlerin iddiaları üzerine *el-Menâr*'da kaleme aldığı bir makalesinde Ebû Hüreyre hakkında ileri sürülen eleştirilerin onun adalet vasfını düşürecek seviyede olmadığını ifade ederek Ebû Hüreyre savunması yapmıştır. Reşîd Rızâ, Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet etmesiyle ilgili olarak "Eğer Ebû Hüreyre ölünceye kadar Ömer yaşamış olsaydı, bize bu kadar hadis gelmeyecektir." demiştir. O, hadis rivayetinde sadık ve sahabenin en iyi hıfzedeni olarak gördüğü Ebû Hüreyre'nin çoğu hadisi Hz. Peygamber'den değil de diğer sahabeden işitmesini, sahabenin adil olması nedeniyle sorunlu görmese de tâbiînden özellikle de Kâ'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652) ve an'ane sigasıyla yaptığı rivayetlere şüpheyile yaklaşmaktadır.⁸¹³

Ahmed Emîn, Ebû Hüreyre aleyhinde açıkça bir tenkitte bulunmazken çok hadis rivayet etmesi karşısında sahabeden gelen eleştirilere, Hz. Âişe'nin bazı rivayetlerini düzeltmesine, akabinde kendisinin Hz. Peygamber'den değil de başkasından hadisi

⁸¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhum* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1977), 133.

⁸¹² Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebevîyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve şübahâtî'l-muâsıra*, 51-53.

⁸¹³ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/859, 19/25-50, 29/43; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 315-338; Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 116-126.

işittiğini açıklamasına değinmektedir.⁸¹⁴ Sibâî'ye göre Emîn, Ebû Hüreyre hakkındaki olumlu rivayetler yerine olumsuz rivayetlere yer vermekle, Goldziher ve diğer oryantalistlerin metodunu takip etmektedir. Sibâî, Ahmed Emîn'in Ebû Hüreyre'yle ilgili eleştirilerini üslup benzerliğinden dolayı Goldziher'in eserinden aldığını düşünmektedir. Sibâî'ye göre başta Ebû Hüreyre olmak üzere sahabenin birbirlerini eleştirmesi birbirlerine karşı şüphe duyma ya da yalanlama amacını gütmemektedir. Bu eleştiriler, hadise karşı farklı yaklaşım, ictihad ya da birisinin unuttuğunu diğerinin hatırlatması olarak değerlendirilmelidir.⁸¹⁵

Ebû Hüreyre'yi modern dönemde en şiddetli eleştirenlerden Ebû Reyve,⁸¹⁶ sahabe arasında Ebû Hüreyre'ye odaklanmasını "Sahabenin avamından olmasına rağmen en çok hadis rivayet eden." olmasına bağlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'le bir yıl dokuz ay gibi kısa bir süre yaşamasına rağmen en çok hadis rivayet eden sahabe olması makul değildir.⁸¹⁷ Ebû Reyve, Nevevî ve İbn Abdülberr gibi alimlerin görüşlerine dayanarak Ebû Hüreyre'nin ismi üzerinde ihtilafın olmasını ve geçmişine dair bir bilgi bulunmamasını şüpheli bir durum olarak görmektedir. Ebû Reyve, Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'le olan beraberliğinden çıkar beklemediğini ifade etmek için sarfettiği "Resûlullah ile karın tokluğuna beraber oldum." sözlerini maksadı dışında yorumlayarak, "Hakikati açıkladı. İman ve sevdiği için Resûlullah'la beraber olmadı." demiştir.⁸¹⁸

Ebû Reyve'nin Ebû Hüreyre hakkında sıraladığı olumsuz özellikleri arasında başkalarını sık ziyaret ettiği için rahatsızlık vermesi, rivayet ettiği hadislerden dolayı diğer sahabîlerce eleştirilmesi, Kâ'b el-Ahbâr'dan nakiller yapması, Kâ'b'ın dehası karşısında gafil birisi olduğu için İsrâiliyat'a kapı aralaması, Emevî yönetimine olan yakınlığından dolayı Muaviye-Hz. Ali çatışmasına Hz. Ali tarafını kötileyen hadisler

⁸¹⁴ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 216-217.

⁸¹⁵ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 330-331, 342-343.

⁸¹⁶ Ebû Reyve'nin Ebû Hüreyre hakkında yaptığı eleştirilerin şekillenmesinde Reşid Rızâ ve Ahmed Emîn'in yanı sıra Lübnanlı Şii müctehid Abdülhüseyn Şerefiddin el-Âmilî'nin (1873-1957) 1946'da yayımladığı *Ebû Hüreyre* adlı eseri de etkili olmuştur. Ebû Reyve, Âmilî'nin eserini inceledikten sonra Şeyhu'l-Madîre Ebû Hüreyre adlı eserini kaleme almaya başlamıştır. Bk. Hamza, *el-Hadisü'n-nebevîy ve mekânetühâ fi'l-fikri'l-İslâmîyyi'l-hadis*, 127.

⁸¹⁷ Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 168, 173-174. Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet etmesiyle ilgili benzeri tenkit aynı düşünceye sahip yazarlar tarafından da sürdürülmüştür. Bk. Yasin, *es-Sulta fi'l-İslâm*, 241.

⁸¹⁸ Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 168-170. Hadis için ayrıca bk. Müslim, "Fezâ'îlî's-sahâbe", 159 (4/1939).

uydurarak katılması, Hz. Peygamber'in kendisine bazı gizli bilgiler verdiğini söylemesi yer almaktadır.⁸¹⁹

Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet eden bir sahabî olmasını sorun olarak görmeyen Tâhâ, bu durumu Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki zamanla diğer dönemlerin birbirinden farklı olmasına, Ebû Hüreyre'nin karın tokluğuna sürekli Hz. Peygamber'in yanında durmasıyla diğer sahabenin duymadığı hadislerle muttali olmasına, rivayet ettiği hadislerin hepsini bizzat Hz. Peygamber'den değil de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve İbn Abbas gibi sahabenin önde gelenlerinden işitmesine bağlamaktadır. Tâhâ çok hadis rivayet etmesini ayrıca İmam Şâfiî'nin "Ebû Hüreyre, zamanındaki hadis rivayet edenlerden hafızası en güçlü olanıydı."⁸²⁰ sözüne de atıf yaparak hafızasının güçlü olmasına dayandırmaktadır.⁸²¹ Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerin bir ya da iki satırı geçmediği ve toplamının iki yüz sayfayı aşmadığını ifade eden Tâhâ, Hz. Peygamber'le yaşadığı dört yıllık sürede haftalık bir sayfalık hadis ezberlediğini, bunun da abartılacak düzeyde olmadığını ifade etmektedir. Tâhâ, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği 5374 hadisten mükerrer olanlar çıkarıldığı zaman rivayet ettiği hadislerin sayısının 1336'ya düştüğüne dikkat çekerek Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadis sayısının esasında çok olmadığını belirtmektedir. Ebû Hüreyre'nin Buhârî'de rivayet ettiği hadislerin sayısının dört yüz kırk altı, bu hadislerde teferrüd ettiğinin ise çok az olduğunu belirten Tâhâ, Ebû Hüreyre hakkında yapılan tenkitler doğru kabul edilse dahi bu durumun sünnete en ufak bir tesirinin olmayacağını vurgulamaktadır.⁸²²

Ebû Hüreyre'yle ilgili eleştirilerin masum olmadığını düşünen Sibâî'ye göre Ebû Hüreyre'nin hadisleri yazmadığı ve hafızasının kötü olduğuna dair rivayetlerle, kendisi kanalıyla gelen hadislerle güvenilemeyeceği mesajı verilmek istenmektedir.⁸²³ Ebû Şehbe ise oryantalistlerin ve onların görüşlerini benimseyen yazarların, sahabeyi hedef alan eleştirilerle Müslümanlardaki dinî ruhu zayıflatma ve İslam'ın direklerini çökertmeyi hedeflediklerini belirtmektedir. Yine Ebû Şehbe, "mazlum sahabî" olarak nitelediği Ebû Hüreyre'yi eleştirmelerindeki amaçlarının sünnete şüpheyile

⁸¹⁹ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 172-198.

⁸²⁰ Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-Sünen*, c. 1/202.

⁸²¹ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 183-186.

⁸²² Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 187-189.

⁸²³ Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ fî't-teşrîi'l-İslâmî*, 336.

yaklaşmaya yol açarak sünneti devre dışı bırakmak ve dolayısıyla Kur'an'ı anlaşılabilir hale getirmek olduğunu belirtmektedir.⁸²⁴ Mehdî de eleştirilerin sadece Ebû Hüreyre kanalıyla gelen rivayetlere değil sünnete duyulan güvenin de azalmasına yol açacağını düşünmektedir.⁸²⁵

Görüldüğü üzere modern dönemde Mısır'daki aydın ve yazarlar, birçok konuda olduğu gibi Ebû Hüreyre'nin adilliği hususunda da güvenilirliğini şüpheli buldukları hadis tenkit sisteminin sunduğu rivayetler üzerinden değerlendirmelerde bulunarak bir tutarsızlık içerisinde bulunmuşlardır. Sahabenin Ebû Hüreyre'yi eleştirdiği rivayetlerin sahih olup olmasını sorgulama gereğini hissetmemişler, Ebû Hüreyre lehindeki rivayetleri dikkate almadan sadece aleyhteki rivayetler üzerinden değerlendirme yapmışlardır. Ebû Hüreyre'nin diğer sahabeye kıyasla daha fazla eleştiriye uğraması modern dönemde eleştirilen sahabenin başında yer almasına neden olmuştur.⁸²⁶ Ebû Hüreyre'nin diğer sahabeye kıyasla çok eleştirildiği rivayetler sadece Ebû Hüreyre'yi değil tüm hadis tenkit sistemine gölge düşürecek şekilde, hadislerin güvenilir olmayan kişiler eliyle gelecek nesillere ulaştığı tespitin temellendirilmesi için kullanılmıştır. Mısırlı hadisçilere göre Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadislerin başka sahabilerce de rivayet edilmesi, teferrüd ettiği hadislerin sayısının çok az olması gibi unsurlar dikkate alındığında modern dönemdeki söz konusu eleştirilerin büyük bir kısmının bir değer taşımadığı söylenebilir.

Mısır'daki hadis tartışmaları kapsamında tenkit edilen tâbiîn râvilerinin başında İbn Abbas'ın mevlâsı müfessir İkrime gelmektedir. Modern dönemde özellikle de Goldziher'le birlikte İkrime'nin "yalancı" olduğu sık sık vurgulanmıştır.⁸²⁷ Ahmed Emîn, İkrime hakkındaki cerh ve ta'dîl değerlendirmeleri üzerinden râvilerle ilgili kanaatlerin belirli bir esasının olmadığını, kişiden kişiye tamamen değişen bir usule dayandığını belirtmektedir. Mısırlı aydın ve yazarların İkrime hakkındaki olumsuz görüşlerinin dayanak noktası, Abdullah b. Abbas'ın oğlu Ali ile Saîd b. Müseyyeb'e nispet edilen sözlerdir. İddiaya göre İbn Abbas'ın oğlu Ali, babası hakkında yalan söz söylediği için İkrime'yi bağlarken Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) de kölelerine

⁸²⁴ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 94-95.

⁸²⁵ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve 'şühâhâti'l-muâsıra*, 49.

⁸²⁶ Ebû Hüreyre'yle ilgili modern dönem Mısır'da yaşanan tartışmalar için ayrıca bk. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 79-121.

⁸²⁷ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 1944, 83.

“İkrime’nin İbn Abbas hakkında yalan söylediği gibi siz de benim hakkımda yalan söylemeyin.” sözüdür.⁸²⁸

İkrime hakkındaki cerh değerlendirmeleri, Mısır’daki aydınların İkrime yoluyla gelen rivayetlere şüpheyile bakmalarına yol açmıştır. Bennâ’ya göre “Dinini değiştireni öldürün.” hadisinin senedi kusurludur. Kusurun sebebi, İbn Abbas tarikiyle gelen hadisin senedindeki râvilerden İkrime’nin bazı muhaddislerce yalancı ve Hâricî düşünceye mensup olması gibi tenkitlere maruz kalmasıdır. Muhammed Ebû Zehv’e göre de İmam Müslim, İkrime’yle ilgili olumsuz kanaatler sebebiyle *el-Câmi’u’s-sahîh*’te sadece bir yerde Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) rivayetine şahid olarak İkrime rivayetine yer vermiştir.⁸²⁹

Ebû Zehv, Müslim’in İkrime rivayetlerini almamasını, İkrime’ye karşı olumsuz bakmasına yormakla birlikte, İkrime hakkındaki cerh içeren değerlendirmelerin esasında doğru olmadığına inanmaktadır.⁸³⁰ Fakat Bennâ, Ebû Zehv’in İkrime hakkındaki nihai değerlendirmesine yer vermeyerek okuyucuda Ebû Zehv’in de İkrime’yle ilgili olumsuz düşünceye sahip olduğu intibası uyandırmaktadır.⁸³¹ Bennâ’nın bu yöndeki eleştirisine öncelikle İkrime’yi tevsîk eden rivayetler ön plana çıkarılarak yanıt verilmiştir.⁸³² İbn Abbas’ın oğlu Ali’ye nispet edilen sözün râvisi Yezid b. Ebi Ziyad’ın hadisiyle ihticâc edilecek birisi olmadığına vurgu yapılarak İkrime hakkındaki olumsuz görüş aktaranların güvenilir kişiler olmadığı değerlendirilmesinde bulunulmuştur.⁸³³

Ebû Reyze, Buhârî’nin eserinde cerh edilen râvilerden hadisler aldığına dair değerlendirmesinde İbnü’s-Salâh’ın “Buhârî, geçmiştekilerin cerh ettiği İkrime gibi râvilerden hadis almıştır.” sözünü aktarmaktadır.⁸³⁴ Fakat İbnü’s-Salâh bunu, Buhârî’yi zemmetmek için değil, sebebi açıklanmayan cerhin bir öneminin olmadığına delil olarak getirmiş, benzeri durumun Müslim ve Ebû Dâvûd için de geçerli olduğunu söylemiştir.⁸³⁵

⁸²⁸ Emîn, *Duha’l-İslâm*, c. 2/117-118; Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 276-277.

⁸²⁹ Ebû Zehv, *el-Hadis ve’l-muhaddisun*, 176.

⁸³⁰ Ebû Zehv, *el-Hadis ve’l-muhaddisun*, 176-178.

⁸³¹ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ lî fukahâ’i’t-taklîd*, 74.

⁸³² Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 7/327.

⁸³³ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 3(1)/85-94.

⁸³⁴ Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 283-284.

⁸³⁵ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 106-107.

Görüldüğü üzere Mısırlı bazı aydın ve yazarların cerh ve ta'dille ilgili kanaatlerinin yüzeysel bilgi, bazı ulemânın bağlamından kopartılan sözleri ve birtakım hataların genelleştirilmesine dayandığı görülmektedir. Cerh ve ta'dil'in keyfi bir şekilde yapıldığının aksine muhaddislerin burada bir usul geliştirdikleri bilinmektedir. Örneğin İbnü's-Salâh, bir kişi hakkında hem cerh ve hem de ta'dil yargısında bulunulması halinde cerhin mukaddem olduğu ve sebebi açıklanmayan cerhin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.⁸³⁶

3.2.3. Hadislerin Kitâbeti Meselesi

Kur'an-ı Kerim, Allah Teâlâ'nın korumasıyla tahrife uğramadan günümüze kadar ulaşmıştır. Hz. Peygamber ve ardından sahabenin ezberleyerek hafızasına kazıdığı vahiy, katipler tarafından da yazılı hale getirilmiştir. Böylece vahiy, ilk nesil sahabeden sonraki nesillere tevâtüren aktarılmıştır. Fakat hadislerin tamamı için benzeri bir süreç işlememiştir. Sahabeden bazılarının hadisleri yazdığına dair rivayetler varsa da Kur'an'da olduğu gibi sistemli bir hadis yazım faaliyeti söz konusu olmamıştır.

Hadislerin kitâbeti, İslam'ın ilk dönemlerinde görülen ihtilaflı konulardan birisi olarak ortaya çıkmış, kitâbeti destekleyenler olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur.⁸³⁷ Bunun yanı sıra hadislerin Hz. Peygamber dönemindeyken sistemli bir şekilde yazılmaması, hadislerin sübût ve delâletleriyle ilgili problemlerin yaşandığı iddiasının ortaya atılmasına neden olmuştur.⁸³⁸ 19. yüzyılda oryantalistlerin gündeme getirdiği bu iddia⁸³⁹ bazı Mısırlı aydın ve yazarların da sünnete karşı yaklaşımında etkili olduğu düşünülmektedir.⁸⁴⁰ Oryantalistler gerek Hz. Peygamber'den gerekse seleften gelen hadislerin yazım yasağına dair rivayetleri, hadisler üzerinde genel bir şüphe oluşturmak amacıyla kullanmışlardır.⁸⁴¹

⁸³⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 106-109.

⁸³⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 181.

⁸³⁸ Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hutâbi'd-dînî*, 126.

⁸³⁹ İtr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, 49.

⁸⁴⁰ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 139-148; Cündî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati şübühâtî'l-müsteşrikîn*, 11; Oryantalistler ile Mısırlı aydın ve yazarların konuyla ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1999 1998), 91-92.

⁸⁴¹ Ramazânî, *Arâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 218.

Bu bölümde hadis kitâbetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler ve bu hadislerdeki ihtilaflar üzerine modern dönemde Mısır'da yaşanan tartışmalar başta olmak üzere hadis kitâbetiyle ilgili bazı meseleler ele alınacaktır

Hadislerin yazılması konusunda Hz. Peygamber'den hem yazılmasına izin verdiği hem de menettiği birbirine muhalif gibi görünen hadisler rivayet edilmiştir. Muhaddisler, hadis yazımına onay veren ve yasaklayan rivayetleri, muhtelifü'l-hadîs ilminin usulleri çerçevesinde incelemiş, cem, nesh ve tevakkuftan birisini tercih etmek suretiyle aradaki tenâkuzu gidermeye gayret etmişlerdir. Modern dönemde Mısır'da hadislerin yazılmasıyla ilgili teâruz üzerine görüş bildirenlerden hadislerden birisini delil alıp diğerlerini görmezden gelme yolunu seçenler olduğu gibi Reşîd Rızâ gibi teâruzu giderme adına nesh seçeneğini tercih edenler ya da birtakım illetlerle diğer tarafın sunduğu hadislerin uydurma ya da zayıf olduğunu savunanlar bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'in hadis yazımının yasağına dair nakledilen rivayetlerin başında Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla gelen “Benden Kur'an dışında bir şey yazmayınız. Kur'an'dan başka bir şey yazan varsa imha etsin.” hadisi gelmektedir. Bu rivayet, Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasakladığının net bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir.⁸⁴² Hadis yazımının yasak olduğu ayrıca “Hadisleri yazmak için Nebî'nin izin vermesi için çabaladık ama karşı çıktı.”, “Hadisleri yazmak için Nebî'den izin istedik ama vermedi.”, ve “Hadisleri yazarken Nebî yanımıza geldi ve ne yazdığımızı sordu. ‘Senden işittiklerimizi yazıyoruz’ dedik. O da ‘Allah'ın kitabının dışında bir kitap mı? Sizden öncekileri dalâlete düşüren Allah'ın kitabından başka bir kitap yazmalarıydı’ dedi.” rivayetleriyle de temellendirilmiştir.⁸⁴³

Fakat burada hadislere karşı şüphecî yaklaşım içerisinde olanların mezkûr rivayetlerin sıhhati üzerine herhangi bir sorgulama yapmadan kesin bilgi olarak kabul etmeleri bir tutarsızlık örneği olarak görülebilir. Zira bu düşünce sahiplerinin diğer rivayetlerde gösterdikleri sorgulamayı burada da yapmaları beklenmektedir. Örneğin sahabenin hadislerin muhafazasında Kur'an'a verdikleri önemi göstermediklerini

⁸⁴² Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 17-18; Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 227-228. Hadis için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 17/149 (No. 11085).

⁸⁴³ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 238. Hadisler için ayrıca bk. Müslim, “Zühd ve'r-rekâik”, 72 (4/2298); Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddissü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 37; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “İlim”, 11 (No. 2665).; Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hafîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, thk. Yusuf el-İş (Beyrut: Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974), 33.

savunan Hasan Hanefî bunun da Hz. Peygamber'den gelen hadis yazım yasağına dayandığını kaydetmektedir.⁸⁴⁴ Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) "Resûlullah (s.a) bize kendi sözlerinden hiçbirini yazmamamızı emretti." sözüne işaret eden Halife, otorite olan hadis kaynakları göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in sadece Kur'an'ın yazılması yönündeki görüşünü hiçbir zaman değiştirmedığının söylenebileceğini belirtmektedir.⁸⁴⁵

Ahmed Subhî Mansûr, siyakı dikkate alındığında "*Resûl size neyi vermişse alın.*"⁸⁴⁶ lafzının, sünnete ve Resûlullah'a ittibâyâ yorumlanamayacağını savunurken ayetin devamındaki "Resûl size neyi yasaklamışsa ondan kaçının." ibaresini siyakını dikkate almadan hadislerin yazılması konusunda Hz. Peygamber'in yasaklayıcı ifadeleriyle ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Mansûr bu yorumuyla okuyucuya, "Resûl, hadislerin yazılmasını yasakladı. Allah da Resûl'ün yasakladıklarından sakının diyor. O halde hadislerin yazılmasından sakının." mesajını vermektedir. Hadis kitaplarında yazılan hadislere göre hadislerin yazıya geçirilmesinin Hz. Peygamber'in emirlerine karşı gelmek anlamını taşıdığını düşünen Mansûr "İddia ettikleri gibi, hadisler İslam'ın bir parçası olsaydı Nebî'nin nehyi, risâleti tebliğ görevini tam anlamıyla yerine getirmediğine dair bir suçlama olmaz mıydı?" diye sormaktadır. Mansûr ayrıca İbn Abbas'ın "Peygamber, mushaf dışında bir şey bırakmadı." sözüyle de Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazılmadığı iddiasını temellendirmektedir.⁸⁴⁷

Cûda, Hz. Peygamber'in "Benden bir söz işitip de başkasına aktaranın Allah yüzünü ağartsın." hadisi, Abdülkays heyetiyle yaptığı görüşme ve Veda hutbesinde konuşmasına binaen kendi sözlerinin gelecek nesillere yazılı olarak değil de ezberlenip sözlü olarak aktarılmasını istediğini iddia etmektedir. Ona göre sahabenin önde gelenleri rivayetlerin tedvîninden geri durmuşlar, sadece Kur'an'ın tedvîniyle meşgul olmuşlardır. Hz. Peygamber'in beyan görevi de bunu gerektirmektedir. Zira hadislerin yazılması Kur'an gibi bir kaynak olmasını beraberinde getirir ki bu da beyan olmasına aykırıdır.⁸⁴⁸ Cûda ve Yasin'in hadis kitâbeti konusunda getirdikleri bu delil, esasında

⁸⁴⁴ Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, 40-41.

⁸⁴⁵ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 58-59.

⁸⁴⁶ el-Haşr 59/7.

⁸⁴⁷ Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ*, 96-100. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 16 (No. 5019).

⁸⁴⁸ Cûda, *Tebsîrü'l-ümme*, 227-229, 430; Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 239. Hadisler için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 7/221 (No. 4157); Dârimî, "Mukaddime", 24 (No. 234); Tirmizî, "İlim" 7 (No: 2656).

kendi fikriyatları açısından aleyhte bir delildir. Zira bu rivayetlerde Tâhâ'nın da ifade ettiği gibi Hz. Peygamber, kendi sözlerinin başkalarına aktarılmasını istemektedir.⁸⁴⁹

Bunun yanı sıra Kardâvî, Mustafa Mahmud'un hadislerin yazılmamasına delil olarak Ebû Saîd el-Hudrî rivayetini, mütevâtir bir rivayet olarak sunmasını hatalı bulurken, bu rivayeti Buhârî'nin mevkuf gördüğü için eserine almadığı bilgisini paylaşmaktadır.⁸⁵⁰

Hadislerin ilk dönemden itibaren yazıldığını savunanlar açısından Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti karşısında iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Mezrûa'nın da yaptığı gibi Buhârî'ye nispetle hadisin merfû değil mevkuf olmasından kaynaklı bir illetle zayıf olmasıdır.⁸⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî'nin konuyla ilgili tespitlerini aktaran Mezrûa, nehiyle ilgili rivayet edilen diğer hadislerin ise sahih olmadığını ifade etmektedir.⁸⁵² Diğer bir görüş ise hadisin Müslim'in *el-Câmi 'u's-sahîh*'inde merfû olarak tahrîc edilmesini dikkate alarak "Benden Kur'an dışında bir şey yazmayın. Yazan imha etsin."⁸⁵³ hadisinin zayıf olarak görülemeyeceğidir. Hadisle ilgili mevkuf-merfû tartışması olsa da Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayeti, hadis yazımını yasaklayan rivayetler içerisinde en sahih olanı olarak görülmektedir.⁸⁵⁴ Rif'at Fevzi Abdülmuttalib⁸⁵⁵ ise Ebû Saîd el-Hudrî rivayetini Müslim'in tashih etmesine işaretle sahih olarak görmektedir. Abdülmuttalib, Mezrûa'dan farklı olarak tenâkuzu, Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti başta olmak üzere hadis yazımını yasaklayan rivayetlerin nesh edildiğini ifade ederek hadisler arasındaki tenâkuzu gidermektedir.⁸⁵⁶

Mezrûa ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasına karşı çıkan rivayetleri gündemleştirenlerin hadislerin yazılmasına müsaade eden rivayetleri göz ardı etmelerini modern bir tedlîs olarak değerlendirmektedir.⁸⁵⁷

⁸⁴⁹ Tâhâ, *Reddû şübehi 'l-münkirîn li hücciyeti 's-sünne*, 119.

⁸⁵⁰ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/237.

⁸⁵¹ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/472; Ebû Zehv, *el-Hadis ve 'l-muhaddisun*, 233; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni 'l-İslâm*, c. 1(2)/15.

⁸⁵² Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/474.

⁸⁵³ Müslim, "Zühd ve 'r-rekâik", 72 (4/2298).

⁸⁵⁴ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni 'l-İslâm*, c. 1(2)/15.

⁸⁵⁵ Abdülmuttalib, 1940'ta Dekahliye'de dünyaya geldi. İlk ve orta düzey eğitimini Ezher'de tamamlayan Abdülmuttalib, 1965 yılında Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi'nden mezun oldu. 1976 yılında *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânî'l-hicrî* başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Mısır'ın önde gelen hadisçilerindendir. Bk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, *el-Medhal ila menâhici 'l-muhaddisîn: el-üsüs ve 't-tatbîk* (Kahire: Darü's-Selam, 2008), 300-301.

⁸⁵⁶ Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, "Kitâbetü's-sünne" (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, ts.), 6.

⁸⁵⁷ Mezrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/473.

Mısırlı hadisçilere göre hadis kitâbetini meneden sahih rivayet sadece yukarıda zikredilen Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti iken kitâbete izin veren çok sayıda hadis bulunmaktadır. Rivayetler, vâkıa ve amelle de desteklenmektedir.⁸⁵⁸

Ebû Hüreyre'nin hadis bilgisi açısından Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684) ile kendisi arasında farkı “O yazardı ben ise yazmazdım.” şeklinde ifade etmesi, Ensar'dan bir kişiye “Sağ elinden yardım iste.” demesi, Ebû Şah için hadislerin yazılmasını istemesi, Hz. Ali'nin sahîfesi, kalem kırtas hadisesi, Abdullah b. Amr b. Âs'ın sahîfesi, Hz. Peygamber'in hadis yazımına teşvik ettiği ve gerek kendisi hayattayken gerekse vefatından sonraki dönemde hadislerin yazıldığına kanıtları arasında görülmektedir. Mısırlı hadisçilere göre hadislerin yazımı yasaklanmış olsaydı Abdullah b. Amr b. Âs, Hz. Peygamber'den böyle bir talepte bulunmaz, Hz. Peygamber de talebini olumlu karşılamak yerine reddederdi.⁸⁵⁹

Hadislerin yazılmasına izin verildiğini kabul edenlere göre “meneden rivayetler” zayıf iken yazılmasına izin verilmediğini kabul edenlere göre de “izin veren rivayetler” zayıf ya da mevzû kabul edilmektedir. Reşîd Rızâ, hadislerin yazılmasına dair rivayetlerin zayıf olduklarını savunanların başında gelmektedir. Reşîd Rızâ'nın zayıf gördüğü hadisler arasında Râfî b. Hadîc'in (ö. 73/692) “Benden hadis yazın, sorun yok.” ve Abdullah'ın Hz. Peygamber'e hadislerinin yazılıp yazılmayacağını sorması üzerine “Evet, ben haktan başka bir şey söylemem.” sözü vardır. Reşîd Rızâ, bu düşüncesini desteklemek için “Amr b. Şuayb (ö. 118/736) - babası - dedesi” kanalıyla gelen hadislerin, Amr b. Şuayb'ın kitaptan rivayet etmesinden dolayı münker olarak görülüp hadislerinin ihticâc için değil i'tibâr için yazıldığına dair görüşlere yer vermektedir. Reşîd Rızâ'ya göre hadis sened yönünden olduğu gibi lafız farklılığı sebebiyle metin açısından da sorunludur.⁸⁶⁰ Reşîd Rızâ'nın bu düşüncesini eleştiren

⁸⁵⁸ Abdülmuttalib, “Kitâbetü's-sünne”, 6; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 112.

⁸⁵⁹ Abdülmuttalib, “Kitâbetü's-sünne”, 6-7; Abdülmuttalib, *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânî'l-hicrî*, 48-49; Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, 4/473-474; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/748; Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 52-53; Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 430-443; Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi müvâcehati't-tehaddiyât ve şübahâtü'l-muâsıra*, 23; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 112. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “İlim”, 29 (No. 111); 39 (No. 113); 39 (No. 114); “Lukata”, 7 (No. 2434); Tirmizî, “İlim”, 12 (No. 2666).

⁸⁶⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/765. Hadisler için ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. 4/276 (No. 4410); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 11/593 (No. 7020).

Ebû Zehv ise metinde teâruz bulunmadığı sürece farklılığın hadisin sıhhatini etkilemeyeceğini ifade etmektedir.⁸⁶¹

Abdülhâlik, Amr b. Şuayb hakkında yapılan cerh değerlendirmeleri nedeniyle rivayetinin zayıf kabul edilmesine itiraz etmektedir. Abdülhâlik, Amr b. Şuayb'ı cerh edenlerin az, sika kabul edenlerin ise çok olduğunu belirtmektedir. Abdülhâlik, Ebû Dâvûd'un onu cerh ederken *Sünen*'de ondan gelen bir rivayete yer vermesini çelişki olarak görürken Ahmed b. Hanbel'in İbn Şuayb hakkındaki görüşünün tereddütten kaynaklandığını, bu tereddütün "Hadisiyle ihticâc ettik." sözüyle ortadan kalktığını ifade etmektedir. Abdülhâlik, İbn Müemmil için de benzeri bir değerlendirme yaparak cerh edenlerin yanı sıra sika görenlerin de bulunduğunu kaydetmektedir. Cerh edenlerin de Yahyâ b. Maîn'in iki rivayetini sika kabul edip birisini cerh ettiği gibi bir kısmını zayıf bir kısmını sahih olarak değerlendirenlere işaret etmektedir.⁸⁶²

Reşîd Rızâ'nın bir diğer görüşü, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Amr'a hadis yazma iznini ezberledikten sonra imha etme şartıyla vermiş olabileceği yönündedir. Ebû Zehv, bu iddiaya Hz. Ali'nin sahîfesini ezberledikten sonra yakmamasını ve kendi halifeliği dönemine kadar varlığını korumasını hatırlatarak yanıt vermektedir. Ebû Zehv, Reşîd Rızâ'nın yazmaya izin veren hadisleri zayıf oldukları gerekçesiyle göz ardı etmesine itiraz etmektedir. Reşîd Rızâ'ya klasik usulde yer alan zayıf hadislerin i'tibâr için yazılmasına ilave olarak birbirlerini güçlendirerek ihticâc edilir hale yükselebileceği görüşüyle karşılık vermektedir.⁸⁶³

Reşîd Rızâ, hadis yazımına izin veren rivayetlerden Ebû Şah rivayetini sahih görmekle birlikte, şahsa özel bir uygulama olduğunu düşünmektedir. Reşîd Rızâ, verilen iznin ilgili rivayet ezberlendikten sonra yazının imha edilmesi gerektiği ya da Ebû Şah'ın hafızasının iyi olmamasına binaen mesajın başkalarına aktarılmasını kolaylaştırma adına Hz. Peygamber'in verdiği cevaz olarak da anlaşılabilceğini sözlerine eklemektedir.⁸⁶⁴ Bennâ ve Yasin de Ebû Şah'la ilgili iznin mutlak olarak görülmesinin yanlış olduğunu düşünmektedir. Bennâ'ya göre mutlak olması halinde yazı için izin talebinde bulunması anlamsızdır.⁸⁶⁵

⁸⁶¹ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 227.

⁸⁶² Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 432-434.

⁸⁶³ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 229-230, 232.

⁸⁶⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/765-767.

⁸⁶⁵ Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, 227; Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 242.

Ebû Zehv, Reşîd Rızâ'nın Ebû Şah rivayetiyle ilgili değerlendirmesini de tenkit ederek, hadis yazmanın Ebû Şah'a özel olmasını gerektirecek bir durumun bulunmadığını belirtmektedir. Bir hükmün şahsa hâs olup olmadığının ihtimallere dayandırılarak karar verilemeyeceğini, hafızasının zayıf olması nedeniyle yazma izninin verildiği iddiası için de sahih bir nakle ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.⁸⁶⁶

Abdülkerîm'e göre hadislerin yazılmasına izin veren rivayetler âm iken Ebû Şah rivayetinde olduğu gibi kişiye ve duruma hâs izin veren rivayetler de bulunmaktadır. Abdullah b. Amr'a verilen izin hâs olmakla birlikte ulemâ, benzeri durumdaki herkes için hadis yazmanın cevazına hükmetmiştir.⁸⁶⁷ Sahabeden bazılarının hadis yazmayı doğru bulmadığını belirten Abdülmuttalib, hiçbirinin bu durumu Hz. Peygamber'in menetmesiyle ilişkilendirmemesine işaret ederek hadis yazım yasağının mutlak bir yasak olmadığını savunmaktadır.⁸⁶⁸

Cûda'ya göre iddia edildiği gibi Hz. Peygamber, hadislerin yazımını önce yasaklamış sonra da serbest bırakmış olsaydı sahabenin önde gelenlerinin bu emir doğrultusunda hareket etmesi gerekirdi. Sahabede bu yönde bir eğilimin olmaması ilgili hadislerin uydurma olduğunu göstermektedir. Cûda, Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) hadisleri yazmak suretiyle Hz. Peygamber ve sahabeden önde gelenlerin metoduna muhalefet ederek büyük bir felakete yol açtığını iddia etmektedir.⁸⁶⁹

Yasin'e göre de hadislerin yazılmasına izin veren rivayetler sahih değildir. Buna örnek olarak da Enes'in naklettiği "İlmi yazarak kaydedin."⁸⁷⁰ rivayetindeki Abdülhamid b. Süleyman'ın muhaddislerce cerh edilmesini göstermektedir.⁸⁷¹ Kanaati hadislerin ilk dönemde yazılmadığı yönünde olan Yasin'in, bu hadisle ilgili kararını muhaddislerin cerhlerine göre verirken zihin dünyasına uymayan hadisler konusunda muhaddislerin görüşlerine başvurmadığı, dikkate almadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra muhaddisler, bir hadisle ilgili değerlendirme yaparken ilgili hadisin tüm tariklerini incelemesi gerekmektedir. Sadece Enes tarikiyle gelen rivayetteki bir râvi nedeniyle hadisle ilgili sıhhat değerlendirmesinde bulunmak sağlıklı sonuçlar vermeyecektir.

⁸⁶⁶ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 224, 231.

⁸⁶⁷ Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerife şübühât ve rüdûd*, 39, 50.

⁸⁶⁸ Abdülmuttalib, "Kitâbetü's-sünne", 9.

⁸⁶⁹ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 231-232.

⁸⁷⁰ Râmhürmüzî, *el-Muhaddissü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'i*, 368.

⁸⁷¹ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 242.

Zira bu hadisin, muteber hadis kaynaklarında Hz. Ömer tarafından da rivayet edildiği bilinmektedir.⁸⁷²

Hz. Peygamber'in hadis yazımına müsaade ettiğinin en önemli delili olarak ilk dönem sahîfeleri görülmektedir. Hadislerin yazılmadığını savunanlar açısından ise sahifelerin günümüze ulaşmaması, yazılmadığının bir işareti olarak değerlendirilmelidir.

Ahmed Emîn, Ebû Bekir b. Muhammed dahil Ömer b. Abdülazîz'in emriyle başlatılan ilk tedvîn eserlerinin günümüze ulaşmadığını, ulaşmış olsaydı hadislere dair önemli kaynaklardan birisi olacağını söylemektedir. Emin, bu eserlerin ulaşmamasının oryantalist araştırmacılarda şüphe yarattığını belirtmekte birlikte bu şüphenin gereksiz olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷³

Refik el-Azm, ilk tedvîni gerçekleştiren İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) hadis eserleri dahil 1. asrın sonları ile 2. asrın ilk yarısında telif edilip günümüze ulaşmayan eserlerdeki hadislerin, daha kapsamlı eserlere eklenmesi suretiyle yok olduğu düşünülenlerin esasında dolaylı bir şekilde günümüze ulaştığını ifade etmektedir.⁸⁷⁴

Abdülmuttalib, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Buhârî ve Müslim gibi musanniflerin, Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) sahîfesini kullandıkları açıktır. Fakat Buhârî, Müslim ve diğerleri, tahrîc ettikleri hadisleri bu sahîfelerden alındıklarını söylemediler. Zira o dönemde muhaddislerin ilgisi kitâbete değil likâ, sema ve ittisâlin üzerindeydi. Kitâbete, vicâdeyle ulaşılmış ve böylece rivayet edilmiş olabilirdi. Bundan dolayı mütেকaddimûn dönemde hadislerin güvenilir bir şekilde aktarılması açısından bu yöntem meşru görülmemiştir.⁸⁷⁵

Tâhâ da sistemli ve koordineli olmasa da sahâbenin bir kısmının hicrî 1. asırda hadis yazdığını, bu hadislerden oluşan sahîfelerin hicrî 2. ve 3. asırda kaleme alınan kitapların temel kaynağı olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁷⁶ Behnesâvî, bilginin aktarımında asıl olan hafıza ve rivayet olsa da sahâbenin hadisleri tâbîne hadis sahîfeleri aracılığıyla ulaştırdığını kaydetmektedir.⁸⁷⁷

⁸⁷² İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, c. 5/313 (No. 26427).

⁸⁷³ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 106-107.

⁸⁷⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/752; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 63.

⁸⁷⁵ Abdülmuttalib, "Kitâbetü's-sünne", 10-11.

⁸⁷⁶ Tâhâ, *Reddüşübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 131.

⁸⁷⁷ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 52.

Birbirine muarız görülen hadisler arasındaki ihtilafın giderilmesinde kullanılan yöntemlerden birisi olan nesh, hadislerin kitâbetiyle ilgili rivayetler arasındaki çelişkiyi gidermek için de başvurulmuş bir yöntem olmuştur. Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasakladığını iddia edenler, izin veren rivayetlerin nesh edildiğini düşünmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber'in hadis yazımını mutlak olarak yasaklamadığını savunanlar ise hadis yazımını yasaklayan rivayetlerin nesh edildiğini kabul etmektedir.

Reşîd Rızâ'ya göre hadislerin yazılmasını meneden rivayetler nâsih, izin veren rivayetler ise mensûhtur. Gerek sahabenin hadislerin yazılması konusunda çekimser durması ve menetmesi gerekse sahabenin hadisleri tedvîn etmemesi men hadislerinin nâsih olduğunun delilidir. Reşîd Rızâ'nın buradaki temel referanslarından birisi, Abdullah b. Mes'ûd'un hadis yazılı bir sahîfeyi yakması ve Hz. Ömer'in sünenleri yazmaktan vazgeçmesidir.⁸⁷⁸ Reşîd Rızâ'nın delil gösterdiği Abdullah b. Mes'ûd'un yaktığı sahîfe, İbn Abdülber'e göre esasında Esved ve Alkame tarafından bulunan Ehl-i kitap kaynaklı bir sahîfedir.⁸⁷⁹ Reşîd Rızâ'ya göre Hz. Ebû Bekir'in dört yüz hadis yazmasından sonra imha etmesi, Hz. Ömer'in de hadis yazmak için sahabeyle istişare etmesi, sahabenin kendisine onay vermesi, istihâre sonrasında bu kararından geri adım atması, Hz. Ali'nin hadis yazanlardan imha etmesini istemesi, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit'in bir hadis sahîfesini imha etmesi, sahabenin hadis yazımına karşı olduğunu göstermektedir.⁸⁸⁰

Yasin ise menetme rivayetinin sahibi Ebû Saîd el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den sonra vefat etmesi ve sahabenin aradan geçen yüz yıla rağmen hadisleri yazmamalarını ileri sürerek hadislerin kitâbetine izin veren rivayetlerin, meneden rivayetleri nesh ettiği düşüncesine katılmamaktadır.⁸⁸¹

Mısırlı hadisçiler ise Hz. Peygamber'in vefatının son demlerine denk geldiği için Hz. Peygamber'in menetme hadislerini ilk başta söyleyip izin hadislerini ise son

⁸⁷⁸ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/756, 767.

⁸⁷⁹ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 232; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili kanaatlerinin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", 113-114.

⁸⁸⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/748, 756, 767.

⁸⁸¹ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 243-244.

dönemde söylediğini, dolayısıyla izin hadislerinin nehiy hadislerini nesh ettiğini düşünmektedir.⁸⁸²

Mezrûa, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerin neshedildiği düşüncesini makbul bir görüş olarak değerlendirmektedir. Bu görüşü destekleyen Tâhâ'ya göre Abdullah b. Amr'ın Hz. Peygamber'den kitâbet için izin istemesi, hadislerin yazımının ilk başta yasak olduğunu göstermektedir. Mısırlı hadisçiler, Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinin neshedildiğini, Ebû Şah rivayetinin Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir dönemde olması, hadis yazımına onay veren rivayeti aktaran Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in son dönemlerinde Müslüman olması, kalem kırtas olayı ve Ebû Hüreyre'yle ilgili rivayetler nedeniyle Abdullah b. Amr b. Âs'la ilgili rivayetin de Hz. Peygamber'in son dönemine işaret etmesiyle temellendirmektedir.⁸⁸³

Hadislerin yazılması konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin yanı sıra sahabenin tutumu da farklı yaklaşımlarda belirleyici olmuştur. Mısırlı bazı aydın ve yazarlar, Hz. Ömer başta olmak üzere sahabenin hadislerin yazılmaması ve sadece amelî sünnetin gelecek nesillere aktarılması gerektiği kanaatinde olduğunu düşünmektedir.⁸⁸⁴ Cûda'ya göre Hulefâ-yi Râşidîn başta olmak üzere sahabe, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlı kalarak hadislerin yazılmaması yönünde tutum sergilemiş, “Sünnetimden yüz çeviren benden değildir.” ve “Dinimizde yeni bir şey çıkaran merduddur.” hadislerini kendisine referans alarak, hadislerin sistemli bir şekilde yazılmasını bid‘at olarak yorumlamıştır.⁸⁸⁵

Hadislerin yazılmaması gerektiğine delil olarak sunulan rivayetlerin başında Hz. Ömer'in önce yazma yönünde görüşünü beyan ettikten sonra istihâreye başvurmaması, istihârenin sonucu olumsuz çıkınca hadisleri yazmaktan vazgeçmesi gelmektedir.⁸⁸⁶ Hz. Ömer, bunun akabinde vilayetlere mektup göndererek ellerindeki hadis nüshalarını imha etmelerini istemiştir.⁸⁸⁷ Burada Cûda'nın Hz. Ömer'in ilk önce sahabeye teklif etmesini ve sonra bu işlem için istihâre yapmasını sorgulamamış,

⁸⁸² Abdülmuttalib, “Kitâbetü's-sünne”, 8-9.

⁸⁸³ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/15; Mezrûa, “Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye”, c. 4, c. 4/474-475; Tâhâ, *Reddü şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 115; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 233.

⁸⁸⁴ Yasin, *es-Sulta fi'l-İslâm*, 240.

⁸⁸⁵ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 431. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Nikâh”, 1 (No: 5063); “Sulh”, 5 (No: 2697).

⁸⁸⁶ İbn Abdülberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 274-275; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 49.

⁸⁸⁷ İbn Abdülberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 275; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 52.

istihârenin sonucuna bakarak değerlendirme yaptığı görülmüştür.⁸⁸⁸ Şayet Hz. Peygamber, hadis yazımını net bir şekilde yasaklamış olsaydı Hz. Ömer bundan haberdar olup istihârede bulunmaması gerekirdi. Mısırlı hadisçilere göre Hz. Peygamber döneminde hadis yazımı oldukça sınırlı olmakla birlikte Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe ve tâbiînden hadis yazanların sayısı artış göstermiştir. Hz. Ömer'in hadisleri yazmak için sahabeyle istişare etmesi ve sahabenin de onaylaması⁸⁸⁹ bunun delilidir. Sahabenin verdiği onay, hadis yazımına karşı olmadıklarını göstermektedir.⁸⁹⁰ Hz. Ömer'in yaptığı istişare, iddia edildiğinin aksine Hz. Ömer hariç sahabede hadislerin yazılması gerektiği yönünde bir icmânın olduğunu göstermiştir. Hz. Ömer'in bu icmâdan çıkması, icmânın kuvvetini zedelememiştir.⁸⁹¹

Hz. Ömer'in hadis yazımını yasakladığı iddiası karşısında Ahmed Ömer Hâşim, “Buradaki yasak, sünnetin mutlak ve daimi olarak yazılmasına yönelik değildir. Ömer (r.a) hadislerin yazımına ve kaydedilmesine önem vermiştir. Sahabeyle hadislerin yazılması hususunda istişare etmiş sahabe de onay vermiştir. O, istihâre yapmaya karar vermiş, Allah ise geri çevirmiştir.” yanıtını vermektedir. Hz. Ömer'in Kur'an'ın ihmal edilmesi endişesiyle hadisleri yazmaktan vazgeçtiğini belirten Hâşim, “Bu durum böylece devam etti. Sahabenin bazıları Resûlullah'tan aldığı özel izinle hadisleri yazdı. Bazıları da sünnetin bir kısmının yok olacağını düşünen Ömer b. Abdülazîz dönemine kadar hadisleri yazmadı.” demektedir.⁸⁹²

Sahabenin hadislerin yazılmasına karşı olduğunun delilleri arasında Hz. Ebû Bekir'in beş yüz hadisi içeren sahîfeyi yaktığı rivayeti de yer almaktadır. Cûda “Bu rivayetten sonra hiç kimse hadislerin tedvîni ve cem'ini haklı çıkaracak bir çıkış yolu bulamaz.” demektedir.⁸⁹³ Tâhâ'ya göre Cûda'nın delil aldığı bu rivayet sahih değildir.⁸⁹⁴ Mat'anî ise Hz Ebû Bekir'in hadislerin dinden olmadığı ya da râvilerin hiçbirisine güvenmediği düşüncesinden hareketle sahîfesini yaktırmadığını, sahîfedeki hadislerden bazısının Hz. Peygamber'e nispetinde duyduğu kaygı üzerine yaktırdığını

⁸⁸⁸ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 227.

⁸⁸⁹ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 21.

⁸⁹⁰ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 234.

⁸⁹¹ Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 32.

⁸⁹² Hâşim, *Difâ'ani'l-hadisi'n-nebeviyye*, 111. Hadis için ayrıca bk. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), c. 11/257 (No. 20484).

⁸⁹³ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 225-226. Hadis için ayrıca bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, c. 1/10-11.

⁸⁹⁴ Tâhâ, *Reddü şübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 118.

ifade ederek karşılık vermektedir.⁸⁹⁵ Abdülhâlik de Hz. Ebû Bekir ve onun gibi bir duruş sergileyen sahabenin, kendilerinin tedvîn ettiği hatalı rivayetlerle amel edilmesi endişesi taşıdığını belirtmektedir.⁸⁹⁶ Ayrıca Zehebî (ö. 748/1348), bu rivayeti aktarmakla birlikte sahih olmadığını kaydetmektedir.⁸⁹⁷

Abdülhâlik'e göre bazı sahabenin tedvîn ettiği hadis nüshasını yakmasının bir diğer sebebi, kendilerinden sonra gelenlerin eldeki nüshayı hadislerin tamamından ibaret sanıp burada olmadığı için diğer hadisleri sahih olarak kabul etmeyeceği şüphesi görülebilir.⁸⁹⁸

Modern dönemde Mısır'da hadis yazım yasağı üzerine de farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Mısırlı hadisçilere göre hadis yazım yasağı mutlak bir yasak değildir. Zira hadis yazmayan sahabe, bunun nedenini Hz. Peygamber'den rivayet edilen yasaklamayla ilişkilendirmemiştir. Hadis yazım yasağının mutlak olmadığını düşünenlere göre kitâbeti meneden rivayetler, birtakım sebepler üzerine söylenmiştir. Sebebin varlığı hadis yazım yasağının devamına, sebebin ortadan kalması ise yasağın sona ermesine işaret etmektedir.⁸⁹⁹ Buna bağlı olarak hadislerin Hz. Peygamber döneminde hangi nedenle yazılmadığına dair görüşler ortaya atmışlardır. Kur'an'ı ihmal etme ya da ezber yerine yazıya itimad etmek gibi nedenler, hadis yazım yasağının nedenleri arasında görülmektedir.⁹⁰⁰ Bu konuda serdedilen farklı görüşler şunlardır:

Hadis yazımını yasaklayan rivayetlerle ilgili değerlendirmelerde gündeme getirilen en önemli gerekçe, hadislerin Kur'an'la karışacağı endişesidir.⁹⁰¹ Klasik dönemde bu konu hakkında İbn Hacer, nehiy rivayetlerini Kur'an'la hadislerin bir yere yazılmasına karşı özel bir uygulama olduğu yönündeki bir görüşten söz etmektedir.⁹⁰² Kardâvî, Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinin sahih olması durumunda hadis yazım yasağının

⁸⁹⁵ Mat'anî, *Ehtâ' ve evhâm*, 15-16; Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 35-37.

⁸⁹⁶ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 455-456.

⁸⁹⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/27.

⁸⁹⁸ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 456-457.

⁸⁹⁹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/14.

⁹⁰⁰ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 233-234.

⁹⁰¹ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 110.

⁹⁰² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 1/208.

İslam'ın ilk günlerinde, Kur'an'la hadislerin karışması endişesine binaen söylendiğini ifade etmektedir.⁹⁰³

Burada tartışma, “Mu‘ciz bir kitap olan Kur'an, müşriklere bir benzerini getiremeyecekleri meydan okumasında bulunurken nasıl olur da Kur'an'la hadisler karışabilir.” ihtimaline evrilmektedir. Nitekim Sıdkî, Hz. Peygamber'in Kur'an'la karışmasını engellemek için hadislerin yazılmamasını emrettiğini kabul edenlere “Bu nasıl olur? Kur'an, nazmıyla mucizedir. Hiç kimse bir benzerini getiremez.”⁹⁰⁴ şeklinde karşılık vermektedir. Yasin ve Mansûr da Sıdkî'nin bu yorumuna katılmaktadır. Zira Kur'an, mu‘ciz bir kitaptır. Allah, bir benzerini getirmeleri hususunda Araplara meydan okumuş ama Araplar, bunu gerçekleştirmekten aciz kalmışlardır.⁹⁰⁵

Hz. Peygamber döneminde hadislerin Kur'an'la karışır endişesiyle yazılmadığını, daha sonra izin verildiğini ve tâbiîn döneminde yazılmaya başlandığı görüşünü kabul etmeyen Cûda da Kur'an'la hadislerin karışma ihtimalinin ortadan kalkmış olmasına rağmen kırk yıl boyunca dört büyük halife döneminde hadislerin yazılmamasını bir sorun olarak görmektedir. Cûda'ya göre hadisler, Kur'an'la karışma ihtimalinden dolayı değil Kur'an gibi mukaddes bir kitap olarak görülebileceği endişesinden dolayı yazılmamıştır. Cûda, “Bir Müslümanın Hulefâ-yi Râşidîn'in, Nebî'nin (s.a) hadislerin yazılması emrinden gafil olduklarını düşünmesi makul mudur? Resûl, hadisleri Kur'an'la karıştırmadan yazmaktan aciz miydi? Hadisler iddia ettikleri gibi dinin faydası için faydalı olsaydı Kur'an'ın nüzûlünün tamamlanmasından sonra hanımlarından bazısına hadislerinin yazılmasını vasiyet edemez miydi?” şeklindeki sorularla düşüncesini temellendirmektedir.⁹⁰⁶

Buna yanıt olarak Mısırlı hadisçiler, karışma ihtimalinin mu‘ciz bir kitap olan Kur'an'ın üslubuna alışmayan ve dinde derinleşmemiş kişiler için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bir süre sonra ayet ve hadisleri ayırt edebilecek düzeyde olanlar için Kur'an ile hadisleri aynı sayfaya yazma yasağının sonlandığını belirtmektedirler.⁹⁰⁷

⁹⁰³ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/237.

⁹⁰⁴ Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün”, c. 9/515; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 34-35.

⁹⁰⁵ Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ*, 98; Yasin, *es-Sulta fi'l-İslâm*, 244.

⁹⁰⁶ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 26-28, 225, 232.

⁹⁰⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/18.

Abdülhâlik'e göre Kur'an her ne kadar mu'ciz olsa da hadislerle Kur'an'ın karışması halinde bu karışıklığı anlayacak kişiler, Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap belâgatını iyi bilenlerdir. Belâgat bilmeyenler ise olası bir karıştırmayı fark edebilecek seviyede değildir.⁹⁰⁸

Hadisin ilk dönemde Kur'an'la karışması endişesiyle yazımının yasaklandığını savunan Behnesâvî ise bu tartışmaya farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak, Kur'an'ın bir benzerinden kastının sûre olduğu, bir başına ayetin meydan okumaya dahil olmadığını ifade ederek bir ayetin dahi hadisle karışmasının mümkün olduğunu ima etmektedir.⁹⁰⁹

Ebû Şehbe'ye göre Hz. Peygamber'in hadis yazımını nehyetmesinin sebepleri arasında Kur'an ayetlerinin hadislere karışması, sadece hadislerle meşgul olunmasıyla alakalıdır.⁹¹⁰ Yine bu konuda ayrıca Kur'an'la karışması endişesinin Kur'an'ın indiği dönemi kapsadığı gibi Kur'an ile hadisleri aynı sahîfeye yazan sahabeye has bir durum olduğu da söylenmiştir.⁹¹¹

Ümmî olan Araplar, güçlü hafızaları nedeniyle, ezberledikleri bir şeyi unutmalarının nadir görüldüğü bilinmektedir.⁹¹² Ebû Şehbe'ye göre hadis yazımının yasaklanma gerekçelerinden birisi, yazıya itimadla birlikte Araplardaki bu hafıza gücünün körelmesine yol açma ihtimalinin olmasıdır. Hafızaya itimadın devamı için hadislerin yazımı yasaklanmıştır.⁹¹³ Bu bakış açısıyla yasağın, yazıya itimad edip hafızayı bırakanlarla sınırlandırılmış⁹¹⁴, yazıyla birlikte hafızaya devam edenler bu yasaktan muaf tutulmuştur.⁹¹⁵ Bu yönüyle hadis yazımının yasaklığından söz eden rivayet üzerinden Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazılmadığı sonucu çıkarılmamalıdır.⁹¹⁶

Bir diğer gerekçe ise yazım izninin, hafızası kuvvetli olmayanlar için geçerli olmasıdır. Hafızası kuvvetli olanlar için hadis yazımı yasak iken hafızası kuvvetli

⁹⁰⁸ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 427; Tâhâ, *Reddü şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 117.

⁹⁰⁹ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 51, 53.

⁹¹⁰ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 6, 19; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/15.

⁹¹¹ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 230; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, 1(2)/15; Abdülmevcûd Muhammed Abdullatif, *Sünnetü'n-nebeviyye beyne duâti'l-fiten ve ediyel'ilm*, ts., 104; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 1/208.

⁹¹² Tâhâ, *Reddü şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 108.

⁹¹³ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 19.

⁹¹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 1/208.

⁹¹⁵ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 230.

⁹¹⁶ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/14-15.

olmayan ya da unutmaktan endişe edenler için hadis yazımı serbest kılınmıştır.⁹¹⁷ Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde yazı araç gereçlerinin az olması gibi ilk yıllarda yazmayı bilenlerin sayısı da azdı. Bundan dolayı Hz. Peygamber, yazmayı bilenlerden enerjilerini Kur'an ayetlerini yazmaya sarf etmelerini istemiş, yazmayı bilenlerin sayısı arttıkça hadis yazımına izin vermiştir.⁹¹⁸ Kur'an nâzil olduğu dönemde yazabilenlerin sayısının az olması da hadis yazımının yasaklanmasına yol açan bir diğer neden olarak görülmektedir. Yazmayı bilenler vahiy katibi olarak görevlendirilmiştir. Zira vahiy katiplerinin Kur'an ve sünneti eş zamanlı olarak yazmaları mümkün değildir. Bunlara ilave olarak Mevrûa, hadislerin yazılmamasının sebepleri arasında, Kur'an'ın belirli bir sınırı varken sünnetin belirli bir sınırının olmamasını göstermektedir. Zira sünnet Hz. Peygamber'in günlük yaşantısındaki birçok söz ve davranışı kapsamaktadır ki bunları iki kapak arasında toplamak oldukça zordur.⁹¹⁹

Modern dönemde Mısır'da hadislerin kitâbeti üzerine yapılan tartışmalardan birisi de Hz. Peygamber'in Medine'de verdiği beş yüz hutbenin akıbetinin ne olduğuyla ilgilidir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra cuma günleri verdiği hutbelerde sahabeye birtakım tavsiye, emir ve yasaklamalarda bulunduğu bilinmektedir. Fakat bu hutbeler, gelecek nesillere bir bütün olarak ulaşmamıştır. Hutbelerin ulaşmamış olması, hadisin tedvîni ve dolayısıyla hadis ve sünnetin muhafazasıyla ilgili bir şüphe kaynağı olarak görülmüştür. İddiaya göre Hz. Peygamber, Medine'ye vardıktan sonra beş yüz kez hutbe vermiştir. Abbâsî yönetimi, bu hutbelerin siyasi uygulamalarına aykırı olması sebebiyle râvileri korkutmak suretiyle yazılmasını engellemiştir. İddia sahipleri bunu delil göstererek hadis yazımının İslam'ın belirlediği siyasi ilkelerden arındırılarak siyasi iradenin baskısına göre yazıldığını savunmuştur. Netice itibarıyla hadislerin hiçbirisine güvenilemeyeceği izlenimi vermişlerdir.⁹²⁰

Gerek iddia edilen kayıp hutbe sayısının beş yüz olması gerekse hutbenin Abbâsî yönetimine aykırı olduğu için yazılmadığı iddiası, somut verilere dayanmadığı için Mısırlı hadisçiler tarafından ciddiye alınmamaktadır. Zira hutbelerin Abbâsî

⁹¹⁷ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 6, 19.

⁹¹⁸ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 429.

⁹¹⁹ Mevrûa, "Şübühâtü'l-Kur'âniyyîn havle's-sünneti'n-nebeviyye", 4/471-472.

⁹²⁰ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/67; Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 85.

yönetiminin uygulamalarına aykırı olduğunun tespiti için hutbelerin incelenmiş olması gerekir ki bu da hutbelerin yazılmadığı iddiasıyla çelişmektedir.⁹²¹

Bunun yanı sıra hutbelerin hiçbir şekilde yazılmadığı iddiası da doğru değildir. Sîret, tarih ve i'câzü'l-Kur'ân üzerine yazılan eserlerde bu hutbelerin ya tamamına ya da bir kısmına yer verilmiştir. Hutbenin tamamını rivayet etmek meşakkati beraberinde getireceği için sahabe ve tâbiîn, ihtiyaç duyulan konuyla ilgili cümleyi rivayet etmişlerdir. Örneğin “İşlerin en kötüsü, sonradan ortaya çıkarılmış olan bid'atlerdir. Her bid'at dalâlettir, sapıklıktır.” hadisi, Hz. Peygamber'in bir hutbesinden alınmış olup Beyhakî'nin *Sünen*'inde tahrîc edilmiştir.⁹²²

Bu konuda zikredilmesi gereken bir diğer mesele ise Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriğiyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in hutbeleri kimi zaman Kur'an sûrelerinden oluşurken kimi zaman da konunun önemine binaen tekrarlar içerebilmekteydi. Örneğin Ümmü Hişâm bnt. Hârise, Kâf sûresini Hz. Peygamber'in hutbesinde öğrendiğini söylemiştir. Bu durumda her birinin içeriği farklı olmayıp tekrara gidildiğinden günümüze kadar beş yüz hutbenin tamamının ulaşmaması tabii görülmektedir. Ayrıca Câbir b. Semûre'nin de ifade ettiği gibi Hz. Peygamber, hutbelerini uzun tutmamıştır. Hutbeleri zaman zaman birkaç cümleden oluşabiliyordu.⁹²³

Bunlara ilave olarak son yıllarda Mısır ve diğer İslam ülkelerinde Hz. Peygamber'in hutbelerini hadis ve tarih kitaplarından derlemek suretiyle bir araya getirilmiş çalışmalar da hutbelerin tedvîniyle ilgili iddialara yanıt vermek için kullanılmıştır.⁹²⁴

Hadislerin kitâbeti ve tedvinin başlangıç tarihiyle ilgili olarak da Mısır'da farklı yaklaşımlar görülmektedir. Bazı aydın ve yazarlara göre hadisler, İslam'ın ilk dönemlerinde yazılmamıştır. Bu iddiayı savunanlara göre hadisler dinde hüccet olsaydı Hz. Peygamber, yasaklamak bir yana hadislerin yazılmasını emrederdi.⁹²⁵

⁹²¹ Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 87.

⁹²² Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 59-66. Hadis için ayrıca bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. 3/292 (No. 5753).

⁹²³ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 60. Hadisler için ayrıca bk. Müslim, “Cum'a”, 13 (2/595); Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, c. 1/425-426.

⁹²⁴ Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 89; Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 66.

⁹²⁵ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 100.

Hadislerin ilk dönemde yazılmadığı iddiası, sünnetin bize güvenilir bir şekilde ulaşmamasının delili sadedinde kullanılmaktadır.⁹²⁶

Reşîd Rızâ'ya göre tedvîni ilk başlatan kişi h. 103'te vefat eden Hâlid b. Ma'dân'dır (ö. 103/721). Reşîd Rızâ, bu iddiasını, Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ına dayandırmaktadır.⁹²⁷ Ma'dân'ın ilk müdevvin olduğuyla ilgili tek bilginin Buhayr'ın sözü olduğunu ifade eden Ebû Zehv, Ma'dân'ın söz konusu çalışmasının daha önce Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684) da yaptığı gibi özel bir tedvîn olarak görülebileceğini ifade ederek Reşîd Rızâ'nın bu düşüncesine itiraz etmiştir.⁹²⁸

Tâhâ Hüseyin, Kur'an nassı üzerinde Müslümanların ittifakı söz konusuken aynı durumun hadisler için gerçekleşmemesini hadislerin yazılmamasıyla ilişkilendirmektedir. Tâhâ Hüseyin'e göre Hz. Peygamber, hadislerin yazılmasına karşı çıkmıştır.⁹²⁹ Heykel'e göre hadis kitaplarının bilimsel yöntemle tetkik edilmesini zorunlu kılan sebeplerin başında, bu eserlerin en kadiminin Hz. Peygamber'in vefatından yüz yıl sonra yazılmasıdır.⁹³⁰

Ebû Reyze'ye göre hadislerin hicrî 1. asırda yazılmayıp tedvînin 2. asırda gerçekleşmesi nedeniyle rivayetler kontrolsüz bir şekilde artmış on binlerce hadis uydurulmuştur. Uydurulan bu hadislerin çoğunluğu hala Müslümanların ellerindeki kitaplarda mevcuttur.⁹³¹ Cûda, sahih eserlerde hadislerin ilk defa tedvîn edilmesiyle Hz. Peygamber arasında iki yüz yıllık bir zaman dilimi olduğunu, bunun da sünnette ihtilafların ortaya çıkmasının sebebi olduğunu belirtmektedir.⁹³²

Yasin'e göre hadislerin tedvîni hicrî 3. asırdan önce tamamlanmamış, hicrî 2. asırdan itibaren ciddi bir şekilde tedvîne başlanmamıştır. Yasin, "Müslümanlar, bu rivayetler olmaksızın İslamlarından bir şey eksilmeden yaşadılar. Eğer bu din için zorunlu olsaydı Nebî, Kur'an'da yaptığı gibi ilk andan itibaren yazdırırdı. Bu konuda Nebî'nin tutumu nettir. Hadislerinin Kur'an gibi bir din olmasını istemedi." demiştir.

⁹²⁶ Abdurrahman, *Keyfe ve limâza et-teşkik fi's-sünneti*, 24.

⁹²⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/753.

⁹²⁸ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 220-221.

⁹²⁹ Hüseyin, *Mir'âtü'l-İslâm*, 122.

⁹³⁰ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 66; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 50.

⁹³¹ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 91.

⁹³² Cûda, *Tebşirü'l-ümme*, 111.

Yasin'e göre Hz. Peygamber, sünnetinin namaz, zekat ve hac gibi ibadetlerin tatbiki için amelî bir boyutta kalmasını arzu etmiştir.⁹³³

Rif'at Fevzî Abdülmuttalib'e göre hadislerin yazıya geçiş tarihinin başlangıcına ilişkin yaşanan tartışmaların sebebi, tedvîn ve kitâbet kavramlarının birbirleriyle karıştırılmasıdır. Esasında tedvîn, hadislerin sıfırdan yazılmasını değil yazılmış nüshaların bir araya getirilmesini ifade etmektedir. Bu durumda hadisler, Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere hicrî 1. asrın sonuna kadar yazıya geçirilmiş, sonrasında da tedvîn çalışmalarıyla bir araya toplanmıştır. Hadislerin tedvîni ile kitâbeti kavramları karıştırıldığı için Ömer b. Abdülazîz'in çağrısıyla İbn Şihâb ez-Zührî'nin eliyle gerçekleştirilen tedvînin, hadislerin yazılmaya başlandığı dönem olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Bu karışıklığın sebeplerinden birisi, müteahhirûn ulemânın tedvînin kitâbet anlamında kullanıldığı düşüncesine sahip olmasıdır.⁹³⁴ Hadisin ilk dönem yazıldığını savunanlardan Behnesâvî'ye göre de nebevî asrında hadislerin çoğunluğu yazılmış, Ömer b. Abdülazîz'in emriyle de tedvîn edilmiştir.⁹³⁵

Hadislerin kitâbetiyle ilgili önemli bir tartışma ise kitâbetin geç dönemde gerçekleşmesinin hadislerin korunması ve sünnetin hüccetiyle ilişkilendirilmesidir. Hadislerin Hz. Peygamber ve sahabe döneminde sistematik bir şekilde yazıya geçirilmemiş olması sünnetin korunmuşluğu ve hücciyetini tartışma konusu edenler açısından güçlü bir argüman olarak dile getirilmektedir. Hz. Peygamber, hadislerinin yazılmasını emretmeyerek, hatta yasaklayıp imha edilmesini isteyerek sözlerinin gelecek nesillere nakledilmesini arzu etmediği iddia edilmektedir. Hz. Peygamber, sünnetin hüccet olduğunu düşünseydi gelecek nesillere nakledilmesine bir şekilde izin verirdi.⁹³⁶

Modern dönemde Mısır'da hadislerin yazılmamasıyla hüccet olmayacağı ya da güvenilir bir şekilde bize ulaşmadığına dair kurulan ilişki, Tevfik Sıdkî ile başlamıştır. Sıdkî "Hadislerde tahrif ve değişikliğin olmadığına inanmamız için Kur'an'ın vâcipleri (yapılması gerekenleri) güvence altına aldığı gibi hadislerde bu durum neden gerçekleşmedi?" diye sormuştur.⁹³⁷ Sünnetin dinde zorunlu olmadığı için Kur'an gibi

⁹³³ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 238,245.

⁹³⁴ Abdülmuttalib, "Kitâbetü's-sünne", 2.

⁹³⁵ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 55.

⁹³⁶ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 423; Afîfî, *Şübühât havle's-sünne*, 35.

⁹³⁷ Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün", c. 9/515.

muamelede bulunulmadığını dolayısıyla hadislerde değişiklik, noksanlık ve ziyadedden oluşan tahrifin görüldüğünü belirten Sıdkî, hadislerdeki bu durumu Ehl-i kitaba benzetmiştir.⁹³⁸

Reşîd Rızâ'ya göre sahabede hadisleri rivayet etme değil rivayet etmeme yönünde eğilimi vardı. Bunun nedeni hadislerin Kur'an gibi genel geçer bir dinî delil olmasına karşı çıkmalarıdır. Eğer Hz. Peygamber'den hadislerin yazılmasını istediğini bilmiş olsalardı mutlaka hadisleri yazarlardı. Reşîd Rızâ'ya göre Hz. Ömer'in sahabenin gözleri önünde bazı hadislere aykırı amel etmesi, İmam Ebû Hanîfe gibi hicrî 1. ve 2. asırlardaki bazı alimlerin kendilerine ulaşan az hadisle yetinip başka hadisler için çaba sarf etmemesi de bu düşüncesini desteklemektedir.⁹³⁹ Reşâd Halîfe, "Kur'an'dan başka bir şey yazmayın." hadisini, "Kur'an'dan başka bir şey almayın." şeklinde yorumlayarak, sünnetin hüccet olmayacağı kanaatine varmıştır.⁹⁴⁰

Reşîd Rızâ'nın bazı sahabenin hadis rivayeti ve yazılması konusunda yaşadığı çekimserliği, hadisleri dinden görmemeleriyle ilişkilendirmesi Ebû Zehv tarafından açıkça, Ezherli birçok alim tarafından ise üstü kapalı bir şekilde eleştirilmiştir. Ebû Zehv'e göre hadislerin yazılmamasının sebebi, sahabenin hadisleri din olarak görmemeleri değil, Kur'an'ın ihmal edilmesi ve hadislerle karıştırılması gibi sebeplerdir. Ebû Zehv, sahabenin sünneti Kur'an gibi genel geçer bir merci olarak gördüğünü ifade etmiştir.⁹⁴¹ Ebû Zehv, bazı sahabe, tâbiîn ve büyük imamların birtakım hadislere aykırı amel etmelerinin geçerli mazeretleri olduğunu ifade ederek bu durumun hadisleri dinden görmemek olarak yorumlanamayacağını söylemiştir. Ebû Zehv, İmam Ebû Hanîfe gibi imamların, hadisleri toplamak gibi bir girişimde bulunmayarak sadece kendilerine ulaşan hadislerle yetindikleri iddiasının da doğru olmadığını ifade etmiştir. Ebû Zehv'e göre İmam Ebû Hanîfe, Şîi ve Hâricîler'in yoğun olarak yaşadığı Irak bölgesinde yaşamış olduğundan hadisleri kabuldeki şartları yükselttiğini, buna bağlı olarak da bazı hadislere aykırı amel ettiğini söylemiştir. Ona göre İmam Ebû Hanîfe'nin hadis için yolculuğa çıkmamasının nedeni, Kûfe'nin daha

⁹³⁸ Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu redd li'r-red", c. 9/911-912.

⁹³⁹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/768.

⁹⁴⁰ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 58-59.

⁹⁴¹ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 236.

önceden birçok sahabe'nin de yaşamış olması dolayısıyla hadislerin bu bölgede yaygınlık kazanmış olmasıdır.⁹⁴²

Reşîd Rızâ, fakihlerin hadisleri dinin asıllarından bir asıl olarak görmelerine karşı Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî fıkıh kitaplarında hadislere aykırı hükümlerin bulunmasına, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Î'lâmü'l-muvakkı'în* adlı eserinde kıyası hadise tercih eden çok sayıda fikhî hükmün varlığına dikkat çekmektedir.⁹⁴³ Ebû Zehv'e göre ise bu durum fakihlerin, hadisleri dinin bir aslı olarak görüp görmemeleriyle değil fakihlerin ellerinde bulunan hadislerle alakalı bir durumdur.⁹⁴⁴

Abdülhâlik'e göre sahabe'nin hadis yazımına karşı olmalarıyla ilgili rivayetler, sünnetin hüccet olmadığı delili görülemez. Zira hüccet için tedvîn şart değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı, Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ın cem'i konusundaki tavrının da Kur'an'ın hüccet olmadığı şeklinde yorumlanması gerekirdi.⁹⁴⁵ Hz. Ömer'in Yemame'de çok sayıda hafızın şehid olmasının ardından Kur'an'ın cemedilmesi gerektiğini söylemesiyle, Ömer b. Abdülazîz'in sahabe'nin birer birer vefat etmesinin ardından sünnetin tedvîni için girişimde bulunması arasındaki benzerliğin dikkat çekici olduğunu düşünmekteyiz.

Tâhâ'nın burada kullandığı delillerden birisi de Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ın cem'ine ilk başta karşı çıkmaları, Hz. Ömer'in kanaatinden sonra Kur'an'ın cem'ine sıcak bakmalarıdır. Eğer hadisleri yazmamaları ve Kur'an'ı cemetmemeleri, hücciyetle doğrudan ilişkiliyse bu durumda Kur'an'ın hüccet olmayacağı sonucu çıkmaktadır.⁹⁴⁶

Mushafın cemedilmesinden sonraki ilk iki yıl Arap yarımadası, Şam, Irak, İran ve Mısır'a mushafın gönderilmemesine dikkat çeken Tâhâ "Buradaki Müslümanlar dinî vecibelerini neye göre yapmaktaydılar? Alimlerin sudûrlarında mevcut değilse neyle amel etmekteydiler?"⁹⁴⁷ şeklindeki bir soruyla amel açısından dinî metinlerin yazılmasının bir zorunluluk olmadığını vurgulamaktadır.

⁹⁴² Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 239-240.

⁹⁴³ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/768.

⁹⁴⁴ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 241.

⁹⁴⁵ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 453-454.

⁹⁴⁶ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 109.

⁹⁴⁷ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirin li hücciyeti's-sünne*, 110.

Modern dönemde Mısır'da hadislerin geç dönemde yazılmasının uydurma hadislere zemin hazırladığı iddiası da bu konu bağlamındaki önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır. Hadislerin geç dönemde tedvîn edilmesi, hadislere şüpheyile yaklaşımı ortaya çıkarmış, bu durum Kur'an'la yetinme söylemlerini beslemiştir. Sıdkî'ye göre hadislerin yazılmaya başlandığı ana kadar geçen süre, manipüle edilmesi ve tahrife uğraması için yeterlidir. Sıdkî, hadislerin tahrife maruz kalmasının, sünnetin hüccet olmadığının delili olarak görmektedir.⁹⁴⁸

Sıdkî'nin hadislerin yazılmaması ile korunmaması arasında kurduğu ilişki, Ebû Reyze tarafından da sürdürülmüştür. Ebû Reyze'ye göre Hz. Peygamber de özellikle hadislerinin yazılmamasından dolayı hakkında hadis uydurulmasından endişe etmiş, hadis uyduranların dünyada ölüm ahirette ise azapla cezalandırılacağını söylemiştir.⁹⁴⁹

Ahmed Emîn'e göre Hz. Peygamber hayattayken hadislerin yazılmaması, sadece hafızaya itimat edilmesi, Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere hadis uydurma faaliyetinin başlamasına neden olmuştur. Emîn, Hz. Peygamber döneminde hadis uydurmanın başladığına delil olarak "Men kezebe" hadisinin, Hz. Peygamber hakkında uydurulan bir olay üzerine söylendiğini aktarmaktadır.⁹⁵⁰

Siyasi ve diğer sebeplerle hadislerin uydurulduğu dönemlerde kaleme alınan eserleri bile sorunlu bulan Heykel "Kaos ve kargaşanın şiddetlendiği dönemlerde yazılan eserlerin hali nicedir?" diye sormaktadır.⁹⁵¹ Bennâ'ya göre de hicrî 2. asrın ortalarına kadar tedvînin gecikmesi, uydurma hadislerin sayısının artmasına yol açmıştır.⁹⁵²

Tevfik Sıdkî ve akabinde gelen hadis karşıtlarının, hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmamasından hadislerin güvenilir yolla bize gelmediği sonucunu çıkarmasına ilk yanıt *el-Menâr*'da Tâhâ el-Bişrî'den gelmiştir. Kur'an-ı Kerîm'in Hz. Peygamber döneminde yazıldığını fakat esas aktarımının satır yoluyla değil sudûr yoluyla gerçekleştiğini, güvenilirliği sadece satırlara endekslediğimiz zaman Hz. Peygamber döneminde yazılan Kur'an nüshalarının bugün elimizde olmayışının

⁹⁴⁸ Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün", c. 9/515; Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 55; Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 100.

⁹⁴⁹ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 33, 118.

⁹⁵⁰ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 210-211.

⁹⁵¹ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 66; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 50.

⁹⁵² Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, 233.

Kur'an'ın güvenilirliğini etkileyeceğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'an'ın tamamı bize tevâtüren gelmişken sünnet de genel olarak bu yolla gelmiştir.⁹⁵³

Yine aynı iddiaya karşı Refik el-Azm, *el-Menâr*'da yayımlanan makalesinde, hadislerin sahabe döneminden başlamak üzere büyük ölçüde kayda geçirilmesi ve Arapların bilgi aktarımında hafıza gücüne dayanmasına işaret ederek hadislerle ilgili tahrif iddiasının gerçeği yansıtmadığını söylemiştir. Arapların hafızaya olan itimadları o dereceye varmıştı ki hadis dahil her türlü bilgi sahîfelere yazılmış olsa dahi tahrife karşı güvence unsuru olarak rivayet yoluyla desteklenmeye devam edilmiştir.⁹⁵⁴

Abdülhâlik de bir bilginin delil olabilmesi için bizatihi yazının yeterli olmadığını düşünmektedir. Bilginin aktarımında esas odak noktasının aktaran kişinin adil, güvenilir birisi olduğunu belirterek, bu kişinin ilgili lafızları bire bir ezberleyerek, yazarak ya da lafzın delâletinde karışıklığa mahal bırakmadan mana yoluyla aktarmak suretiyle yine kendisi gibi adil güvenilir bir kişiye aktarmasının yeterli olduğunu belirtmiştir. Abdülhâlik, bir kişi adil olmadıktan sonra yazıyı kullanmasının bir öneminin olmadığını ifade etmiştir. Örnek olarak da Tevrat ve İncil'in yazılmasına rağmen tahrife uğramasına işaret etmiştir. Sünnetin hüccet olmasına karşın Hz. Peygamber'in hadislerini kayıt altına almaması, İslam'ın esaslarından birisi olan namaz ibadetinin nasıl kılınacağını yazdırmaması ve çevre beldelere gönderdiği elçilerin her birine yazılı Kur'an ve hadis nüshasını vermemesini örnek göstermiştir. Abdülhâlik, hadislerin muhafazası için yazının şart olmadığını söylerken, usulcülerin yazılı kaynaktan elde edilen hadisle işitme yoluyla elde edilen hadisin teâruzu durumunda tahrif ve hataya uğrama ihtimali daha az olduğu için işitme yoluyla elde edilen haberi tercih ettiklerini ifade etmiştir.⁹⁵⁵

Abdülhâlik ayrıca Araplarda hafızanın gelişmesini, Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) dönemi öncesinde yazıda hareke ve noktalamanın kullanılmamasından kaynaklanan hataların bulunmasıyla açıklamıştır. Yazıya itimad edenin etmeyene göre hafızasının zayıf olacağını düşünen Abdülhâlik, bunun bir benzerinin günlük hayatımızda da görülebileceğini, yazıya itimad eden esnafa göre itimad etmeyenin hafızasının, gözleri görene göre görmeyenin hafızasının daha zayıf olacağını ifade

⁹⁵³ Bîşrî, "Usûlü'l-İslâm", c. 9/704; Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 407-408.

⁹⁵⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/744-745.

⁹⁵⁵ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 399-402.

etmiştir. Ona göre hafıza ve yazı, bilginin aktarımında birbirinin yerini almış, birisi geliştiğinde diğeri zayıflamıştır. Nitekim hadisçiler, ezberi zayıflatacağı için yazıya itimadı doğru bulmamışlardır. Bununla birlikte yazı, kendisinden daha güçlü bir yol olan hafızayla desteklendiği zaman sübûttaki kuvvetin arttığı düşünülmüştür.⁹⁵⁶

Ahmedî Ebû'n-Nûr'a göre hadisler, Hz. Peygamber döneminde yazıya geçirilmediği için sünnetin bugün elemenden geçirilmesi gerektiği düşüncesi oryantalistlerin ortaya attığı bir şüphe dir. Ona göre hadisler Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ebî Evfâ'nın (ö. 86/705) da aralarında bulunduğu bir grup sahabe tarafından Hz. Peygamber döneminde yazılmış olup, Ömer b. Abdülazîz döneminde ise resmi yazım faaliyetleri başlamıştır.⁹⁵⁷

Mısır'daki hadis karşıtlarının hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmamasını, sünnetinin hüccet olmadığına yormalarına karşı Mısırlı hadisçiler, "Yazma, hücciyet için gerekli unsurlardan birisi değildir. Yazmanın yerini bundan daha da kuvvetli olan hıfz almıştır. Sahabe, Hz. Peygamber'den sünneti doğrudan aldıktan sonra hafızasına kazımıştır." yanıtını vermişlerdir.⁹⁵⁸ Tâhâ'ya göre gerek yazı gerekse hafıza yoluyla bilginin aktarımında önemli olan husus, aktaran kişinin adil olmasıdır. Yazmak suretiyle hakikatin tahrif edilmesi de mümkündür. Bunun en önemli delili de Allah'ın daha önce kitap indirdiği kavimlerin, kitaplarını tahrif etmeleridir. Geçmiş kavimlerin yazıyı kullanmalarına rağmen mukaddes kitaplarını tahrif etmelerine dikkat çeken Tâhâ, "Elleriyle kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için, 'Bu Allah'ın katındandır.' diyenlere yazıklar olsun!"⁹⁵⁹ ayetini delil göstermektedir.⁹⁶⁰

Hz. Peygamber'in hadislerin kitâbetine yazılı Kur'an nüshalarıyla karışmaması koşuluyla müsaade ettiğini savunan Abdülkerîm'e göre amaç sünnetin korunması ise bu, birbirini tamamlayan ezber ve yazma yoluyla gerçekleşmiştir. Nitekim ona göre, birisinin yok olması halinde diğeri onun yerini alacaktır.⁹⁶¹

⁹⁵⁶ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, 403-405, 422.

⁹⁵⁷ Ebû'n-Nûr, "Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr udvu Mecmaü'l-buhûsi'l-İslâmiyye" (06 Aralık 2013).

⁹⁵⁸ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1/17-18.

⁹⁵⁹ el-Bakara 2/79.

⁹⁶⁰ Tâhâ, *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*, 104-105.

⁹⁶¹ Abdülkerîm, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 13, 62.

İslam'ın ilk asırlarında bilginin gelecek nesillere aktarımında yazı kullanılmakla birlikte hafıza yoluyla aktarımı esas olarak kabul görmüştür. Kur'an, Hz. Peygamber hayatı boyunca yazıya geçirilmiş, sahabe döneminde cem' edilmiş ve çoğaltılarak başka belgelere gönderilmiş olsa da hafıza her zaman için yazıya tercih edilmiştir. Hadislerin yazıya geçirilmesi Kur'an'a göre daha geç bir dönemde gerçekleşmiş olmakla birlikte muhafaza yine sözlü aktarım ile yani hafıza ile olmuştur. Bilginin muhafazası ve gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarımında hafıza ve yazılı kaynaklara teknolojinin de eklendiği son asırda dahi hafıza, yazılı ve teknolojik kaynaklara tercih edilmektedir. Bilginin hafıza yoluyla aktarımındaki kusurlar olmakla birlikte yazıda tahrif, teknolojik kaynaklarda ise siber saldırı ya da virüs bir anda her türlü kaynağı yok edebilmektedir.

19. yüzyılda Batı'dan doğrudan etkilenmenin ve yukarıda zikrettiğimiz hakikatin dikkate alınmamasının sonucunda Hint alt kıtasında olduğu gibi Mısır'da da yazılı kaynağın sözlü olan kaynağa tercihi revaç bulmaya başlamıştır. Bu yüzyılda hadislerle ilgili ilk tenkitleri yapan oryantalistler, hadislerin geç dönemde yazılmasını, hadislerle ilgili tahrife yol açan nedenlerden birisi olarak görmüşlerdir.⁹⁶² Ancak sünnet ve hadislerle ilgili değerlendirmelerde rivayetlerin güvenilir bir şekilde aktarım yolunun sadece yazıya indirgenmesi, yanıltıcı bir başlangıç noktası olmuştur.

El-Menâr dergisinin başlattığı hadis yazımına ilişkin tartışmalarda hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetler temel dayanak noktası edinilirken tartışma, sünnetin hüccet olamayacağı, sünnet delil olsa da hadislerin güvenilir bir yolla gelmediği için bir değer ifade etmediği gibi bir yorumla sonuçlanmıştır.⁹⁶³ Reşîd Rızâ, hadislerin yazılmamasını, Hz. Peygamber'in nehyine bağlarken onun bu konudaki kanaatlerinin Ebû Reyze, Seyyid Salih Ebû Bekir ve diğer yazarlar tarafından benimsendiği görülmüştür.⁹⁶⁴

Bazı Mısırlı aydın ve yazarlara göre hadislerin geç dönemde yazılmasının hadislerin güvenilir bir şekilde gelecek nesillere aktarılmasında ve hadis uydurmacılığının önünün açılması gibi sonuçları olmuştur. Bu iki sonuç, hadislerin

⁹⁶² Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 139-140.

⁹⁶³ Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 61-69; Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 223-282; Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 101-111.

⁹⁶⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 17-18.

hüccet olarak kabul edilemeyeceğine işaret etmektedir. Hadislerin ilk dönem yazılmadığı düşüncesini savunanların sunduğu deliller arasında Hz. Peygamber'in hadislerin yazımını yasakladığına dair rivayetler olması dikkat çekicidir. Zira bu rivayetler, sürekli olarak itibarsızlaştırmaya çalıştıkları ve güvenilirliğini sorguladıkları hadis tenkit sisteminin süzgecinden geçerek kitaplarda yer bulan rivayetlerdir.

Gerek bazı sahifelerin varlığı gerekse Ebû Şah için hadislerinin yazılmasına izin vermesi, hadis yazımının önünde bir engelin olmadığını göstermektedir. Hz. Peygamber, hadis yazımını mutlak manada menetmiş ise başta Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir olmak üzere hiçbir sahabenin bu tarz bir teşebbüste bulunmamış olması beklenirdi. Oysa Hz. Ebû Bekir yazdığı hadis nüshasını yakmış, Hz. Ömer de hadislerin yazılması konusunu sahabeyle istişare etmiştir. Hadislerin yazımı yasak olsaydı ne Hz. Ebû Bekir hadisleri yazabilir ne de Hz. Ömer bu konuda sahabenin görüşünü alma teşebbüsünde bulunurdu. Hadislerin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını savunanların Hz. Ebû Bekir'in sahifeyi yakmasını delil gösterirken bu sahifeyi nasıl olur da yazdığını ve Hz. Ömer'in de istihare sonrasında hadis yazımından vazgeçmesini örnek olarak gösterirken nasıl olur da onun yazmayı aklından geçirip sahabeyle istişare etmesini sorgulamamaları iddia ettikleri eleştirel akıl ve tenkit zihniyetinin zayıflığını göstermektedir.

el-Menâr'ın hadislerin yazılmamasıyla sünnetin hücciyeti arasında doğrudan bir bağlantı kurması karşısında Ezher'deki hadisçiler, İslam'ın ilk döneminde Kur'an'da olduğu gibi hadislerin satırlardan ziyade sudûrlarda muhafaza edilerek nesilden nesile aktarıldığı gerçekliği üzerinde durarak kurulan bu bağlantıya itiraz etmişlerdir. Ezher'deki hadisçiler ayrıca hadislerin ilk dönem itibariyle yazılmadığı iddiasına da karşı çıkarak hadislerin erken dönemde yazıldığını savunmuşlardır. Bunda Juynboll'un da ifade ettiği gibi, iddiaların klasik hadis usulüne yönelik öldürücü bir darbe olması düşüncesi etkili olmuştur.⁹⁶⁵

Hadislerin kitabeti üzerine yapılan değerlendirmeler göstermektedir ki hadisçileri te'vîl ashabı olmakla itham eden aydın ve yazarlar da bu konuda te'vîle başvurmadan geri kalmamışlardır. Hadis yazımı konusunda Ebû Şah'a verilen hadis

⁹⁶⁵ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 68.

izninin mutlak değil de şahsa has bir hüküm olarak değerlendirilmesi bu te'villerden birisi olarak görülebilir.

3.2.4. Mevzû Rivayetler Meselesi

Râvisi yalancılıkla itham edilen ve söylemediği halde Hz. Peygamber'e nispet edilen sözler için kullanılan mevzû kavramı,⁹⁶⁶ hadislerin gelişi güzel bir şekilde toplanmadığını, muhaddislerin belirlediği kriterlere göre elemesinden sonra sahih derecesine ulaştığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* ve Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Esrârü'l-merfû'a fî'l-ahbâri'l-mevzû* adlı eserleri muhaddislerin bu yöndeki çabalarının somut bir göstergesidir.

Modern dönem Mısır'ında mevzû rivayetlerle ilgili bu arka plan, farklı şekilde yorumlanmak suretiyle hadis usulüyle ilgili olumsuz kanaatlere zemin oluşturacak şekilde değerlendirilmiştir. Hadis uydurmacılığının Hz. Peygamber döneminde başladığı ve mevzû rivayetlerin sanılandan da çok olduğu gibi iddialar gündeme gelmiştir. Oryantalistlerde olduğu gibi mevzû hadis realitesinde genelleştirmeye giderek okuyucuda hadislerle ilgili olumsuz algı oluşturanların başında Ahmed Emîn gelmektedir. Emîn, hadis uydurmacılığının engellenmesinde zayıf kaldığını düşünmektedir. Emîn'e göre hadislerin uydurulmasındaki en sorunlu grup, Kur'an ve nas bulunmayan konularda ictihada karşı çıkan, her meselede sadece Kur'an ve hadise başvuranlardır. Zira hadis bulunamadığı zaman bu grup için hadis uydurulmuştur. Emîn "Rey ve ictihadlar, hadis kalıbına sokulmuştur." demektedir. Emîn'e göre fıkıh kitaplarında geçen hadislerden bazıları Hint hikmeti, Zerdüş felsefesi, Yahudilik ve Hristiyanlık öğütlerine dayanmaktadır.⁹⁶⁷

Emîn'in bu konudaki tartışmalı görüşlerinden birisi de İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde geçen İmam Ebû Hanîfe'nin sadece on yedi hadis bildiğine dair naklî sorgulamadan kabul etmesidir.⁹⁶⁸ Emîn, İmam Ebû Hanîfe'nin on yedi hadis bilmesine rağmen fıkıh kitaplarının çok sayıda hadisle doldurulduğunu, bu hadislerin fıkıh metinlerine benzer şekilde oluşturulduğunu ifade ederek mevzû olduklarını ima

⁹⁶⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Matbaatü'sabah, 2000), 89-91; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 98-101.

⁹⁶⁷ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 214-215, 221, 243-245.

⁹⁶⁸ İbn Haldûn, bu veriyi İmam Ebû Hanîfe'nin hadis tespitindeki titizlik nedeniyle çok az hadis bildiğine dair görüşünü desteklemek için aktarmıştır. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. 2/800-802.

etmiştir. Emîn'e göre İmam Ebû Hanîfe, döneminde rey ile amel etmekle meşhur, çok az hadisin doğru olduğuna inanan birisidir. Buna rağmen fıkıhın her meselesine dair bir hadis getirmiştir. Alimler de bu kitaplarda yer alan hadislerin çoğunluğunun zayıf olduğunu açıklamıştır.⁹⁶⁹ Sibâî, İmam Ebû Hanîfe'nin on yedi hadis bildiğine dair tespitin, diğer ulemânın İmam Ebû Hanîfe'nin bilgisiyle ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında doğru olmadığını söylemiş ve detaylı bir fıkıhın sadece on yedi hadise dayandığı iddiasını da makul bulmadığını ifade etmiştir. Sibâî, İbn Haldûn'un bu bilgiyi zayıf ve temrîz sigasıyla aktarması ve daha önceden hiçbir alimin paylaşmamasına işaretlerle doğru olmadığını savunmuştur.⁹⁷⁰

İbn Haldûn'un İmam Ebû Hanîfe'nin on yedi hadis bildiğiyle ilgili nakil hakkında herhangi bir yorum yapmadan sessiz kalmasının rivayeti doğru kabul ettiği anlamına geldiğini belirten Ebû Şehbe ise İbn Haldûn'un koyduğu kaidelere rağmen yanlış bilgiler aktardığını söylemiştir. İmam Şâfiî'nin "İnsanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'ye muhtaçtır."⁹⁷¹ sözüne değinen Ebû Şehbe, sadece on yedi hadis bilen bir kişi hakkında İmam Şâfiî'nin bu şekilde konuşmasının makul olmadığını düşünmektedir. Ebû Şehbe ayrıca Hindistan'da İmam Ebû Hanîfe'nin on yedi *Müsned*'inin basılmasına işaretlerle buradaki on yediden kastın müsned olabileceğini ifade etmiştir.⁹⁷²

Ebû Hanîfe örneğine ilave olarak Emîn, ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki çatışmanın hadis uydurmaya kadar vardığını, ehl-i hadisin erîke hadisini, ehl-i re'y'in ise arz hadisini uydurduğunu iddia etmiştir. Emîn'in uydurma olarak gördüğü rivayetler arasında Hz. Ebû Bekir'in kapısı dışında mescide bakan kapıların kapatılması hadisi de bulunmaktadır. İddiasına göre ilk önce Hz. Ali yanlıları "Ali'nin dışındaki kapıların kapatılması" hadisini uydururken daha sonra da Hz. Ebû Bekir yanlıları Buhârî'nin tahrîc ettiği "Ebû Bekir'in dışındaki kapıların kapatılması" hadisini uydurmuştur.⁹⁷³ Emîn'in bu iddiasına yanıt veren Sibâî, Hz. Ali'nin dışındaki kapıların kapatılmasını emreden rivayetin sahih kaynaklarda geçmediğini belirtirken Tahâvî gibi bazı alimlerin iki hadisi cemettiği bilgisini paylaşmıştır.⁹⁷⁴

⁹⁶⁹ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 214, 243-244.

⁹⁷⁰ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, 286-287.

⁹⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, ts.), c. 15/474.

⁹⁷² Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 274.

⁹⁷³ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 213, 244.

⁹⁷⁴ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, 283-284.

Ahmed Emîn, hadislerin zamanla çoğalmasını da şüpheli bir durum olarak görmüştür. Hadislerin gelişimini bir piramide benzeten Emîn, uç kısmın Hz. Peygamber dönemine denk gelmesini şaşılacak bir durum olarak görürken mantıklı olanın tam tersi olması gerektiğini söylemiştir. O, hadislerin Hulefâ-yi Râşidîn dönemine kıyasla Emevî döneminde artmasında râvilerin hadis toplamak için rihlelere çıkmasını bir etken olarak görmekle birlikte esas etkenin hadis uydurmacılığı ve İsrâiliyat olduğunu düşünmektedir.⁹⁷⁵

Mısırlı hadisçilere göre de sahîh hadislerin yanlış anlaşılmasının ve mevzû rivayetlerin İslam toplumuna büyük zararları olmuştur. Fakat muhaddisler, hadis uydurmacılığına karşı durmak suretiyle bu zararı en aza indirmişlerdir. Mevzû rivayetlerin varlığı, tüm hadislerin ihmal edilmesini değil mevzû rivayetlerin ortaya çıkarılıp onlara karşı uyarılmasını gerekli kılmıştır.⁹⁷⁶ Tâhâ, hadislerle ilgili bu yöndeki eleştirilere binaen sahabe, tâbiîn ve muhaddislerin sergiledikleri üst düzey gayretlere işaret ettikten sonra hadislerdeki uydurmalarından dolayı hak ile batılın ayırt edilemeyecek derecede olduğu iddiasının kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Tâhâ “Akıl, iyi ile kötünün karışması halinde kötüyü araştırıp reddetmemize, iyiyi de araştırıp kabul etmemize hükmeder. Akıl, kötü var diye iyilerin de terk edilmesini hikmetsizlik olarak görmektedir.”⁹⁷⁷ demektedir.

Modern dönemde Mısır’da hadislerin cumhurun görüşünün aksine Hz. Peygamber döneminde uydurulmaya başlandığı iddia edilmiştir. Muhammed Abduh, Beyrut’ta sürgün olduğu dönemde kaleme aldığı bir makalesinde, hadislerin sahabe hatta Hz. Peygamber döneminde uydurulmaya başlandığını belirtmiş, “Men kezebe” hadisinin “Hakkımda hadis uyduranların sayısı çoğaldı. Kim benim aleyhimde hadis uydurursa” şeklindeki rivayetini de iddiasına delil olarak zikretmiştir.⁹⁷⁸ Mısırlı hadisçiler ise bu hadisi, muteber sünnet kitaplarında yer almaması ve râvilerinin zayıflığını ileri sürerek sahih kategorisinde değerlendirmemişlerdir.⁹⁷⁹

⁹⁷⁵ Emîn, *Duha’l-İslâm*, 481; Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 166.

⁹⁷⁶ Mehdi, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî müvâcehati’t-tehaddiyât ve’sübahâti’l-muâsıra*, 67-68.

⁹⁷⁷ Tâhâ, *Reddü şübehi’l-münkirîn li hücciiyyeti’s-sünne*, 169-172.

⁹⁷⁸ Muhammed Abduh, “Kütübü’l-meğâzi ve châdisu’l-kassâsîn”, *Mecelletü’l-Menâr* 3/31 (1901), 756;

Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 36-37.

⁹⁷⁹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 1(2)/72-73.

Aynı düşünceye sahip olan Ahmed Emîn'e göre hadislerin Hz. Peygamber'in bi'setinden vefatına kadar yazılmaması, sadece hafızaya itimat edilmesi, Hz. Peygamber dönemi itibariyle hadis uydurma faaliyetinin başlamasına neden olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise hadis uydurma daha kolay hale gelmiştir. Emîn, Hz. Peygamber döneminde hadis uydurmanın başladığına delil olarak "Men kezebe" hadisinin, Hz. Peygamber hakkında uydurulan bir olay üzerine söylendiğini aktarmıştır.⁹⁸⁰ Ahmed Subhî Mansûr'a göre de hadisler Hz. Peygamber döneminde uydurulmaya başlamıştır. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in böyle bir uyarıda bulunması makul değildir.⁹⁸¹

Mısırlı hadisçiler ise bu iddiaları ispatlayacak bir delilin olmamasından hareketle Hz. Peygamber'in uyarısını gelecekte vuku bulması ihtimali üzerine sarf ettiğini düşünmektedir.⁹⁸² Sibâî hadis uydurma faaliyetinin h. 40'ta başladığını belirtirken⁹⁸³ Muhammed Acâc el-Hatip, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hadislerde yalanın söz konusu olmadığını, mezheplerin ortaya çıkmasından sonra hadis uydurma faaliyetinin başladığını söylemektedir.⁹⁸⁴ "Men kezebe" hadisinin vüruduna dair rivayetleri sahîh bulmayan Sibâî'ye göre Emîn'in bu iddiası ciddi bir araştırmaya değil, Şîî, Hâricî ve Mu'tezile'nin sahabeye yalan isnat etmesine dayanmaktadır. Ona göre Emîn, bu iddiasıyla cumhurun adil kabul ettiği sahabenin esasında hadis uydurma faaliyetleri içerisinde bulunduğu izlenimi vermek istemiştir.⁹⁸⁵ Öte yandan Şîrbînî ise hadis uydurmanın Hz. Peygamber döneminde de sonrasında da başlamış olabileceğini fakat önemli olan hususun uydurma faaliyetleri içerisinde yer alanların sahabe değil münafıkların olduğunu belirtmektedir.⁹⁸⁶

⁹⁸⁰ Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 210-211.

⁹⁸¹ Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ*, 104.

⁹⁸² Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 1(2)/77.

⁹⁸³ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, 92.

⁹⁸⁴ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 187.

⁹⁸⁵ "Men kezebe" hadisinin söylenme sebebiyle ilgili iki rivayet bulunmaktadır. Tahâvî, bu hadisin kız isteme meselesi üzerine söylendiği rivayetini aktarırken Taberânî ise dilediği eve girmek için Hz. Peygamber'den müsaade aldığını söyleyen kişi hakkında vârid olduğuna dair rivayete yer vermiştir. Sibâî, Hz. Peygamber'in hayatında ölülere yakma gibi bir emrinin olmaması, rivayetin muteber hadis kaynaklarında bir kez bile geçmemesi ve senedinde de hadisleri kabul edilmeyecek nitelikte zayıf râvilerin bulunması nedeniyle uydurma olduğunu söylemiştir. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, 266-270. Hadisler için ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, c. 1/55; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. İvâdullah - Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Darul Haremeyn, 1995), c. 2/318.

⁹⁸⁶ İmâd es-Seyyid eş-Şîrbînî, *Adâletü's-sahâbe fî dav'i'l Kur'ânî'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyye ve def'i's-şühûhât* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2013), 44.

Modern dönemde hadis ile ilgili farklı yaklaşımlardan birisi de kasıtsız yapılan hataların da mevzû hadis kategorisinde değerlendirilmesidir. Muhaddislere göre bir rivayetin mevzû olarak görülebilmesi için Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisin kasıtlı olarak uydurulması gerekmektedir. Buna göre hata üzerine Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözün Hz. Peygamber'e nispet edilmesi mevzû kategorisinde görülmemektedir.

Ebû Reyeye'ye göre ise "Men kezebe" hadisinin sonundaki "amden" ifadesi, uydurmadır. Her akıl sahibinin bunu Hz. Peygamber'in söylemeyeceğini bildiğini ifade eden Ebû Reyeye, bu lafzın "Biz, aleyhinde değil de lehinde uyduruyoruz." diyen salihler gibi hadis uyduranları kurtarmak için eklenmiş olabileceğini düşünmektedir. Ebû Reyeye, bu düşüncesini İmam Şâfiî'nin aktardığı rivayetlerin hiçbirisinde "amden" lafzının geçmemesiyle temellendirmektedir. Ebû Reyeye ayrıca Hâkim'in değerlendirmesine atıfta bulunarak hadis uydurmanın sadece kasıtlı değil hata ile de olsa Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözü ona nispet etmenin hadis uydurma anlamına gelebileceğini ve böyle bir durumda da hadisteki tehditle karşı karşıya kalılabileceğini söylemiştir. Ebû Reyeye, bu yaklaşımıyla hadislerde lahn, tahrif ve tashîf olarak adlandırılan râvi kusurlarını da uydurma kategorisinde değerlendirmektedir.⁹⁸⁷

Salih Ebû Bekir de Abdullah b. Zübeyr'in, neden başkaları gibi hadis rivayet etmiyorsun sorusuna verdiği yanıtında "Ben Resûlullah'tan hiç ayrılmadım. Fakat kim benim aleyhimde yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın."⁹⁸⁸ kasıtlı kasıtsız ayırımına gidilmemesini, kasıtsız hataların da mevzû olarak görüleceğinin delili olarak kabul etmektedir.⁹⁸⁹

Mevzû hadislerle ilgili modern dönemdeki bir diğer temel yaklaşım ise mevzû hadislerin çok fazla olduğudur. Bu görüşte olan Ahmed Emîn, uydurma hadislerin çokluğunu, Ahmed b. Hanbel'in tefsir hadislerinin hepsini mevzû olarak görmesiyle temellendirmektedir. Emîn ayrıca, Buhârî'nin sadece eserine aldığı hadisleri sahih

⁹⁸⁷ Ebû Reyeye, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 33, 36. Hâkim'in değerlendirmesi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Medhal ilâ's-sahîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 91.

⁹⁸⁸ Buhârî, "İlim", 38 (No. 106).

⁹⁸⁹ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 20.

gördüğü, bildiği ama eserine almadığı altı yüz bin hadisin sahih olmadığını ima etmektedir.⁹⁹⁰

Ahmed Emîn'in bu tespitine Sibâî, Taberî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Teymiyye ve Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) de aralarında bulunduğu kadim ulemânın, tefsirde rivayetlerin kullanımının önemini işaret eden sözleriyle karşılık vermiştir. Sibâî, Ahmed b. Hanbel'in "Üç şeyin aslı yoktur. Tefsir, melâhim ve meğazî" sözünden, tefsir rivayetlerinin tamamının uydurma olduğu tespitinin çıkarılmasının doğru olmadığını savunmaktadır. Sibâî'ye göre bununla ilgili farklı ihtimaller söz konusudur. İlgili sözün başka bir rivayette "Üç kitabın aslı yoktur." şeklinde geldiğini, buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in kastının tefsirle ilgili rivayetlerden ziyade tefsir ilmi olabileceğini söylemektedir. Sibâî ayrıca "Ahmed b. Hanbel'in kendisi, *Müsned*'inde tefsirle ilgili hadisler tahrîc etmiştir. *Müsned*'inde kendi şeyhlerinden tefsire dair hadisler tahrîc etmesi, sonrasında da bunların aslının olmadığını söylemesi makul mudur?" diyerek mezkûr iddiadaki çelişkiye dikkat çekmektedir. Sibâî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in bu sözüyle kastının tefsirle ilgili sahih olan hadislerin sahih olmayanlara göre az ya da hasen seviyesinde olması da muhtemeldir.⁹⁹¹

Ahmed Emîn'in Buhârî'nin 600 bin hadis arasından sadece tekrarlarıyla birlikte yedi bin hadisi sahih olarak gördüğü yönündeki iddiasına yanıt olarak Sibâî, Buhârî'nin de kendi sözüne atıfla, sahih hadislerin sadece kendi eserindekilerden müteşekkil olmadığını, eserine almadıklarının dışında da sahih hadisler bulunduğunu belirtmektedir. Sibâî buna ilave olarak Emîn'e 600 bin sayısının muhaddislerin, sahabe ve tâbiîn sözlerini de hadis olarak sayması ya da bir hadisin farklı tariklerinin de ayrı bir hadis olarak görülmesinden kaynaklandığı görüşünü paylaşarak da yanıt vermiştir.⁹⁹²

Ahmed Emîn, salih kişilerin hadis uydurmalarından söz ettiği yerde Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) Bakıyye b. el-Velîd (ö. 197/812) hakkında söylediği "Doğru sözlü ama önüne gelen herkesten hadis alırdı." sözünü Abdullah b. Mübârek

⁹⁹⁰ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 211-212.

⁹⁹¹ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, 270-274; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 1(2)/169-176.

⁹⁹² Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, 274-277.

için söylenmiş olarak lanse etmek suretiyle Abdullah b. Mübârek'i önüne gelen her şeyi alan hadis uydurmacıları arasında göstermiştir.⁹⁹³ Sibâî'ye göre Emîn'in bu hataya düşmesinde, "Bakıyye" lafzını "sika" olarak anlaması ya da -daha büyük bir ihtimalle- *Sahih-i Müslim*'in aslına bakmak yerine oryantalist kaynaklardan istifa etmesi etkili olmuş olabilir.⁹⁹⁴

Bunlara ilave olarak Mehdî, Allah'ın Kur'an'ın aksine sünneti koruma altına almadığı için hadislerin, uyduranlar için elverişli bir alan haline geldiği, hadisler arasına ayırt edilemeyecek derecede mevzu rivayetlerin karıştığı dolayısıyla hadislerle güvenilemeyeceği iddiasının gerçekliği yansıtmadığını düşünmektedir. Zira Allah'ın Kur'an'ı koruma altına almasının sünneti de koruma altına almasını gerektirdiğini, açıklanan korunurken açıklayanın korunmamasının düşünölemeyeceğini ifade etmektedir.⁹⁹⁵

Göröldüğü üzere muhaddislerin tespit ettiğı mevzû rivayetlere dikkat çeken bazı Mısırlı aydın ve yazarların, hadis eserlerinde sanılandan çok fazla uydurma hadisin bulunduğunu belirterek hadis kaynaklarını itibarsızlaştırma gayreti içerisinde oldukları görölmektedir. Onlara göre hadis uydurmacılığı o kadar yaygınlaşmıştır ki yapılabilecek bir şey bulunmamaktadır.⁹⁹⁶ Esasında bu sorunun da diğör birçok meselede gerçekleştiğı gibi sorunun da olduğundan daha fazla abartıldığını düşünmekteyiz. Zira mevzû rivayetlerin Müslümanların hayatına olumsuz tesirlerinin olduğu muhaddisler tarafından da kabul edilmektedir. Mevzû rivayetlerin yol açacağı tahribatın farkında olan muhaddisler bunu minimize etmek için çaba sarf etmişler, mevzû rivayetleri tanıtan eserler telif etmişlerdir. Bununla birlikte mevzû rivayetlerle ilgili tehlike hala geçmiş değildir. Nitekim manası doğru ve İslâmî ilkelere uygun halk arasında meşhur olan mevzû rivayetler de bulunmaktadır. Hadisçiler, bu tür hadislerle karşı da uyarılarda bulunmaktadır.⁹⁹⁷

⁹⁹³ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 212. Rivayet için ayrıca bk. Müslim, "Mukaddime", 5 (1/19); Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1998), c. 1/137.

⁹⁹⁴ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'ü'l-İslâmî*, 282.

⁹⁹⁵ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi müvâcehati't-tehaddiyât ve'sübahâti'l-muâsıra*, 24.

⁹⁹⁶ Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 123-138.

⁹⁹⁷ Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe'i, tanıma yolları, tenkidi*, 195, 208.

3.2.5. Mana ile Rivayet Meselesi

Modern dönemde Mısır’da hadis tenkit sisteminin en önemli zaaf noktalarından birisi de Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin râvilerin tasarrufuna maruz kaldığı, dolayısıyla tahrife uğradığı yer almaktadır. İddiaya göre mana ile rivayetin kabulü, rivayetlerde lafız ve mana itibariyle farklılığa yol açmıştır.⁹⁹⁸

Mana ile rivayeti problem olarak kabul edenlere göre bu, uzun bir süre yazılmadığı için yok olan sünneti tedvîn etmek isteyenlerin ileri sürdüğü bir çözümdür. Mana ile rivayet yoluyla aktarılan hadisler, Hz. Peygamber’e ait olmayıp yanlışları muhtemel râvilerin sözleridir. Bu yönüyle şer’î hükümlerin kaynağı Hz. Peygamber’in sözlerinden ziyade râvilerin sözleri olarak görülmelidir.⁹⁹⁹

Hadislerin mana ile rivayet edilip edilmeyeceği meselesi, ilk defa Hz. Peygamber hayatta iken gündeme gelmiş, sahabe ve tâbiîn döneminde de sürmüştür. Muhaddisler arasında mana ile rivayeti savunanlar olduğu gibi lafzî rivayetin korunması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır. Örneğin Müslim’in hadisleri tahrîc ederken lafzı, Buhârî’nin ise manayı esas aldığı bilinmektedir.¹⁰⁰⁰ Mana ile rivayete cevaz verenlerin sunduğu deliller arasında Süleyman el-Leysî’nin Hz. Peygamber’e hadisleri bire bir rivayet etmekte çektiği zorluğu dile getirmesi üzerine Hz. Peygamber’in helali haram haramı da helal kılmadığı, manayı da değiştirmedığı sürece mana ile rivayet etmesinde bir mahzurun olmadığını beyan etmesi rivayeti¹⁰⁰¹ yer almaktadır. Mana ile rivayeti savunanlar, Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) mana ile rivayetteki kanaatini¹⁰⁰² ve Vâsile b. el-Eska’nın huzurlarına gelen Ebû’l-Ezher’e, hadislerin mana ile rivayetin yeterli olacağını söylemesini de¹⁰⁰³ delil göstermektedir.

Mısır’daki modern dönemde hadislerin mana ile rivayet edilmesinin sorun olarak görülmesi, Tevfik Sıdkî’nin bu konudaki görüşlerine dayanmaktadır. Sıdkî’ye göre hadisler geç dönemde yazılmasına bağlı olarak noksanlık ve ziyade

⁹⁹⁸ Sıdkî, “el-İslâm huve’l-Kur’ân vahdehu redd li’r-red”, 911.

⁹⁹⁹ Mat’anî, *eş-Şübühâtü’s-selâsûn*, 49.

¹⁰⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. 7/409.

¹⁰⁰¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed İbn Mende, *Ma’rifetü’s-sahabe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (el-Ayn: Camiatü’l-İmarati’l-Arabiyyeti’l-Müttehide, 2005), 724-725.

¹⁰⁰² Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, c. 1/535.

¹⁰⁰³ İbn Abdülberr, *Câmi’u beyâni’l-ilm ve fazlihî*, c. 1/347-348.

içerebilmektedir.¹⁰⁰⁴ Emîr Şekîb bugün bile herhangi birisinden işitilen sözü bir saat sonra harfî harfine aktarmanın mümkün olmadığına işaretle mana ile rivayet edilen hadislerde asıl anlamından uzaklaştıracak derecede lafızların değişebileceğini, ekleme ve çıkarmaların olabileceğini belirtmektedir. Emîr Şekîb'e göre ziyade ve eksiltme olmaksızın günümüze ulaşan hadislerin sayısı çok azdır.¹⁰⁰⁵

Ebû Reyze, hadislerin mana ile rivayet edilmesiyle râvilerin lafızlarda takdim, tehir, ekleme ve çıkarma yapmalarının caiz görüldüğünü, lafızlardaki bozukluklulara izin verildiğini düşünmektedir. Ona göre bu durum büyük zararlara yol açmıştır.¹⁰⁰⁶ Ebû Reyze, mana ile rivayete getirdiği tenkitlerde büyük ölçüde Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*¹⁰⁰⁷ ve İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) *el-İnsâf fi't-tenbih ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim* adlı eserini referans almaktadır.¹⁰⁰⁸ Ebû Reyze'nin mana ile rivayetin büyük zararlara yol açtığı iddiası da bu iki müellife dayanmaktadır.¹⁰⁰⁹ Batalyevsî, mana ile rivayetin Müslümanlar arasında ihtilaflara yol açtığını¹⁰¹⁰ ifade ederken Cezâirî, alimlerin mana ile rivayetin büyük zararlarının farkında olduklarını, zararların en büyüğünün hadis ve fıkıh ilminde görüldüğünü söylemektedir. Cezâirî, mana ile rivayetin fıkıhta yol açtığı zararı izah ederken de el-Harrânî İbn Hamdân'ın (695/1295) *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftâ* adlı eserine atıf yapmaktadır.¹⁰¹¹

Ebû Şehbe ise manen rivayetin İslam'a zarar verdiği iddiasını kabul etmemektedir. Zira ona göre hadislerin büyük bir kısmı, muhkem lafızlarla bize ulaşırken bazı hadisler aslî manada değişikliğe gitmeden manen rivayet edilmiştir. Bazı hadislerle manen rivayetin sonucu olarak birtakım lafızlar eklenmişse de muhaddisler bunu izah etmişlerdir. Buna ilave olarak muhaddisler, manen rivayeti lafızlara hakim, lafızların delâlet ettiği anlamları idrak edebilen ve bunların aralarındaki farkları iyi bilen kişiler için, sadece ihtiyaç duyulduğu zaman caiz

¹⁰⁰⁴ Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün", 9/515.

¹⁰⁰⁵ Emîr Şekîb Arslan, *Hâzirü'l-âlemi'l-İslâmî*, c. 1/48.

¹⁰⁰⁶ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 49, 70.

¹⁰⁰⁷ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, c. 2/671-750.

¹⁰⁰⁸ İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, *el-İnsâf fi't-tenbih ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1987), 164-170.

¹⁰⁰⁹ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 63; Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, c. 2/750-751.

¹⁰¹⁰ Batalyevsî, *el-İnsâf*, 164.

¹⁰¹¹ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, 755-756.

görmüşlerdir. Ebû Şehbe, Ebû Reyze'nin her iki müelliften de uzun alıntılar yapmasına rağmen, bu iki müellifi tenkit etmemektedir.¹⁰¹²

Ebû Şehbe, Ebû Reyze'nin iddia ettiği gibi hadislerin tamamının lafzî olarak aktarıldığı düşüncesini savunmadığını ama hadislerin tamamının mana ile rivayet edildiği iddiasının da bir yanılığ olduğunu düşünmektedir. Zira lafzî rivayetle bize ulaşan çok sayıda hadis bulunmaktadır. Lafzî rivayetlerin çoğunluğu kısa ifadeler olup uzun hadislerdeki kelime değişikliklerinin birkaç kelimeden ibaret olduğunu, lafızları tamamen değişen hadislerin sayısının ise az olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹³

Bunlara ilave olarak Ebû Reyze, Hz. Peygamber'in manada isabet edildiği sürece sorun olmayacağını belirttiği hadis ile kendisinden bir söz işitip de olduğu gibi aktarılan kişiye dua ettiği hadis arasında bir ihtilafın olduğunu iddia etmektedir. Ebû Reyze, bu ihtilafın sebebini tarafların kendi düşüncelerini hadisle desteklemelerine bağlı olarak hadis uydurmakla izah etmektedir.¹⁰¹⁴ Ebû Şehbe ise birinci hadisin ruhsat ikincisinin ise ideal olduğuna işaret etmek suretiyle Ebû Reyze'nin iddia ettiği gibi iki hadis arasında bir tenakuzun olmadığını belirtmektedir.¹⁰¹⁵

Ebû Reyze, mezkûr hadisleri mevzû değerlendirmesi nedeniyle Ebû Şehbe tarafından tenkit edilse de esasında hadise ilk mevzû diyen kendisi olmamıştır. Cûzekânî (ö. 543/1148) *el-Ebâtîl* adlı eserinde seneddeki meçhul şahıs sebebiyle bâtıl olduğunu, İbnü'l-Cevzî de *el-Mevzûât* adlı eserinde hadisin mevzû¹⁰¹⁶ olduğunu söylemiştir. Sehâvî ise bu iki alimin görüşünü aktardıktan sonra “fihi nazar” demekle yetinmiştir.¹⁰¹⁷ Ebû Şehbe, bu hadise hiçbir alimin mevzû demediğini belirttiikten sonra dipnotta sadece Cûzekânî ve İbnü'l-Cevzî'nin mevzû dediğini, bu ikisinin de mevzû hadis konusunda mütesâhil olduklarını söylemiştir. Ebû Şehbe, bu hadisi İbn Mende'nin de (ö. 395/1005) kaynak gösterdiğini söylerken, onun hadisteki sahabe râvisi Süleyman el-Leysî için “meçhul” demesini dikkate almadığı görülmüştür.¹⁰¹⁸

¹⁰¹² Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 55-56, 63-64.

¹⁰¹³ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 49-50; Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 46.

¹⁰¹⁴ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 50-51; Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 24. Hadisler için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 21/60 (No. 13350); Mende, *Ma'rîfetü's-sahabe*, 724-725 (No. 470); Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 199-200; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. 7/117 (No. 6491); Ebû Dâvûd, “İlim”, 10 (No. 3660).

¹⁰¹⁵ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 55.

¹⁰¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, c. 1/95.

¹⁰¹⁷ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3/145.

¹⁰¹⁸ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 57.

Ebû Reyze'nin mana ile hadis rivayeti hususunda getirdiği eleştiriler Cûda tarafından da sürdürülmüştür. Hadislerin büyük çoğunluğunun manen rivayet edildiğini belirten Cûda, İmam Şâfiî'nin manen rivayet için Kur'an'ın yedi harf üzerine indirilmesini delil getirmesini, Kur'an'ın lafzen nakledilmesine işaretle büyük bir demagoji olarak yorumlamaktadır. Cûda, Kur'an'ın cevaz verilen lehçelerle okunmasıyla manen kıraatin farklı şeyler olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹⁹ Mana ile rivayeti önemli bir problem olarak gören Nasr Ebû Zeyd, mana ile rivayet nedeniyle vahyin izahı olarak görülen hadislerin, izahın da izahı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁰²⁰

Gazzâlî ise manen rivayetin hadisin sıhhatine bir zarar vermediği kanaatindedir. Gazzâlî "Râvi, mana ile rivayet ettiği zaman anladığını rivayet eder. Anlayışlar farklılık gösterebilir. Sonrasında murad edilen mananın tespiti için diğer rivayetler de toplanır ve karşılaştırılır." demektedir.¹⁰²¹ Lafzın tahrifiyle mananın tahrifinin aynı şeyler olduğunu ifade eden Mat'anî, sahabe ve tâbiîn neslinin Hz. Peygamber'in sözlerini tahrif ettikleri ithamını doğru bulmamaktadır. Râvilerin zaruri durumlarda mana ile rivayete başvurdıklarını belirten Mat'anî, lafızda bir tereddüte düşüldüğü zaman "Ev kâle" ya da "Şekke min râvi" gibi ifadelerin kullanıldığını söylemektedir.¹⁰²²

Şirbînî ise hadislerin naklinde mana ile rivayetin asıl olduğu iddiasına itiraz etmektedir. Bu itirazını, ulemâdan bir kısmının mana ile rivayete karşı çıkarken bir kısmının mana ile rivayeti lafızların Arapçadaki delâleti ile makâsıdını ve mananın neyi helal kılıp kılmadığını bilenler için caiz görmeleriyle temellendirmektedir. Şirbînî, mana ile rivayetin meşru olması konusunda Hz. Peygamber'in mesajını taşıyan elçilerin gittikleri yerlerde lafza bağlı kalmamalarıyla delillendiren Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) düşüncesini¹⁰²³ takip etmektedir.¹⁰²⁴ Buna ilave olarak Tâhâ ise hadislerin çoğunluğunun lafzî olarak rivayet edildiğini fakat Hz. Peygamber'in bazı konuları farklı zamanlarda farklı lafızlarla izah etmesinin, râvilerin

¹⁰¹⁹ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 224.

¹⁰²⁰ Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hutâbi'd-dînî*, 126.

¹⁰²¹ Gazzâlî, *Mustakbelü'l-İslâm*, 82.

¹⁰²² Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 51.

¹⁰²³ Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), c. 2/103.

¹⁰²⁴ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 1/375-377.

Hız. Peygamber'in sözlerini farklı lafızlarla aktardığı algısının oluşmasına neden olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁰²⁵

Sonuç olarak mana ile rivayetin modern dönemde Mısır'da bazı aydın ve yazarların hadis rivayet sistemine duydukları şüpheci yaklaşımı besleyen bir unsur olarak görüldüğü söylenebilir.¹⁰²⁶ Bu yaklaşımın sonucu olarak mana ile rivayet, bir tür tahrif ya da uydurulan sözlerin Hız. Peygamber'e nispet etmenin bir kılıfı olarak görülmektedir. Hadislerin yazılmamasında olduğu gibi mana ile rivayet edilmesinin de hadislerin uydurulmasında etkisinin olması kaçınılmazdır. Fakat bu tesirin iddia edildiği gibi tahrifat boyutunda olduğu söylenemez. Herhangi bir sınırı olmadan ölçsüz bir şekilde mana ile rivayete hiçbir muhaddisin izin vermemesi, lafzî rivayeti azimet, mana ile rivayeti ruhsat olarak görmeleri bu kanaatimizi pekiştirmektedir. Klasik hadis usulünde mana ile rivayetin caiz olup olmamasının tartışılması ve mana ile rivayetin belirli esaslara bağlanması dahi muhaddislerin Hız. Peygamber'in sözlerinin güvenilir bir şekilde gelecek nesillere ulaştırma hassasiyeti içerisinde olduklarını göstermektedir. Hadisleri mana ile rivayet edecek olan râviden iyi derecede Arapça bilmesi ve rivayetten çıkacak hükmün farkında olmasının istenmesi, hadis rivayetinde teyakkuz halinin varlığının göstergesidir. Hız. Peygamber'in sözlerinin bire bir ezberlenmesinin ve bu şekilde gelecek nesillere naklinin kolay olmamasından hareketle mana ile rivayete karşı çıkılmasının insanları zora sokacağı düşüncesi de mana ile rivayete onay verilmesinin gerekçelerinden birisi olarak görülmektedir. Fakat bu düşüncenin hadislerin kitabeti konusunda altı çizilen Arapların hafızasının güçlü olduğu bilgisiyle çeliştiğini ifade edebiliriz. Hafızalarının güçlü olması durumunda mana ile rivayetin lafzî rivayete göre çok daha az olması beklenirdi.

3.2.6. Hadis Rivayetinde İsrâiliyat

Yahudilikten İslâm'a geçmiş olan bilgiler anlamına gelen, zamanla Hristiyanlık ve diğer din ve inançlardan İslâm'a geçen bilgileri de içine alacak şekilde anlam genişlemesine uğrayan İsrâiliyat¹⁰²⁷ modern dönemde Mısır'da klasik hadis usulünün önemli zaaf noktalarından birisi olarak kabul edilmektedir. İsrâiliyat, modern dönemde İslâm'a sızan tüm yabancı öğretileri ifade etmek için kullanılmakla birlikte Ebû Reyve

¹⁰²⁵ Tâhâ, *Reddû şübehi 'l-münkirîn li hücciyeti 's-sünne*, 165-168.

¹⁰²⁶ Konuyla ilgili ayrıca bk. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 139-145.

¹⁰²⁷ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi 't-tefsîr ve 'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 13-14.

ve bazı yazarlar, Yahudilikten geçen bilgiler için İsrâiliyat, Hristiyanlıktan geçen bilgiler için Mesihîyyât kavramını kullanmaktadır. İslam'ın berraklığının bozulmasında İsrâiliyat kadar Mesihîyyât'ın da etkili olduğunu düşünen Ebû Reyze, Mesihîyyât konusunda başı çeken ismin rahiplikten İslam'a geçen Temîm ed-Dâri (ö. 40/661) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) olduğunu belirtmektedir.¹⁰²⁸

İsrâiliyat, sadece modern dönemde değil klasik dönemde de İslam ve İslam düşüncesinin karşı karşıya kaldığı en önemli problemler arasında görülmüştür.¹⁰²⁹ Bundan dolayı muhaddisler, İsrâiliyat kaynaklı rivayetlerin peygamber kıssaları, geçmiş kavimler ve yaratılışın başlangıcı gibi konulardan olmasına, helal-haram ve akîde gibi İslam'ın temel konularından olmamasına dikkat etmişlerdir.¹⁰³⁰ Muhaddislerin nazarında İsrâilî rivayetlerle ilgili genel çerçeveyi “Benî İsrâil'den rivayet edin, bunda bir sakınca yok.” ve “Ehl-i kitabı doğrulamayın ve yalanlamayın. ‘Allah’a ve bize indirilene iman ettik’ deyin.” hadisleri belirlemektedir. İbn Hacer’e göre İsrâiliyat arasında İslam'ın onayladığı ve onaylamadığı rivayetler bulunmaktadır. Burada net olup yalanlamak ya da doğrulamak doğru değildir. Zira hakikat olan bir şeyin yalanlanması, yalan olan bir şeyin de doğrulanması mümkündür.¹⁰³¹

Ebû Reyze, Hz. Peygamber'in “Ehl-i kitaba bir şey sormayın.” ve İbn Abbas'ın “Ey Müslüman topluluğu, Ehl-i kitaba nasıl sorarsınız?” sözleriyle İsrâiliyat'tan sakınılması gerektiğini düşünmektedir. Ebû Reyze “İşte Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap'tan rivayeti nehyeden hadislerinden bazılarıdır. Bunlar akla ve dine uygun sahih rivayetlerdir ki muhakkikler nezdinde de böyle bilinir.” değerlendirmesinde bulunmaktadır. Ebû Reyze, İsrâiliyat'ın rivayetine onay veren rivayetlerin ise uydurma olduğunu düşünmektedir.¹⁰³²

Muhammed Hüseyin Zehebî'ye göre ise İsrâiliyat'a konu olan rivayetler arasında bir tenâkuz bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in İsrâilî rivayetlere karşı yaklaşımı, yalan olmadığından emin olmak şartıyla ibret ve öğüt alınması için rivayet

¹⁰²⁸ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 154-155, 162.

¹⁰²⁹ Cündî, *eş-Şübühât ve'l-ehlâ'üş'-şai'a fî fikri'l-İslâm*, 322.

¹⁰³⁰ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 71.

¹⁰³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 8/170; Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 73. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 50 (No. 3461); “Tefsîr”, 11 (No. 4485); “Ahbârü'l-âhâd”, 25 (No. 7362); “Tevhîd”, 51 (No. 7542).

¹⁰³² Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 136-137. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Şehâdât”, 29 (No. 2685); “el-İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne”, 25 (No. 7362-7363); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 22/468 (No. 14631).

edilmesi yönündedir. Muhammed Hüseyin Zehebî, Hz. Ömer'in Ehl-i kitap'tan bir kitap getirip Hz. Peygamber'in huzurunda okuması üzerine Hz. Peygamber'in sert yanıt verip "Onlara bir şey sormayın." demesini, İslam'ın başlangıç döneminde hükümlerin henüz tamamlanmadığı döneme has olması şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰³³

Modern dönemde Mısır'da hadis kitaplarında ciddi düzeyde İsrâiliyat kaynaklı rivayetlerin olduğunu iddia edenlerin dayanaklarından birisi de İbn Teymiyye'nin İsrâiliyat'la ilgili değerlendirmeleridir. İbn Teymiyye, "Bazı insanlar Beytülmakdis ve Şam hakkında, Ehl-i kitap'tan ve onlardan rivayette bulunanlardan birtakım haberlerle eserler yazdılar. Müslümanların dinlerini bunun üzerine bina etmeleri doğru değildir. İsrâilî rivayetler için en iyi örnek Kâ'b el-Ahbâr'dır. Şamlılar ondan çok İsrâilî bilgi aldılar."¹⁰³⁴ demektedir. İbn Teymiyye'nin bu sözünü kaynak gösterenler onun İsrâiliyat'a tamamen karşı olduğu izlenimi vermektedirler. Oysa İbn Teymiyye, Ebû Şehbe'nin de atıfta bulunduğu gibi, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*'de İsrâilî kaynaklı rivayetleri İslam'a uygun olanlar, muhalif olanlar ve ne olduğuna karar verilemeyenler şeklinde üçlü tasnife tâbi tutmuş, üçüncü sıradakini reddetmemek ya da kabul etmemek şartıyla rivayetin caiz olduğunu söylemiştir.¹⁰³⁵

Mısır'da modern dönemde İsrâiliyat'a karşı menfî bakış açısının nüveleri Efgânî'ye dayanmaktadır. Efgânî, Müslümanların geri kalmalarının sebepleri arasında gördüğü İsrâilî rivayetleri bilerek ya da bilmeyerek minber ve kürsülerden Müslümanlara verilen vaazlarda yer bulduğunu ifade etmiştir.¹⁰³⁶ Abduh da hocasının İsrâilî rivayetlere karşı katı tutumunu devam ettirmiştir. O, Cemâleddin el-Kâsımî'nin İsrâiliyat'a dair bakışını sorması üzerine "Kur'an, bize mütevâtir olarak ulaştı. Gayr-i müslimlerin kitapları ise bize ve onlara eksik olarak ulaştı. Kâmil olan eksik olanla tamamlanmaz." demiştir.¹⁰³⁷ Abduh, müfessirlerin Bakara süresi 58. ayetteki "Hıttatün" lafzını açıklarken İsrâiliyat'a başvurarak aldandıklarını belirttikten sonra "Allah'ın kitabının tefsirini İsrâiliyat'la doldurmayı caiz görmüyoruz." demiştir. Yine Bakara sûresinin 243. ayetinde diyarlarından çıkarılmak istenen topluluğun yaşadığı

¹⁰³³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1/125-126. Hadis için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 23/349 (No: 15156).

¹⁰³⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *İktidâ'ü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*, thk. Nasır B. Abdülkerim el-Akl (Riyad: Dar Eşbeliya, 1998), c. 2/349.

¹⁰³⁵ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Dimaşk, 1972), 100-101; Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 7273.

¹⁰³⁶ Afgani - Abduh, *el-Urvetü'l-vüskâ*, 106-109.

¹⁰³⁷ İstanbulî, *Şeyhü's-Şâm Cemâlüddîn el-Kâsımî*, 51.

yerin neresi ve sayılarının ne kadar olduğu hususunda Kur'an'da bilgi olmadığı, eğer hayrımıza olsaydı bu bilgilerin de Kur'an'da olacağını belirttikten sonra "Kur'an'da ne varsa onu alıyor, zikredilen İsrâiliyat'tan Kur'an'a bir şey dahil etmiyoruz. Zira bu durum ibret almaya engel olmaktadır." demiştir.¹⁰³⁸

İsrâiliyat karşısında en sert ve kapsamlı tepki, Reşîd Rızâ'dan gelmiştir. Reşîd Rızâ, selefîn Yahudi ve İran hikayelerine ilgi göstermediklerini, dinlerini yabancı etkilerden koruduklarını belirtmektedir.¹⁰³⁹ Bu bağlamda Reşîd Rızâ, Kâ'b'ın güvenilir bir kişi olmadığına kesin olarak kani olmasının yanı sıra onun imanından da şüphe etmektedir.¹⁰⁴⁰ Reşîd Rızâ, Kâ'b'la ilgili düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

Kâ'b Müslüman olduğunu ilan eden Yahudi zındıklardan olup sözleri dinde delil değildir. Sahabeden bazıları aldandılar ve Kâ'b'dan rivayet ettiler. Bu rivayetler daha sonra ona isnad edilmeden sahabe arasında dolaşır oldu. Tâbiîn ve ondan sonra gelenler bu rivayetlerin Nebî'den (s.a) işitildiğini sandılar. Bazı müellifler, bu rivayetleri hükmen merfû olan mevküflara dahil ettiler.¹⁰⁴¹

Muhaddislerin Kâ'b el-Ahbâr hakkındaki ta'dîl görüşlerini önemsemeyen Reşîd Rızâ, Muaviye'nin Kâ'b'ı cerhetmek için "Kâ'b, Ehl-i kitap hakkında konuşanların en doğrularındandı. Fakat biz onun yalan söyleyip söylemediğini sınırdık." sözünü delil olarak göstermiştir. Ona göre Ehl-i kitap'tan rivayette bulunanların en doğru sözlüsünün adaleti zedelenmiş ise Ehl-i kitap'tan rivayette bulunan herkesin adaleti cerh edilmiş demektir.¹⁰⁴² Ebû Şehbe, Kâ'b el-Ahbâr'la ilgili bu tenkitlere İbnü'l-Cevzî'nin "Bunun anlamı, Kâ'b'ın Ehl-i kitap'tan aktardığı bazı haberlerin yalan olduğudur. Kendisinin kasten yalan söylediği değildir."¹⁰⁴³ sözünü aktararak karşılık vermektedir. Ebû Şehbe ayrıca, hadis uyduranlara savaş ilan eden İbnü'l-Cevzî'nin kanaatinin dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Zira İbnü'l-Cevzî, Kâ'b'ın hadis uydurduğunu bilse onu cerhetmekten çekinmez, Muâviye'nin sözünü iyiye yormazdı.¹⁰⁴⁴

¹⁰³⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrî'l-menâr*, c. 1/324-325; 2/457. Muhammed Hüseyin Zehebî, Abduh ve ekolünü Kur'an'ın güzelliğini ve azametini kuşatıp Kur'an'a zarar veren ve Kur'an'ı eleştirenleri cesaretlendiren İsrâiliyata karşı basiretli ve tenkitçi tutumunu takdir etmiştir. Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/401.

¹⁰³⁹ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 148.

¹⁰⁴⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 27/697.

¹⁰⁴¹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 28/752.

¹⁰⁴² Muhammed Reşîd Rızâ, "Vehb b. Münebbih ve Kâ'b el-Ahbâr", *Mecelletü'l-Menâr* 26 (ts.), c. 26/77; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 352-357. Rivayet için ayrıca bk. Buhârî, "el-İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne", 25 (No. 7361).

¹⁰⁴³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 13/335.

¹⁰⁴⁴ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 70.

İsrâîlî rivayetlerde eleştiri konusu olan bir diğer râvi, Vehb b. Münebbih'tir (ö. 114/732). Reşîd Rızâ, Amr b. Fallas'ın onu cerhetmesini, cumhurun ta'dîl etmesine tercih etmektedir.¹⁰⁴⁵ Reşîd Rızâ'nın Kâ'b ve Vehb b. Münebbih için getirdiği bir diğer delil ise Kâ'b'ın aktardığı rivayetlerin kendi dönemindeki Tevrat'ta bulunmayışıdır.¹⁰⁴⁶ Reşîd Rızâ'nın Vehb b. Münebbih hakkındaki düşüncesine rağmen Ebû Şehbe'nin Reşîd Rızâ hakkında bir tenkitte bulunmadan sadece Ebû Reyze'ye yönelmesi, Vehb b. Münebbih'e hadis uydurma ve hilelere başvurma suçlamasında bulunan ilk kişinin Ebû Reyze olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir.¹⁰⁴⁷

Reşîd Rızâ'da görülen İsrâîliyat karşıtı tutuma Şeltût'ta da görülmektedir. Şeltût, Kur'an tefsirinde mücmel ayetlerin beyanında ve tafsilinde râvilerin yararlandığı İsrâîliyat'ın tehlikeli bir durum olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁴⁸ Ahmed Mustafa el-Merâğî¹⁰⁴⁹ (1883-1952) de Kur'an'ın mübhem bıraktığı, detayına girmediği konularda mevzû ve uydurma rivayetlerin tefsirde kullanılmasını doğru bulmadığı gibi İsrâîliyat'ı da bu konuda makbul rivayetler olarak görmemektedir.¹⁰⁵⁰

İsrâîlî rivayetlerin hadis kitaplarına sızmasının sebeplerini sorgulayan Ahmed Emîn'e göre bunun en temel sebebi muhaddislerin hadisin sıhhatini belirlerken senedlere önem verip metinleri ihmal etmesidir.¹⁰⁵¹ İsrâîliyat üzerinden yoğun eleştiriler yürüten bir diğer isim ise Ebû Reyze'dir. Ebû Reyze'nin İsrâîliyat hakkında etkilendiği isimler arasında İbn Haldûn ve Reşîd Rızâ gelmektedir. Ebû Reyze, İslam'ın üstesinden gelemeyeceğini anlayan Yahudiler başta olmak üzere İslam düşmanlarının, İslam'a girme kisvesi adı altında kendi inançlarını Müslümanlar arasında yaydıklarını düşünmektedir. İsrâîliyat kaynaklı rivayetlerin hadis, tefsir ve tarih kitaplarını hurafe ve yalanlarla doldurduğunu savunan Ebû Reyze, eserlere şüpheyi yaklaşıması ve İslam düşmanları tarafından kullanılması gibi olumsuz

¹⁰⁴⁵ Reşîd Rızâ, "Vehb b. Münebbih ve Kâ'b el-Ahbâr", c. 26/77-78.

¹⁰⁴⁶ Reşîd Rızâ, "Vehb b. Münebbih ve Kâ'b el-Ahbâr", c. 26/77-78; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 369-372.

¹⁰⁴⁷ Ebû Şehbe, *Diğâ ani's-sünne*, 71.

¹⁰⁴⁸ Mahmud Şeltût, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm, el-eczâ'ü'l- 'aşeretü'l-ûlâ* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2004), 10.

¹⁰⁴⁹ Sohag'da dünyaya gelen Mısırlı müfessir Ahmed Mustafa el-Merâğî, Ezher ve ardından 1909'da Dârü'l-Ulûm'dan mezun oldu. Ders aldığı hocaların başında Abduh gelmektedir. Mısır'daki farklı fakültelerde tefsir ve İslâm hukuku alanında dersler verdi. Ezher'de şeyhlik görevinde bulunan Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin kardeşidir. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1/258; Ezherî, *Cemheretu e'lâmi Ezheri's-Şerif*, c. 5/176-177.

¹⁰⁵⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/437.

¹⁰⁵¹ Emîn, *Yevmü'l-İslâm*, 13.

etkisinden söz etmektedir. Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selâm'ın (ö. 43/663-64) hurafe, efsane ve kuruntuları İslam'a soktuğunu kaydeden Ebû Reyze, Kâ'b el-Ahbâr'ın İslam'a girme amacının dini bozma ve Resûlullah'a (s.a) iftira atmaktan başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Kâ'b'ın dehası karşısında Ebû Hüreyre'nin gafil birisi olmasının İsrâîlî rivayetlerinin hadisler arasına sokuşturulmasını kolaylaştırdığını ileri sürmektedir.¹⁰⁵²

Efgânî'yle birlikte başlayan İsrâîlî rivayetlere yönelik eleştiriler karşısında klasik hadis usulünü benimseyenlerin mezkûr eleştirileri haksız buldukları görülmektedir. Örneğin İsrâiliyat'la ilgili düşüncesinden ötürü Reşîd Rızâ'yı insanların aklını karıştırmakla suçlayan Abdurrahman el-Cemcumûnî, muteber hadis kaynaklarındaki râvilerle ilgili şüphelerini düşüncesizlik olarak nitelemektedir. Muhaddislerin Kâ'b el-Ahbâr'ı sika kabul etmesi sebebiyle cerhinin doğru olmadığını savunan Cemcumûnî, Reşîd Rızâ'nın değerlendirmelerinin cerh ve ta'dîl ilmine yönelik güvenin zedelenmesine yol açacağını düşünmektedir. “*Şayet sana indirdiklerimizden şüphelen varsa, senden önce kitabı okuyanlara sor.*”¹⁰⁵³ ayetine işaret ederek Reşîd Rızâ'nın Kâ'b ve Vehb'e yönelik görüşlerini eleştiren Cemcumûnî'ye göre Yahudi kitaplarını bilmesi, muhaddis ve Müslüman olması yönüyle Kâ'b, soru sorulup kendisinden bilgi alınabilecek birisidir.¹⁰⁵⁴ Konu üzerine değerlendirmelerde bulunan Muhammed Zâhid Kevserî (1879-1952) de “Cumhur, Kâ'b'ı tevsîk etmiştir. Bundan dolayı onun ismini zayıf ve metruklar hakkında yazılan kitaplarda bulamazsın.” sözleriyle Kâ'b'ın güvenilir bir râvi olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁵⁵

Reşîd Rızâ ve Ebû Reyze'nin Kâ'b'a yönelik eleştirileri karşısında Muhammed Hüseyin Zehebî, Kâ'b'ın sika oluşunu Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî'nin ondan gelen rivayetleri tahrîc etmesiyle temellendirmektedir. Zehebî ayrıca Reşîd Rızâ'nın her ne kadar İsrâiliyat'a karşı olsa da kendisinin de eleştirdiği müfessirler gibi ayetlerin tefsirinde İsrâiliyat'tan yararlandığını belirterek ondaki tutarsızlığa işaret

¹⁰⁵² Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 118, 125, 130, 137, 146-147, 183; İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. 2/787-788.

¹⁰⁵³ Yûnus 10/94.

¹⁰⁵⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 26/74; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 154, 159.

¹⁰⁵⁵ Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 46-50; Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 70.

etmektedir.¹⁰⁵⁶ Reşîd Rızâ, “*Peygamberleri onlara ‘O’nun hükümdarlığının alâmeti, içinde rabbinizden bir sekînet, Mûsâ ve Hârûn ailelerinin bıraktıklarından bir bakiye bulunan ve meleklerin taşıdığı sandığın size gelmesidir’ dedi.*”¹⁰⁵⁷ ayetindeki melekler tarafından taşınan tabutu (sandık) izah ederken Vehb b. Münebbih’e dayandırılan rivayete göre melekler tarafından taşınmasının anlamlarından birisinin, tabutun meleklerin kontrolündeki inekler tarafından taşınması olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵⁸ Reşîd Rızâ ayrıca “*Sonra “(kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurun.” dedik.*”¹⁰⁵⁹ ayetinin tefsirinde de İsrâiliyat’a yer verip, ineğin dili, kuyruğu ve uyluğuyla vurulduğuna dair rivayetlerin olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶⁰

Ebû Reyze’nin iddialarına yanıt veren Ebû Şehbe, Kâ’b ve Vehb’in rivayetlerinin tamamını uydurma olarak görmesini yanlış bulmaktadır. Ebû Şehbe, İsrâiliyat’ın Müslüman olan Ehl-i kitap üzerinden İslâmî literatüre girdiğinin ve bunun Müslüman kitlelerin düşüncelerinde olumsuz etkilerinin olduğunu bilindiğini, fakat ne Kâ’b ne de Vehb’in dini ifsad etmek gibi bir amaçlarının olduğunu vurgulamaktadır. Ebû Şehbe, peygamberlerin ismetiyle çelişen birtakım rivayetler bulunsa da bunların en basit düzeye sahip insanların bile uydurma olduğunu bilebileceğini belirtmektedir. İbn Haldûn’un İsrâiliyat’ın, Ehl-i kitap’tan İslamiyet’e geçenler üzerinden İslam’a girdiğini kabul etmekle birlikte onları fitne çıkarmak ve uydurmacılıkla suçlamadığını kaydetmektedir.¹⁰⁶¹

Ebû Şehbe’ye göre İsrâiliyat iddiasıyla hadisleri reddedenler makul bir delilden ziyade zann ve varsayımla hareket etmektedirler. Bu bakış açısıyla Kur’an’ın tasdiklediği konular dahi İsrâiliyat adı altında mevzû kabul edilebilmektedir. İsrâiliyat’tan yararlanan râvilerin olmadığı hadisler bile mevzû olarak görülebilmektedir.¹⁰⁶² Örneğin Ebû Reyze’ye göre “Sadece şu üç mescide yolculuk yapılır. Mescid-i Haram, Mescid-i Resûlullah ve Mescid-i Aksa” hadisi de İsrâiliyat kaynaklıdır. Özellikle Mescid-i Aksa hakkında rivayet edilen hadisler de uydurmadır. Başlangıçta sadece Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebvî’ye yapılması istenen

¹⁰⁵⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, c. 2/432; Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi’t-tefsîr ve’l-hadîs*, 76.

¹⁰⁵⁷ el-Bakara 2/248.

¹⁰⁵⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-menâr*, c. 2/485.

¹⁰⁵⁹ el-Bakara 2/73.

¹⁰⁶⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-menâr*, c. 1/351; Reşîd Rızâ’nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 205-215.

¹⁰⁶¹ Ebû Şehbe, *Difâ ani’s-sünne*, 71-72.

¹⁰⁶² Ebû Şehbe, *Difâ ani’s-sünne*, 73.

yolculuğa, Kubbetü's-sahra'nın yapılmasıyla birlikte Mescid-i Aksa da eklenmiştir.¹⁰⁶³ İlgili rivayetin başka tariklerinde bir kadının iyileşmesi halinde Beytülmakdis'de namaz kılma adağında bulunduğu, iyileşince de adağını yerine getirmek için yola çıkacağı sırada Meymûne (ö. 51/671) validemizin, kadına mani olarak "Mescidimde kılınan bir namaz, Mescid-i Haram dışında kılınan bin namazdan daha hayırlıdır." hadisini aktardığı kaydedilmektedir. Ebû Reyeye'ye göre eğer yukarıdaki hadislerde Mescid-i Aksa geçmiş olsaydı Meymûne validemiz, kadına itirazda bulunmazdı.¹⁰⁶⁴ Ebû Şehbe'ye göre ise Meymûne'nin verdiği fetvanın, hadisin sıhhatine doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır. Zira İbnü's-Salâh'ın da ifade ettiği gibi, fakihin hadise uygun ameli ya da fetvası hadisin sahihliğinin alameti olarak görülmediği gibi fakihin muhalefeti de hadisi ya da râvisini cerh eden bir unsur değildir. Fakihin burada bir te'vîli ya da elinde bu hadisten daha güçlü bir hadis olabilir.¹⁰⁶⁵ Ebû Şehbe ayrıca, benzeri duruma Hz. Peygamber'in de muhatap olduğunu, adakta bulunan kişinin ısrarı üzerine hadisin bazı tariklerinde Mescid-i Haram'ın "daha efdal" olduğunu söylemiş bazı tariklerinde ise "dilediğini yap" demiştir. Ebû Şehbe'nin hadisin sahih olduğunun delili sadedindeki sözlerinden birisi de rivayetin Buhârî ve Müslim'in eserlerinde geçmiş olmasıdır.¹⁰⁶⁶

İsrâiliyat iddiasıyla reddedilen bir diğer hadis ise Hz. Ömer'in yağmur duasında sarf ettiği "Sana Nebî'mizle tevessül ediyoruz." sözüdür. Ebû Reyeye'ye göre Kâ'b el-Ahbâr, tevessül konusundaki haberleriyle, Hz. Ömer'i saf tevhid inancından bir nevi şirk olan tevessül inancına sürüklemiştir. Ebû Reyeye, bu iddiasını Câhiz'in aktardığı bir rivayete dayandırmaktadır.¹⁰⁶⁷ Ebû Şehbe ise Ebû Reyeye'nin Hz. Ömer'in yağmur duası tevessülünü, Kâ'b'ın tavsiyeleri sonucunda yaptığı iddiasının doğru olmadığını belirtmektedir. Ebû Reyeye'nin Enes aleyhindeki sözlerini de kabul etmeyen Ebû Şehbe'ye göre bu hadisin ne Kâ'b'la ne de İsrâiliyat'la bir ilgisi bulunmamaktadır. Ebû

¹⁰⁶³ Ebû Reyeye, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 142. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Fadlu's-Salât fi Mescidi Mekke", 1 (No. 1189).

¹⁰⁶⁴ Ebû Reyeye, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 142. Hadisler için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 8/270 (No. 4646); 44/408 (No. 26826); Dârimî, "Salât", 135 (No. 1561-1562); Müslim, "Hac", 505, 510 (2/1012, 1014).

¹⁰⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 111; Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 79.

¹⁰⁶⁶ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 79. Hadis için ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-nüzûr", 24 (No. 3305); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 23/185 (No. 14919); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. 7/383 (No. 7258).; San'ânî, *el-Musannef*, c. 5/122 (No. 9140).

¹⁰⁶⁷ Ebû Reyeye, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 128-129. Hadis ve rivayet için ayrıca bk. Buhârî, "İstiskâ", 3 (No. 1010).; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), c. 3/59.

Şehbe ayrıca Ebû Reyve'nin iddia ettiği gibi dua ederken başkasını vesile edinmenin İslam akaidine ters düşmediğini vurgulamaktadır.¹⁰⁶⁸

Ebû Reyve'nin İsrâiliyat kaynaklı gördüğü rivayetlerden birisi de Hz. Peygamber'in deccâlle ilgili verdiği bilgiler içerisinde yer alan Cessâsa'dır. *el-Câmi'u's-sahîh*'te yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber, deccâl ortaya çıktığı zaman ateş ve su ile geleceğini bildirmiş, insanlardan ateş görünen şeyin tarafında olmalarını istemiştir. Zira ateş, tatlı suyu ifade etmektedir.¹⁰⁶⁹ Bahsi geçen hadisi reddeden Seyyid Salih Ebû Bekir'in delili ise Allah'ın insanlara hak ile bâtılı ayırt etme kudretinde yaratması, hakkı bâtıl bâtılı da hak göstererek insanları aldatan konumda olmamasıdır.¹⁰⁷⁰

Ebû Reyve'nin çelişkili gördüğü hadisler arasında levh-i mahfûzun beyaz inciden yaratıldığına dair bilgi veren rivayet de yer almaktadır.¹⁰⁷¹ Buna yanıt olarak Ebû Şehbe konu hakkında Kur'an'da lehte ve aleyhte herhangi bir bilginin bulunmaması ve Hz. Peygamber'den gelen sahih hiçbir rivayetin de olmaması nedeniyle İbn Abbas'ın bu rivayeti Ehl-i kitap'tan rivayet etmiş olabileceğini belirtmektedir.¹⁰⁷²

İsrâilî kaynaklı rivayetlerin eleştirisinde rivayette geçen bilginin Tevrat'ta yer alması yeterli bir kriter olarak görülmektedir. Örneğin Ebû Reyve, "Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı." hadisini, bir benzerinin de Tevrat'ta bulunmasına dayandırarak sahih olmadığını iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in vasıflarının Tevrat'ta anlatıldığını içeren rivayet de bu bakış açısıyla İsrâiliyat olarak kabul edilmektedir. Ebû Reyve, hadislerdeki bu tür bilgileri hurafeden saymakta, Kâ'b'ın Tevrat'tan anlattıklarıyla ilişkilendirmektedir.¹⁰⁷³ Ebû Şehbe'ye göre ise Hz. Peygamber'in müjdelenmesine Kur'an'ın da işaret etmesinden dolayı bu rivayet sahih olarak görülmelidir.¹⁰⁷⁴ Kur'an'daki bazı ayetlerin Tevrat'taki bilgilerle örtüşmesi ya

¹⁰⁶⁸ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 74-76.

¹⁰⁶⁹ Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 155. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 50 (No. 3450).

¹⁰⁷⁰ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 247-248.

¹⁰⁷¹ Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 198-199. Hadis için ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. 12/72 (No. 12511).

¹⁰⁷² Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 182.

¹⁰⁷³ Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 181-182. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "İsti'zân", 1 (No. 6227).

¹⁰⁷⁴ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 73-74.

da Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap'ın tahrif olmayan öğretilerine uygun söz söylemiş olabileceğinin göz önünde bulundurulduğunda söz konusu kriterin sahih rivayetlerin mevzû olarak değerlendirilmesine yol açabileceği kanaatindeyiz.

Netice itibariyle modern dönemde Mısır'da hadislerle ilgili farklı yaklaşımlar arasında görülen İsrâiliyat'ın tartışmalara konu olmasında, Ehl-i kitap'tan bilgi alma ve rivayet etme hususunda gelen izin ve yasakla ilgili rivayetlerin bağlamı dışında değerlendirilmesi etkili olmuştur. İsrâiliyat, modern dönemde Mısır'da klasik hadis usulünün ciddi zaaf noktalarından birisi olarak görülmüştür. Modern dönemdeki eleştirilerin odak noktası, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dâri ve İbn Cüreyc gibi Yahudi ve Hristiyanlıktan İslam'a geçen din adamlarının, eski dinlerine ait kaynaklardan rivayette bulunmaları olmuştur. Eleştirenler, bu râvilerin Müslümanlığından şüphe ettikleri için onların aktardığı haberleri sahih olarak görmemişlerdir. Muhaddislerin İsrâiliyat'a karşı geliştirdiği metodoloji dikkate alındığında, İsrâiliyat'ın hiçbir süzgeçten geçirilmeden hadis kitaplarına sokulduğu izlenimi verilmesi, hakkaniyetli bir eleştiri olarak görülmemektedir.

Muhammed Hüseyin Zehebî'nin de ifade ettiği gibi ilmi değeri herkesçe malum olan Deylemî'nin (ö. 509/1115) *Müsnedü'l-Firdevs*'inde İsrâilî rivayetlerin bulunması genel hadis külliyyatı açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i gibi sadece sahih hadisleri toplamayı hedefleyen eserlerde İsrâiliyat'ın aksine Hz. Musa'nın ölüm meleğini yumruklaması gibi problemli rivayetlerin bulunduğunu kabul eden Muhammed Hüseyin Zehebî, bu rivayetlerin makul bir izaha muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Muhammed Hüseyin Zehebî, tefsir kitaplarındaki İsrâilî rivayetlerin elenmesi için ise ilmi çalışmaların zorunlu olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁷⁵

3.2.7. Hadis Rivayetinde Tedlîs

Tedlîs, râvinin hadisi işittiği kişiyi belirtmeden ya da işitmediği bir kişiden işitmiş vehmini uyandıracak şekilde hadisi rivayet etmesi olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁷⁶ Şu'be (ö. 160/776), "Tedlîs, yalanın kardeşidir.", "Hadiste tedlîs yapmak zina etmekten daha kötüdür." ve "Gökyüzünden yere düşmek tedlîs yapmaktan daha

¹⁰⁷⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 163-171.

¹⁰⁷⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, 85.

sevimlidir.” gibi nitelemelerle tedlîsi hoş karşılamadığını ifade etmiştir.¹⁰⁷⁷ Bununla birlikte muhaddisler nazarında tedlîsin her türlü zemmedilmemiş, râvinin adalet ve güvenilirliğine zarar verdiği düşünülmemiştir. Aksi durumda büyük muhaddisler de tedlîs yaptıkları için güvenilirlikleri zedelenmiş olurdu.¹⁰⁷⁸

Klasik usulün tedlîsi makbul görmezken tedlîs yapmakla itham edilen bazı muhaddislerin hadislerinin delil alınması, modern dönemde Mısır’da hadis usulüne karşı geliştirilen eleştiri noktalarından birisi olmuştur. Şu‘be’nin mezkûr sözlerine işaret eden Ebû Reyze, tedlîsin tamamının zemmedildiği kanaatindedir. Hatta Ebû Hüreyre’nin yaptığı mürselleri de tedlîs kategorisine koyarak tenkit etmektedir. Muhaddislerin bir sahabînin başka bir sahabîden işittiği fakat doğrudan Hz. Peygamber’e nispet ettiği hadisleri, tedlîs olarak adlandırmamasına rağmen Ebû Reyze, Ebû Hüreyre’nin bu tür rivayetlerini de tedlîs olarak nitelemektedir.¹⁰⁷⁹ Buna karşı Sibâî, sahabe mürseli olduğu için bir problem görmediğini ifade ederek eleştirileri yersiz bulmaktadır.¹⁰⁸⁰

Mısır’da tedlîs üzerinden klasik hadis usulüne eleştiri yöneltenlerden birisi de Mustafa Râşid’dir. *el-Câmi‘u’s-sahîh*’teki hadislerin yaklaşık %60’ının sahih olmadığını savunan Râşid, eserde zayıf, mevzû ve müdelles rivayetlerin de bulunduğunu iddia etmektedir. Râşid’in %60’lık tespiti Buhârî’nin tahrîc ettiği hadislerdeki müdellis râvilerle dayanmaktadır. Râşid, Buhârî’deki müdellis râvi sayısının elli yedi olup bu râvilerin rivayet ettiği hadislerin toplamının 3260 olduğunu söylemektedir. Râşid’e göre tedlîs, yalanın eş anlamlısı olması nedeniyle hadisler de uydurma kategorisinde değerlendirilmelidir.¹⁰⁸¹

Râşid’in bu tespitine itiraz eden Abdülkerîm’e göre tedlîs kesinlikle yalanın eş anlamlısı olmadığı gibi muhaddisler nazarında da ta’n gerekçesi değildir. Zira hadiste yalan, Hz. Peygamber’in söylemediği bir sözü ona nispet etmek iken tedlîs, bir râvinin “Falanca şöyle dedi.” ya da “falancadan” gibi ibarelerle, hadisi aldığı râviden doğrudan aktardığına dair bir netlik belirtmeksizin hadisi rivayet etmesidir. Muhaddislere göre tedlîsin derecelerinin olduğunu belirten Abdülkerîm, Süfyân es-

¹⁰⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, 355.

¹⁰⁷⁸ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî t-teşrî‘l-İslâmî*, 384.

¹⁰⁷⁹ Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 175-176.

¹⁰⁸⁰ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî t-teşrî‘l-İslâmî*, 337-339.

¹⁰⁸¹ Râşid, “Havâlî %60 min ehâdîsi’l-Buhârî ğayri sahîh” (21 Ağustos 2014).

Sevrî gibi sikalardan zaman zaman tedlîs yapılmasının hadisin sıhhatine hiçbir zararının bulunmadığını kaydetmektedir. Râvi, tedlîs yaptığı kişiyi açıklamış ise de yapılan bu tedlîs, hadise hâlel getirmemektedir. Zira râvisi açıklanmamış bir rivayet mütâbaat ve şâhidlerle hadis desteklenebilmektedir.¹⁰⁸² Mahmud Muhammed Bekkâr da Abdülkerîm gibi *Sahîhâyn*'da hadisi bulunan müdellis râvilerle ilgili tenkitlere, müdellis râvinin her daim sikadan tedlîs yapması ile istihrâc türü çalışmalarda bu rivayetlerin senedindeki ittisâli güçlendiren mütâbaat ve şâhidlerin bulunması gibi yollarla tedlîste sorunun giderildiği yanıtı vermektedir.¹⁰⁸³

Netice itibariyle, tedlîs yapmak muhaddislerce hoş karşılanmamakla birlikte tedlîs yapanların tamamı aynı kefeye konulmamış, sikanın yaptığı tedlîsler makbul görülmüştür. Tedlîsle ilgili modern dönemde Mısır'da yürütülen tartışmalarda bu temel kaidenin dikkate alınmadığı görmekteyiz. Zira buradaki amaç sika olarak kabul edilen râvilerin esasında yalanın kardeşi olarak nitelenen tedlîse başvurdukları iddiası üzerinden hadis tenkit sisteminin zayıf olduğu izlenimini sunmaktır.

3.2.8. Hadis Rivayetinde İdrâc

Râvinin kusuru neticesinde sened veya metne yaptığı ilaveler için kullanılan idrâc da modern dönemde Mısır'da eleştirilen usul kavramları arasında yer almaktadır. Mısırlı bazı yazarlar, klasik dönemde muhaddislerin tespit ettiği müdrec rivayetleri ilk defa kendileri tespit etmiş gibi göstererek klasik hadis usulü açısından önemli bir sorun olarak sunmaktadırlar. Bazı yazarlar ise müdrec rivayetleri mevzû hadisler arasında değerlendirmektedirler.

Müdrec rivayetler üzerinden eleştirilerde bulunan Cûda, hadis kitaplarının yeniden incelemeye ihtiyaç duyulduğunun delili olarak râvilerin hadis metinlerine olan eklemelerinden söz etmektedir. Bunlardan birisi, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği “Köle için iki ecir vardır. Nefsim kudret elinde olan Allah'a and olsun ki cihad, hac ve anneme iyilik yapma olmasaydı köle olarak ölmeyi arzu ederdim.” hadisidir. Cûda'nın delil olarak sunduğu bu rivayetteki idrâc esasında daha önceden muhaddislerce tespit edilmiş, “Nefsim kudret elinde olan”dan sonrasının Ebû Hüreyre'nin hadis metnine idrâc olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Müslim, rivayetteki ilgili sözü, Ebû

¹⁰⁸² Abdülkerîm, *es-Sünnetü 'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe şübühât ve rüdûd*, 76, 78-80.

¹⁰⁸³ Beyyûmî, “Ali Abdürrâzık”, 230-244.

Hüreyre'nin lafzı olarak nakletmiştir.¹⁰⁸⁴ Dolayısıyla klasik tenkit sisteminde idrâc olduğu tespit edilmiş bir rivayeti, hadislerin yeninden gözden geçirilmesinin zorunluluğunu temellendirmek için kullanmanın isabetli olduğu söylenemez.

Muhaddislere göre râvinin kasıtsız ve sık tekrarlanmayan hataları, cerh sebebi olarak görülme¹⁰⁸⁵ müdrec rivayetler, Ebû Reyze tarafından mevzû kategorisine görülmektedir.¹⁰⁸⁶ M. Acâc el-Hatîb'e göre hadisin sened ve metninde bulunabilen idrâcları tespit etmek iddia edilenin aksine muhaddisler açısından zor değildir.¹⁰⁸⁷ İbnü's-Salâh ve bazı alimler dışında muhaddisler, müdrec hadisi mevzû hadis kategorisinde görmemiştir. Örneğin İbnü's-Salâh, İbn Mâce'nin tahrîc ettiği "Gece namaz kılanın yüzü gündüz aydınlık olur." hadisini, metninde yapılan idrâc nedeniyle mevzû olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁸⁸

Görüldüğü üzere metin tenkidi yapmadığı gerekçesiyle hadis tenkit sistemini eleştiren Mısırlı bazı aydın ve yazarlara göre muhaddislerin benzersizliğiyle övündükleri sened sistemi de güvenilirliğini yitirmiştir. Râviler üzerine yapılan değerlendirmelerde mezhebî kaygılar ön plana geçtiği için bir münekkidin sika olarak gördüğü râviyi diğeri sika kabul etmemiştir. Oysa râvilerle ilgili değerlendirmelerin öznel olduğundan bir münekkidin cerh ettiği râviyi başka bir münekkidin ta'dîl etmesi gayet tabidir. Hadisin sıhhatinin belirlenmesi açısından bu durumun bir sorun olduğu da muhaddislerin malumudur. Nitekim cerh ve ta'dîlin teâruzu durumunda yapılması gerekenler belirlenmiştir. Sebebi açıklanan cerhin ta'dîle tercih edilmesi ya da sayı itibariyle çok olan ta'dîlin cerhe tercih edilmesi gibi kurallar konulmuştur.¹⁰⁸⁹ Esasında burada muhaddislerin istisna da olsa kabul ettikleri bir sorunun başka konularda da görüldüğü üzere Mısırlı aydın ve düşünürlerce genelleştirildiği görülmektedir. Bununla birlikte bu iddia sahiplerinin muhaddislerin cerh ve ta'dîl eserlerinden istifade etmediklerini söyleyemeyiz. Özellikle de metin yönüyle kusurlu buldukları hadisleri aktaran râvilerle ilgili bir cerh bilgisi var ise bu bilginin sıhhatini sorgulamadan olduğu

¹⁰⁸⁴ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 247-251. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "İtk", 16 (Hadis No. 2546); Süyûtî, *el-Câmi'u'l-kebîr - Cem'u'l-cevâmi'*, c. 6/769; Müslim, "Eymân", 44 (3/1284).

¹⁰⁸⁵ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 255.

¹⁰⁸⁶ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 112-113.

¹⁰⁸⁷ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 256.

¹⁰⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 100. Hadis için ayrıca bk. İbn Mâce, "İkametü's-Salât", 174 (No. 1333).

¹⁰⁸⁹ Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. Abdülhâdî, *İlmü'l-cerh ve't-ta'dîl: kavâidu ve e'imme* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2011), 78.

gibi paylaşmaktadırlar. Bunun yanı sıra Mısırlı hadisçiler, sahabeye yönelik eleştirilerin masum olmadığını ve Ebû Hüreyre'nin de sıradan bir sahabî gibi değerlendirilmemesi gerektiğini düşünmektedirler. Mısırlı hadisçiler, bu eleştirilerin sünneti ve İslam'ı yıkmak gibi bir hedefinin olduğu kanaati nedeniyle bu konuda özel bir hassasiyet göstermektedirler.

Nihai olarak isnad tenkit sistemi üzerine yapılan değerlendirmelerde hadislerle geleneksel yaklaşım sergileyenlerde her şeyi toz pembe görme hastalığı kadar hadislerle eleştirel yaklaşım sergileyenlerde de her şeyi çer çöp görme hastalığının hakim olduğu görülmektedir. İsnad sistemi fasıktan gelen haberi araştırın buyruğunun muhaddislerce geliştirilmiş akademik bir çalışma olarak görülebilir. İsnad sisteminin, sözün kime ait olduğunu, sözün kaynağının tescili olduğu dikkate alındığında değerli olduğu görülecektir. Muhaddislerin isnad sistemini geliştirmemiş olmaları halinde Hz. Peygamber'e nispet edilen sözlerin hiçbirisinin net bir şekilde ona aidiyetini mevzu bahis imkanı olmayacaktır. Bu değerlendirilmeler ışığında hadis tenkit sisteminin, hafife alınıp küçümseyen bir şekilde sunulmasının bilimsel bir yaklaşım olmadığını düşünmekteyiz.

3.2.9. Bölüm Değerlendirmesi

Mısır'da 19. yüzyılda görülen siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeler, hayatın birçok yönüne rengini veren sünnet tasavvurunu derinden etkilemiştir. Sünnetin tanımı, hüccet olup olmadığı, sünnetin kaynağının vahiy olup olmadığı, Hz. Peygamber'in yaptığı icthadlar başta olmak üzere bir bütün olarak sünnetin bağlayıcı olup olmayacağı ve Hz. Peygamber'in verdiği bir hükümde değişikliğe gidilip gidilmeyeceği modern dönemin temel tartışma konuları arasında yer almıştır.

Modern dönemde Mısır'da gelişen yeni sünnet düşüncesine karşı Mısırlı hadisçilerin cumhurun sünnet tasavvurunu değişmez bir esas olarak kabul ettiği görülmektedir. Mısırlı hadisçiler, Hz. Peygamber'in hadisleriyle sünneti eş anlamlı olarak görerek sünneti sadece amele indirgeyen anlayışa karşı çıkarken sünnetin tamamını vahiy kaynaklı görmesiyle de sünnetin hücciyetini reddeden ve teşrî-gayri teşrî ayrımına gidenlere karşı çıkmışlardır.

İslam alemini içinde bulunduğu krizden çıkarmak ve çağa ayak uydurmak isteyen alim ve aydınlar, genelde İslam fıkhi özelde ise sünnetteki bazı hükümlerin ilerleme ve gelişmeye mani olduğunu düşündükleri için sünneti neliği konusunu

tartışmaya açıp değişen koşullara göre yeni hükümlerin verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu bağlamda sünneti toptan reddetme düşüncesinin sınırlı bir grup içerisinde kaldığı Mısır’da sünnetin neliğine dair geleneğe aykırı görüşlerin ulemâ ve aydınlar düzeyinde geniş bir yer edindiğini söyleyebiliriz.

Çıkış noktası Hz. Peygamber’in risâlet görevi icabı ortaya koyduğu söz ve fiillerinin bağlayıcı olduğu, beşer ve yönetici olmak gibi risâlet görevinin dışında kalan söz ve fiillerinin ise bağlayıcılığı olmadığı düşüncesi Reşîd Rızâ, Ahmed Emîn, Şeltût, Nemr, Mustafa Şelebî, Mütevellî ve Nüveyhî’nin de aralarında bulunduğu aydın ve usulcüler tarafından savunulmuştur. Hz. Peygamber’in beşerî fiilleriyle başlayan sünnetin bağlayıcı olup olmadığı tartışması, muâmelâtın da dahil edilmesiyle sünnet içerisinde geniş bir alanı etkilemiştir. Bu alim ve aydınların ortak özelliğinin Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ’nın çizgisini benimsemiş olmaları, Mısır’daki değişimin kaynağının el-Menâr ekolü olduğu düşüncesini teyit etmektedir. Sünnetle ilgili bu yaklaşım Mısırlı hadisçilerin nazarında sünnetin büyük bir kısmının Müslümanların günlük hayatından çıkacağı ve üsve-i hasene olmasının engelleneceği endişesine yol açmıştır. Mezkûr yaklaşıma tepki gösteren Ebû Şehbe’nin öğrencisi Mustafa Şahin Lâşîn, Hz. Peygamber’in Müslümanların hayatının her alanında rol model olduğunu, sünnette teşrîî olan ve olmayan gibi bir ayırımın söz konusu olmadığını belirtmiştir.

Mısır’daki sünnette teşrîî-gayri teşrîî ayırımına gidilmesinde “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.” hadisi, belirleyici olmuştur. Nemr ve Şelebî gibi usulcüler ile Avvâ ve Nüveyhî gibi aydınlara göre bu rivayet, dini meselelerin dışındaki tüm işler için temel ilke olarak kabul edilmelidir. Zira Hz. Peygamber, “Siz çiftçiliği iyi bilirsiniz.” yerine “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.” diyerek genellemeye gitmiştir. Lâşîn ise bırakın on dört asırlık süreçte, bu sözün muhatabı olan sahabenin dahi bu olaydan sonra “Dünya işlerini biz daha iyi biliyoruz.” diyerek Hz. Peygamber’in risâlet görevi dışındaki söz ve fiillerini önemsemezlik yapmamasına dikkat çekerek söz konusu düşüncüyü kabul etmediğini belirtmiştir. Mısırlı hadisçilere göre Hz. Peygamber’in ziraat alanındaki bilgi birikimindeki eksiklik, diğer alanlarda da eksik olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla muâmelât bahsinde sünnetteki ilkeler değil aynı zamanda hükümler de uyulması zorunlu kabul edilmelidir.

Mısırlı bazı usulcü, aydın ve yazarlar, mezkûr rivayet üzerinden Hz. Peygamber’in dünya işlerinden hiç anlamadığı gibi bir izlenim vermişlerdir. Hz.

Peygamber'in dünyevî işlerdeki bazı hataları ya da vahiyle uyarılması gibi sınırlı bazı hadiselerle odaklanmalarının bütünü yakalayamamalarına neden olduğu söylenebilir. Elbette Hz. Peygamber beşer üstü bir varlık olmadığı için her şeyi bilen ve eksiksiz/kusursuz yapan bir konumda değildir. Fakat Hz. Peygamber'in peygamberlik gibi seçkin bir görevle mükellef tutulması dikkate alınırca diğer insanlardan farklı bir konumda olduğu söylenebilir.

Modern dönemde Mısırlı hadisçilere göre sünneti, teşrîî niteliğinin olup olmamasına göre tasnif etmek, dini dünya işlerinden koparıp ibadet ve akîdeyle sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Âhâd haberlerin akîdede kullanılmaması, sahih olanlarında ise Hz. Peygamber'in risâlet görevi kapsamında mı yoksa dünya işleri çerçevesinde mi söylediğinin hesaba katılması, Hz. Peygamber'den rivayet olunan birçok sünneti etkisizleştirmek¹⁰⁹⁰ gibi bir endişeyi ortaya çıkarmıştır. Sünnette teşrîî-gayri teşrîî ayrımına gidilmesi, sünnetteki meramın ve makâsıdın anlaşılması açısından önem arz etmekle birlikte Hz. Peygamber'in risâlet görevi dışındaki hükümleri sünnetten boşaltmak ve laik düşünceye zemin oluşturulmak istenmesi yönüyle son derece tehlikeli bir çalışma olarak görülmüştür.

Bu konuda iddia edilenin aksine Kur'an'daki itaat ve ittibâyı emreden ayetlerin ışığında, Hz. Peygamber'in sadece risâlet göreviyle sınırlı olmadığını düşünmekteyiz. Nitekim Uhud gazvesinde okçulara verdiği emir ve akabinde nâzil olan ayet, Hz. Peygamber'in dünyevî ictihadları ve görüşlerinin de itaat kapsamında olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Uhud gazvesinde okçu birliğine verdiği emir, Hz. Peygamber'in risâlet görevi dışındaki emirlerinin de bağlayıcı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Gazve öncesinde Hz. Peygamber, düşmana galip gelirse de mağlup olursa da okçu birliğinden bulundukları bölgeyi hiçbir şekilde terk etmemelerini istemiştir.¹⁰⁹¹ Dünyevî bir emir olmasına rağmen sahabe bu emre "Dünya işlerini biz daha iyi biliriz." diyerek karşı çıkmamış, emri kabul etmiş fakat zaferin kazanıldığı ve savaşın bittiği heyecanıyla görev yerlerini terk etmişlerdir. Hz.

¹⁰⁹⁰ Bistâmî Muhammed Saîdî, *Mefhumu tecdîdî'd-din* (Cidde: Merkezü't-Te'sil li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2012), 126-127; es-Sıramî, *es-Sünne teşrîfiyye ve gayri teşrîfiyye 'inde duât'ı-tecdîd*, 51.

¹⁰⁹¹ Buhârî, "Megâzî", 17 (No. 4043).

Peygamber'in emrine uymamaları üzerine de "Emre itaat hususunda birbirinizle tartıştınız ve emre aykırı hareket ettiniz."¹⁰⁹² ilâhî buyruğuna muhatap olmuşlardır.

Mısırlı hadisçilerin de vurguladığı üzere vahyin müdahale ettiği ya da etmediği Hz. Peygamber'in ictihadları, onun bireysel görüşünün de ötesinde vahiy mesabesindedir. Kur'âniyyûn, Kur'an dışında söz söyleyemeyeceğini ifade ederek Hz. Peygamber'in statüsünü bir postacıya indirirken Hz. Peygamber'in risâlet görevinin dışındaki sözlerinin bir bağlayıcılığının olmadığına ifade edenler de Hz. Peygamber'i sadece dini konulardaki fetvaları itibar gören bir müftü konumuna indirgemişlerdir. Oysa Hz. Peygamber ne bir postacı ne de sadece dini konularda görüş beyan eden bir müftüdür. İstisnâî örnekler olmakla birlikte Mısırlı hadisçilerin de vurguladığı üzere sahabe "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz." rivayetine rağmen dinî-dünyevî ayrımına gitmeden Hz. Peygamber'e sorular sormuş ve akabinde de gereğini yapmıştır.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında modern dönemde Mısır'da sünnetin tanımı başta olmak üzere sünnetle ilgili tüm tartışmalarda toplumsal hayatta geniş bir etki alınana sahip olan sünnetin bu etkisini sınırlandırmaya yönelik bir yaklaşımın olduğu görülmektedir. Kasıtlı ya da kasıtsız olarak yapılan sünneti hayattan silme girişimin Mısırlı hadisçileri, sünnete yönelik geleneksel yaklaşıma daha da bağlı hale getirdiği söylenebilir.

Modern dönemde Mısır'da sünnetin neliğine dair farklı yaklaşımlar söz konusu olduğu gibi klasik hadis tespit sistemine dair de farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hadis tespit sistemiyle ilgili tartışmalarda Mısırlı hadisçilerin mükemmel ve tartışılmaz olarak gördükleri klasik hadis usulü, hadis ve sünnete eleştirel yaklaşan bazı aydın ve yazarlar açısından yüceltilecek bir seviyede olmayıp ideal kabul kriterlerinden yoksun ya da uygulamada başarısızdır. Klasik hadis usulüne yönelik bu yaklaşım ile Mu'tezilî ve oryantalizmin bazı görüşleri arasında dikkat çekici benzerliklerin olduğu söylenebilir. Yaklaşım benzerliğe ilave olarak sempati de Mısırlı aydın ve yazarların oryantalizm ve Mu'tezilî düşüncenin etkisinde kaldıkları suçlamasına zemin oluşturmuştur. Öte yandan sahih hadislerin tespiti konusunda

¹⁰⁹² Âl-i İmrân 3/152.

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın ortaya koyduğu genel çerçevenin öğrencileri ve takipçileri tarafından geliştirildiğini ifade edebiliriz.

Bahsi geçen yaklaşıma göre muhaddislerin en sahih olarak kabul ettikleri Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'inde dahi Kur'an'a, mütevâtir/amelî sünnete, akla, bilime ve tarihe aykırı çok sayıda hadis bulunmaktadır. Çünkü hadisler, bozulmaya elverişli ve kusurlu yapısıyla güvenilirliğini yitirmiştir. Muhaddisler, metinden ziyade senede ağırlık verdikleri için bu rivayetler, hadis kitaplarında yer bulmuştur. Bunun yanı sıra sened sistemi de birçok problemi içermektedir. Râvilerle ilgili değerlendirmelerde ciddi farklılıkların olması, birisinin sika olarak gördüğü râviyi diğerinin kezzâb olarak nitelenmesi, cerh ve ta'dîl verilerine olan güveni zedelemiştir. Hz. Peygamber hayattayken başlayıp vefatından sonra artarak devam eden hadis uydurma faaliyetlerinin de ciddi düzeyde olması, hadislerin geç dönemde yazılması, İsrâiliyat ve mana esas alınarak yapılan rivayetler, hadislerdeki tahrifatı artırmıştır. Dolayısıyla mevzû olarak görülen bu hadislerin ayıklanması zorunluluk arz etmektedir.

Mısırlı aydın ve yazarlar her ne kadar hadis tenkit sisteminin güven vermediğini düşünseler de Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasakladığı, sahabenin çok fazla hadis rivayet etmediği, Hz. Peygamber'in İsrâiliyat'a karşı çıktığı ve benzeri kanaatlerini desteklemek için tenkit ettikleri hadis eserlerine başvurmuşlardır. Üstelik burada kendi görüşlerini destekleyen rivayetleri hiçbir kaynak ayrımı yapmadan, rivayetlerin sıhhatini sorgulamadan, sahih, zayıf ve mevzû ayırımına gitmeden kullanmışlardır. Buna örnek olarak İmam Ebû Hanîfe'nin sadece on yedi hadis bildiğine dair İbn Haldûn'un değerlendirmesi verilebilir. Bu yönüyle hadis tenkit sistemini eleştirenlerin de esasında metodoloji sorunu yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Modern dönemde Mısır'da sünnet ve hadise eleştirel yaklaşımlara göre hadisler, güvenilir bir yolla bizlere ulaşmadığı için üzerinde şüphe barındırmakta olup itibar edilecek bir konumda değildir. Bu eleştiri dikkate alınacak olursa, hadisler güvenilirliklerini yitirmiş ise hadis kaynaklarının hiçbir şekilde delil alınmaması gerekmektedir. Yasin'in "İlmi yazarak kaydedin."¹⁰⁹³ rivayetinin sahih olmadığını

¹⁰⁹³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddissü 'l-fâsıl beyne 'r-râvî ve 'l-vâ 'î*, 368.

iddia ederken râvi Abdülhamîd b. Süleyman'ın muhaddislerce cerh edildiğini iddia etmesi bu kapsamdaki çelişkilerden sadece birisidir.¹⁰⁹⁴

Klasik sened sistemini tenkit edenlerin sundukları delillerin başında, cerh ve ta'dîlle ilgili değerlendirmelerin öznel oluşu, bir râviyi göğe yükselten ta'dîlin yanında yerin dibine sokan cerhin de bulunması ve bütün bunlarda mezhebî kaygıların etkili olması gelmektedir. Onlara göre cerh ve ta'dîl alimlerinin râvilerle ilgili kanaatleri objektif olmayıp tutarsızlık içermektedir. Bundan dolayı değerlendirmelerinde senedi bir kenara bırakıp metne ağırlık vermişlerdir. Bununla birlikte bazı rivayetlerle ilgili kanaatlerini desteklemek için güvenilir bulmadıkları cerh ve ta'dîle başvurdukları görülmektedir.

Bu kapsamda gündeme gelen önemli bir konu da sahabenin adaleti problemidir. Hadis rivayet ağının ilk sırasında olması itibariyle sahabenin konumu diğer râvilerden farklılık göstermektedir. Sahabeye karşı duyulacak bir güven problemi, rivayetin kaynağı olması yönüyle rivayete duyulacak güvenle eş değerde olacaktır. Bu düşüncenin sonucu olarak sahabe, oryantalist çalışmalarda ve Mısır'daki bazı aydın ve yazarların hedefinde olmuştur. Oryantalist çalışmalarda da açıkça ifade edildiği üzere sahabeye ilgili güvensizlik, İslâmî şeriatın temellerini sarsacak niteliktedir.

Hadislerin yeniden tetkiki konusu açılınca akla, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserlerindeki hadislerle ilgili bir çalışmaya ihtiyacın olup olmadığı gelmektedir. Ezher başta olmak üzere Mısır'daki ulemânın bu konuda çok katı, tepkisel ve savunmacı bir tavır sergilediği görülmektedir. Klasik hadis usulünün kriterlerini dokunulmaz olarak kabul eden Mısırlı hadisçilerden özellikle de *Sahîhayn*'a yönelik ciddi bir sorgulama ve tenkit zihniyetinin gelişmesini beklemek muhaldir. Kur'âniyyûn düşüncesindeki bir kişinin akla ya da bilimsel verilere aykırı olduğu iddia edilen ayetler karşısındaki yaklaşımı nasılsa Mısırlı hadisçilerin özellikle de *Sahîhayn*'daki akla ya da bilimsel verilere aykırı olduğu iddia edilen hadislere yaklaşımı aynıdır. Mısırlı hadisçilerin makul olmaması gerekçesiyle hadislerin reddedilmesine karşı çıkmaları bir açıdan önemlidir. Zira dün itibariyle makul ve mantıklı olan bugün makul ve mantıklı olamayabilmektedir. Bugün makul ve mantıklı olan da muhtemelen gelecek nesil için makul ve mantıklı olmayacaktır.

¹⁰⁹⁴ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 242.

Mısırlı muhaddislerin Buhârî ve Müslim'in eserlerine karşı yaklaşımın temeli, bu eserlere yönelik bir kudsiyet atfetmeden ziyade eserlerdeki hadislerin sahih olduğu kanaatine dayanmaktadır. Mısırlı hadisçilere göre de bu eserler sorgulanabilir, eleştirilebilir. Fakat bunu yapan kişilerin en başta ilim ehli özellikle de hadisçi olmaları, alanda ihtisas kazanmış olmaları gerekmektedir. Abduh, Reşîd Rızâ ve Gazzâlî'nin azımsanmayacak sayıda hadisi reddetmiş/eleştirmiş olmalarına rağmen aleyhte herhangi bir yayın olmaması Ezherli başta olmak üzere Mısırlı hadisçilerin tutumu açısından bizlere yeterli fikir vermektedir. İnsan olması hasebiyle hata yapabileceği ve eserindeki bazı hadislerin mevzû olabileceğini prensip olarak kabul etmekle birlikte Buhârî'nin eserini 600 bin hadisten seçtiğini ifade etmesi, karşısına çıkan her hadisi almaması, ciddi bir tetkik sürecinden geçtiğinin delili olarak görülebilir. Reşîd Rızâ'nın da vurguladığı üzere Buhârî'nin eserindeki hadislerin çoğunluğu sahih olmakla birlikte incelemeyi gerektiren hadislerin de bulunduğu bir hakikattir.

Klasik usulü izafi ve subjektif olması yönüyle eleştiren aydın ve yazarların hadislerin tetkiki için sunduğu metodolojinin de izafi ve subjektif olması, bu yöndeki tenkitlerini tartışılır hale getirmektedir. Bu düşüncedeki aydın ve yazarların klasik usule yönelik eleştirilerinde haklılık payı olan noktalar olsa da çoğunun objektiflikten uzak, önyargılı ve yetersiz bilginin eseri olduğu görülmektedir. Bu bağlamda hadislerin tamamına yönelik şüpheli yaklaşımın Mısırlı hadisçilerdeki savunmacı tutumun daha da katılaşmasına yol açtığını söylenebilir.

Modern dönem Mısır'da hadis ve sünnete eleştirel yaklaşanların temel problemlerinden birisi de olumsuzluk adına ne varsa onları ön plana çıkarıp hadis tarihine dair kara bir tablo çizmeleri olduğu ifade edilebilir. Fehmî Huveydî'nin Mısır'daki bazı aydınlarda görülen bu durumu "çöplük karıştırma" olarak nitelemesi oldukça yerinde bir tespittir. Bu kişilerden birisi olan Hüseyin Emîn, yaptığı bir konuşmasında Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın çok iyi namaz kılamadığı gibi rivayetler üzerinden sahabenin de bizler gibi hata ve kusurları olan insanlar olduğunu söylemiş, bu tür haberleri bulup gün yüzüne çıkarmaktan memnuniyet duyduğunu ifade etmiştir. Çöplükte yapılan araştırmanın felsefesi, doğru olanın üstünün kapatılıp hatalı ya da kusurlu olan bilginin ise gün yüzüne çıkarılmasıdır. Çöplükte araştırma yapmanın bir sonucu olarak nadir olarak görülen, muhaddislerin de varlığını kabul ettiği ve bunlara

karşı mücadele ettiği problemler, ön plana çıkartılmaktadır. Burada amaç, imajın zedelenmesi ve örnekliğin yok edilmesinden ibarettir.¹⁰⁹⁵

Mısırlı hadisçilere göre klasik hadis usulünün prensipleri bütüncül bir yaklaşımla dikkate alınmadığında hadislerin metni bir kenara bırakılarak sadece sened ekseni bir hadis tenkidinde bulunduğu değerlendirilmesi yerinde bir tespit olarak görülebilir. Fakat rivayetleri ele alıştıraki bakış açıları ve değerlendirmedeki yaklaşım farklılığı hadisçilerin metin tenkidi yapmadığı anlamına gelmemektedir. Buna örnek olarak Kur'an'a aykırı bulunduğu için reddedilen gaybla ilgili rivayetleri verebiliriz. Bu tür hadisleri reddedenler delil olarak “*Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?*”¹⁰⁹⁶ ayetini delil alırken gayb ile ilgili rivayetlerin sahih olduğunu savunanlar, “*Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçi olarak seçtiği başka*”¹⁰⁹⁷ ayetini göstererek bunun Hz. Peygamber için mümkün olduğunu söylemektedirler.¹⁰⁹⁸

Son olarak modern dönemde Mısır'da hadis tespit sistemiyle ilgili tenkitlerin hadislere yönelik kapsamlı bir şüpheyi tetiklediği söylenebilir. Bu yaklaşım, Juynboll'un da ifade ettiği üzere sünnetin konumunu tehlikeye sokmuştur.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁵ Emîn, *Havle'd-da' ve ila tatbiki ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, 35-40.

¹⁰⁹⁶ el-Ankebût 29/51.

¹⁰⁹⁷ el-Cin 72/26-27.

¹⁰⁹⁸ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve 'şübahâti'l-muâsıra*, 76-77.

¹⁰⁹⁹ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 19-20.

4. HADİS RİVAYETLERİNİN MAHİYETİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

Çalışmanın bir önceki bölümünde hadislerin sahihini sakiminden ayırmak için muhaddislerin geliştirdiği klasik hadis tenkit sistemi ve sünnet tasavvuruna yönelik modern dönemde Mısır'da gelişen yaklaşımlar ele alınmış, sünnetin mahiyeti ile alternatif olarak sunulan hadis tenkit sistemi karşısında Mısırlı hadisçilerin değerlendirmeleri ele alınmıştı. Bu bölümde ise teorik düzeyde görülen mezkûr yaklaşımların daha iyi anlaşılması ve rivayetlere yansıyan yönlerinin görülmesi adına tenkit edilen rivayetler ve mezkûr tenkitler karşısında Ezher başta olmak üzere Mısırlı hadisçilerin değerlendirmelerine yer verilecektir.

4.1. Hz. Peygamber'le İlgili Bazı Rivayetler

Modern dönemde Mısır'da eleştiri konusu olan rivayetlerin başında Hz. Peygamber hakkında rivayet edilen bazı hadisler gelmektedir. Bu rivayetler, Kur'an'a, mütevâtir sünnete, İslam'ın genel ilkelerine, akla ve tarihi gerçekliğe aykırı olduğu gerekçesiyle mevzû kabul edilmektedir. Bu tür rivayetlerin reddedilmesinde, metinlerdeki bazı hususların Hz. Peygamber'in ismet sıfatına halel getirmesi, onun mizacı ve karakterine uygun olmaması gibi gerekçeler ön plana çıkmaktadır.¹

Öncelikle tartışmaya konu olan rivayetlerden büyük bir kısmının, İslam'ın ilk asırlarından itibaren başta Mu'tezilî âlimler olmak üzere bazı alimlerin bir yönüyle de olsa aleyhte görüş belirttiği hadislerden oluştuğu bir kısmının ise sadece modern dönemde tartışılmaya başlandığı ifade edilmelidir. Bu bakımdan ilgili bölümde Hz. Peygamber'in sihre maruz kalması, intihara teşebbüs iddiası, ahirette şefaathaklığına sahip olması, zırhını bir Yahudide rehin bırakmasıyla ilgili rivayetler etrafında gerçekleşen tartışmalara yönelik izah ve değerlendirmelere yer verilecektir.

4.1.1. Hz. Peygamber'e Sihir Yapılması Rivayeti

Modern dönemde Mısır'da peygamberlik makamını zedelediği gerekçesiyle farklı yaklaşımların sergilendiği rivayetler arasında Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını bildiren rivayet yer almıştır. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te tahrîc ettiği rivayete göre Lebîd b. A'sam adlı bir Yahudi, kavminin ileri gelenlerinin isteği üzerine Hz. Peygamber'in bir tutam saç ve sakalına sihir yaparak bunu Zervân kuyusuna

¹ Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-lefî lâ tülzem*, 270.

bırakmıştır. Sihrin etkisinde kalan Hz. Peygamber, yapmadığı şeyleri yaptığını hissetmeye başlamış daha sonra Allah Teâlâ, melekleri aracılığıyla kendisine sihir yapıldığını bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, sihrin etkisi devam eder endişesiyle Zervân kuyusunun kapatılmasını istemiştir.²

Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde Mısır'da da Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına yönelik olarak aktarılan bu rivayet, peygamberlik makamını küçük düşürmesi, onun risâletine hâlel ve şüphe getirmesi gibi gerekçelerle reddedilmiştir.³ Mezkûr rivayetin, İslam davetine engel teşkil ettiği ve şüpheleri olanların da sapmasına sebep olduğu düşünülmektedir.⁴ Karşı tarafta hadisin sahih olduğunu kabul edenlere göre ise Hz. Peygamber'e yapılan sihir, bir tür hastalık olarak değerlendirilmekte ve nübüvvet makamı açısından herhangi bir sorun teşkil etmediği düşünülmektedir.⁵

Modern dönem Mısır'da sihir konusu tartışılırken Mu'tezile'nin kanaatleri kanaatleri etkili olmuş, Mu'tezile'nin “Siz, sadece büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz!”⁶ ayetiyle ilgili görüşlerine sık sık atıf yapılmıştır.⁷ Klasik dönemde bu konuyla ilgili tartışmalara bakılacak olursa Râzî, Mu'tezile'nin tamamının bu hadisi reddettiğini söylemiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, “Allah seni insanlardan koruyacaktır.”⁸ ve “Sihirbaz ise amacı ne olursa olsun başarıya ulaşamaz.”⁹ ayetlerine muhalif olması ve peygamberlik makamına zarar verecek nitelikte bulması sebebiyle hadisin bâtil olduğunu dile getirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in sihre maruz kaldığı kabul edilirse Kur'an'da yalanlanan kafirlerin iddiası doğruluk

² Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 11 (No. 3268); “Tıb”, 47 (No. 5763); 50 (No.5766); “Daavât”, 57 (No. 6391).

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî, *el-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim* (Tunus: Beytü’l-Hikme, 1987), c. 3/158-161; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. 10/237; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1972), c. 21/280; Bennâ, *Tecridü’l-Buhârî ve Müslim mine’l-ehâdisi’l-lefî lâ tülzem*, 4, 275-276; Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 131, 187.

⁴ “Sünnet Üzerine Bir Kitap ve Bir Açık Oturum”, 106.

⁵ Ali Abdülbâsit Mezîd, *Kutuf mine’s-sîreti’n-nebeviyye* (Kahire: Mektebetü’l-Îmân, 2014), 158.

⁶ el-İsrâ 17/47.

⁷ Şehhâte Sakr, *Keşfü’s-şübühât a’dâi’s-sünne reddi’s-sihem an hayri’l-en’âm* (İskenderiye: Darü’l-Hulefâ-yi Râşidîn - Dârü’l-Fethi’l-İslâmî, ts.), 242-243; Goldziher de bu konuyu, Mu'tezile'nin reddettiği sahih senedli rivayetler arasında zikretmiştir. bk. Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî*, 1955, 162-163.

⁸ el-Mâide 5/67.

⁹ Tâhâ 20/69.

kazanmaktadır. Bu bakımdan mezkûr rivayetin sahih olduğu söylenemez.¹⁰ Hanefî usulcülerden Cessâs (ö. 370/981) da söz konusu hadisin Hz. Peygamber’le bir alakasının bulunmadığını ve mülhidlerin uydurması olduğunu aktarmaktadır. Cessâs’ın bu düşüncesi, sihrin bir gerçekliğinin olmadığı yönündeki inancına dayanmaktadır. Zira ona göre sihir, peygamberlik makamına zarar vermektedir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’in sihre maruz kalması peygamberlerin sergilediği mucizelerle sihrin aynı şey olduğuna inandırmak için ortaya atılmış bir iddiadır.¹¹

Rivayetle ilgili eleştirilere yanıt veren İbn Kuteybe, Hz. Zekeriyya ve oğlu Hz. Yahya’nın muhtelif kötülöklere maruz kalmalarını, bazı peygamberlerin işkence ve öldürölme gibi hadiselerle karşı karşıya kalmalarını gerekçe göstererek Hz. Peygamber’e büyü yapılmasını makul kabul etmektedir.¹² Benzer görüşleri savunan Hattâbî (ö. 388/998) ve İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Peygamber’in Hayber’de bir koyun etiyle zehirlenmesini, sihre maruz kalabileceğine delil olarak göstermiş, sihrin Hz. Peygamber’in faziletine ve nebîliğine bir zararının olmadığını ifade etmiştir.¹³

Rivayeti reddedenleri bid‘atçı olarak niteleyen Mâzerî (ö. 536/1141) ise hastalık ve sihir gibi diğler insanların başlarına gelebilecek dünyevî hallerin Hz. Peygamber’in başına da gelmesinin mümkün kabul etmiştir.¹⁴ Kâdî İyâz’a göre rivayetler, Hz. Peygamber’e yapılan sihrin aklını, kalbini ve inancını değil bedenini ve görünen organlarını etkilediğini açıkça göstermiştir. Hz. Peygamber’in bazı şeyleri yaptığını zannetmesi ise bazen insanın başına rüyasında da gelen bir göz yanılmasından ibarettir.¹⁵

¹⁰ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Fîkr, 1981), c. 32/187-188. Kâdî Abdülcebbar’ın görüşleri için ayrıca bk. Samet Karahüseyin, *Mu‘tezilî düşüncenin farklılaşmasında Kâdî Abdülcebbar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî (Beyrut: Dârü’l-İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1992), c. 1/60.

¹² İbn Kuteybe, *Te‘vilü muhtelifi’l-hadîs*, 344-346.

¹³ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Hattâbî, *A‘lâmü’l-hadîs fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 1988), c. 2/1500-1502.

¹⁴ Mâzerî, *el-Mu‘lim bi-fevâ’idi Müslim*, c. 3/158-161; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. 10/237; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, c. 21/280. İbn Kayyim el-Cevziyye de bu durumun Hz. Peygamber’in karşılaştığı bir hastalık ve ağrı olduğunu düşünmektedir. Bk. Cevziyye, *Zâdû’l-me‘âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, c. 4/351. Ali Hasebullah (1895-1978) ise Mâzerî’nin meseleye yaklaşımının insanların kalbine şüphe düşmesine engel olamayacağı için yetersiz kaldığını söylemiştir. Bk. Hasebullah, *Usûlü’t-teşrîi’l-İslâmî*, 71-74.

¹⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu‘lim bi-fevâ’idi Müslim*, c. 7/87-88.

Modern döneme gelindiğinde Mısır'da sihirle ilgili tartışmaların Muhammed Abduh'la başladığını görülmektedir. Abduh, Hz. Peygamber'e yapılan sihir konusunda, Mu'tezile'nin sihrin bir mahiyetinin olmadığına dair görüşünü benimsemiştir.¹⁶ Abduh çizgisini takip edenler de onun bu konudaki görüşüne tâbi olmuşlardır.¹⁷ O, tevâtür yoluyla bize ulaşan Kur'an'daki bilginin esas olduğunu, Kur'an'ın müşriklerin Hz. Peygamber'in sihre maruz kaldığı iddiasını yalanlaması ve nübüvvetlik makamına zarar vermesi sebebiyle bu haberin de aslının olmadığını ifade etmiştir. Abduh, Hz. Peygamber'in aklının sihrin etkisinden korunmasını itikad konuları içerisinde değerlendirildiği için Kâdî Abdülcebbâr'ın şefa'at konusundaki değerlendirmesine benzer bir yaklaşımla, "Bu hadis – sahih olsa dahi – âhâddır. Âhâd hadis akîdede delil olmaz." demiştir. Mezkûr hadisle akîdede hüküm verilemeyeceğini savunan Abduh'a göre esas olan Kur'an nassı ve akıldır. Abduh'un burada vurguladığı, Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi yapmış gibi hissetmesidir. Zira müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik suçlaması da vahiy gelmediği halde geldiğini sanması şeklinde tezahür etmiştir.¹⁸ Konuya ilişkin değerlendirmesinde Sekkâ, Mu'tezilî alim Ebû Ali el-Cübbâî'yle (303/916) Abduh'un aynı saiklerle rivayeti reddettiğini aktarmış her ikisinin de sundukları delillerin benzerliğine dikkat çekmiştir. Sekkâ, Cübbâî'nin "*Siz, sadece büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz!*"¹⁹ ayetiyle istişhâdda bulunduğunu ve bu bakımdan Hz. Peygamber'in büyülenmiş olması halinde kafirlerin iddiasının haklı çıkacağı gerekçesiyle rivayeti reddettiğini belirtmiştir.²⁰

Reşîd Rızâ ise Hz. Peygamber'e sihir yapıldığıyla ilgili rivayet konusunda iddia²¹ edilenin aksine üstadından farklı bir tutum sergilemiştir. Reşîd Rızâ, hocasının görüşlerini olduğu gibi aktarmakla birlikte kendisinin de hadisi uydurma olarak gördüğü yönündeki suçlamaları net bir şekilde yalanlamıştır. Reşîd Rızâ'ya göre Hz. Peygamber'e yapılan sihir, eşlerine yaklaşmadığı halde yaklaştığını hissetmesiyle

¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/420; Abdullatif, *Sünnetü'n-nebeviyye beyne duâtî'l-fiten ve edîye'il İlm*, 210; Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/316.

¹⁷ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/313.

¹⁸ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i amme* (Matbaatu Mısır Şeriketü Müsâhimete Mısıriyye, 1341), 181-182; İmâre, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, 544.

¹⁹ el-İsrâ 17/47.

²⁰ Sekkâ, *Defü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 242-243.

²¹ Modern dönemde yapılan bazı akademik çalışmalarda Reşîd Rızâ'nın sihir hadisini inkar ettiği ileri sürülmektedir. Bk. Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfî'l-İslâm minhum*, 81; Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ*, 438-448; Öztekin, *Modern Dönem Mısır'da Metin Tenkidi Tartışmaları*, 184-185.

sınırlı olup bazı alimlerin yorumladığı gibi aklına zarar vermemiştir. Ona göre bu alimlerin, sihrin Hz. Peygamber'in aklına zarar verdiği yönündeki kanaatleri, rivayetlerin çoğunda büyüden etkilenme boyutunun yeme içme ve cinsel ilişkiyi de aşan, akli etkileyecek derecede gerçekleştiğinin ifade edilmesine dayanmıştır. Reşîd Rızâ, bazı rivayetlerin büyüden etkilenme boyutunun sınırlı düzeyde kaldığını desteklediğini, bu tür bir büyüün günümüzde de var olduğunu sözlerine eklemiştir. Son tahlilde o, Hz. Peygamber'in maruz kaldığı sihrin kendisine vahyolunmuş gibi hissetmesine yol açacak derecede olmadığını düşünmektedir.²²

Gazzâlî de Reşîd Rızâ gibi sihir hadisiyle ilgili görüşlerini açıklarken Reşîd Rızâ'nın yaptığı gibi Abduh'un düşüncelerini izah etmeye çalışarak Abduh savunması yapmıştır. Gazzâlî, "Abduh'un hasımları, sihir hadisini reddettiği için neredeyse onu sapkın olarak niteleyecekler. Fakat o, Kur'an'a aykırı görmesi ve Mustafa'nın (s.a) kadrini yüceltmesi nedeniyle bu hadisi reddetmiştir." demiştir.²³ Abduh'un bir rivayeti reddettiği için sünnet inkarcısı olarak nitelenmesini yanlış bulan Gazzâlî, "el-Menâr ekolü, sünnete büyük saygı duymaktadır. Fakat bu ekolde Kur'an, öncelikli bir delildir. Buna kim itiraz edebilir?" şeklinde karşılık vermiştir.²⁴

Abduh'un sihirle ilgili rivayetin sahih kabul edilmesi durumunda âhâd olması ve Hz. Peygamber'in de sihre maruz kalmasının itikadi bir mesele olması sebebiyle rivayeti dikkate almaması yönündeki düşüncesi, Ali Hasebullah ve Seyyid Kutub (1906-1966), tarafından da sürdürülmüştür.²⁵ Hasebullah, bu âhâd haberi reddetmenin amelî hükümlerde büyük bir tesirinin olmayacağını belirtmiştir.²⁶

Rivayetin Kur'an'a aykırı olduğu düşüncesi, Abduh sonrası dönemde de benimsenmiştir.²⁷ Bu kapsamda sunulan delillerin başında "Siz, sadece büyülenmiş bir

²² Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru sûreti'l-Fâtiha ve sittî suver min havâtimi'l-Kur'an*, ts., 139-141; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 33/39; Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm*, c. 1/1033; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 8/778, 33/46. Reşîd Rızâ'nın sihir hadisini değerlendirmedeki yöntemi, hocasına olan saygı, kendisi ve ekolü için bir çıkış yolu olarak yorumlanmaktadır. Kardâvî'ye göre Reşîd Rızâ'nın sihir hadisiyle ilgili görüşü, akıl ve feraset ehlini ikna edecek düzeydedir. Bk. Yûsuf el-Kardâvî, "el-İmam Reşîd Rızâ ve hadisu sihri'n nebi", *al-qaradawi* (Erişim 10 Haziran 2022); Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/93; Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'î, *Rudûd ehli'l-ilm ala tâ'ini fî hadîsi es-sihr* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1999), 55-57.

²³ Muhammed el-Gazzâlî, *el-'ilel ve edevîyye* (Dârü's-Şurûk, ts.), 75; Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 76.

²⁴ Gazzâlî, *el-'ilel ve edevîyye*, 75.

²⁵ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2003), 6/4008.

²⁶ Hasebullah, *Usûlü't-teşrî' l-İslâmî*, 71-74.

²⁷ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 6/4008.

adama uyuyorsunuz!”²⁸ ayeti gelmektedir.²⁹ Hadisi reddedenlere göre Hz. Peygamber, “*Allah seni insanlardan koruyacaktır.*”³⁰ ayeti gereği ilâhî koruma altındadır. Salih Ebû Bekir ne bir insanın ne de bir cinin Hz. Peygamber’e bu şekilde bir zararla yaklaşılabileceğini düşünmektedir.³¹ Verdânî, “İlâhî koruma ondan kalktı da sihir için fırsat mı doğdu?” şeklinde soruyla rivayeti eleştirmiştir.³² Mansûr, “Allah, onu insanlardan korurken bir Yahudi ona nasıl sihir yapabilir?” şeklindeki bir soruyla rivayetin uydurma olduğunu savunmuştur.³³ Allah’ın Hz. Peygamber’i korumayı vadettiği insanlardan birisinin de Lebîd b. A’sam olduğunu düşünen Seyyid Rızk et-Tavîl ise reddeden ya da sahih görenlerden farklı bir yol benimseyerek tevakkufu tercih etmiştir.³⁴ Kur’an’a aykırılık kapsamında sunulan bir diğer delil ise “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”³⁵ ayetidir. Salih Ebû Bekir, sihre maruz kalan bir nebî anlayışıyla bu ayet arasında bir çelişki bulunduğunu düşünmektedir.³⁶

Rivayetin reddedilmesinde ön plana çıkan bir diğer temel kaide, Hz. Peygamber’in nebevî ismet sıfatına, bir başka ifadeyle peygamberlik makamına zarar vermesidir.³⁷ Hasebullah’a göre Kur’an ve akıl, Resûlullah’ın masumiyetini ve risâlet makamının üstünlüğünü ispatlamışken buna muhalif olan âhâd haber, sahîh olarak kabul edilemez.³⁸ Cemal el-Bennâ da muhaddislerin sanki Hz. Peygamber’i onurlandırıyormuşçasına sihir hadisini savunmalarını eleştirmiştir.³⁹ Bennâ, sihir hadisinin Hz. Peygamber’in ismet sıfatına aykırı olması sebebiyle bu hadisin *el-Câmi’u’s-sahîh*’ten çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁰ Gazzâlî ise sihir hadisini duyduğu zaman sıkıntı ve öfke içerisinde kaldığını belirterek, Hz. Peygamber’in

²⁸ el-İsrâ 17/47.

²⁹ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 140-141.

³⁰ el-Mâide 5/67.

³¹ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 221-223.

³² Salih Verdânî, *Difâ’ani’r-resûl zıdde’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn* (Beyrut: Tiridenko, 1998), 268-269.

³³ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 140-141.

³⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 107.

³⁵ en-Necm 53/3-4.

³⁶ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 221-223.

³⁷ Kutub, *Fî zılâli’l-Kur’ân*, 6/4008.

³⁸ Hasebullah, *Usûlü’t-teşrî’l-İslâmî*, 71-74.

³⁹ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fikh’l-cedîd*, 237.

⁴⁰ Bennâ, *Tecridü’l-Buhârî ve Müslim mine’l-ehâdisi’l-letî lâ tülzem*, 270, 272-273, 276. Bennâ’ya göre sihir hadisinin, hadis külliyyatında yer bulmasının nedenlerinden birisi, muhaddislerin metin yerine sened tetkikine ağırlık vermeleridir. Bk. Cemal el-Bennâ, *el-İslâm ve’l-aklâniyye* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-İslâmî, ts.), 38-39.

nübüvvet görevinde noksanlıklar oluşturan bu tür rivayetlere karşı müsamahalı olunmaması gerektiğini düşünmektedir.⁴¹

Muhaddislerin hadisin sahihliğini delillendirirken ileri sürdükleri sihrin Hz. Peygamber'in aklına etki etmediği kanaati de modern dönemde eleştiri konusu olmuştur. Verdânî, "Kalp ve akıl da vücudun bir parçası değil mi? Yapmadığı bir şeyi yaptığını sanması, sihrin aklına tesir ettiğinin göstergesi değil mi?" şeklinde sorular yönelterek rivayetin sahih olduğunu düşünenlere itiraz etmiştir.⁴²

Öte yandan bu rivayet, vahyin korunmuşluğuna gölge düşürdüğü gerekçesiyle de eleştirilmiştir. Yahudinin hedefinin Hz. Peygamber'in şahsiyeti değil tebliğle görevli olduğu İslam şeriatının olması gerektiğini ifade eden Salih Ebû Bekir, bu durumda Hz. Peygamber'in sihre maruz kaldığı dönemde tebliğ ettiği hususlarla ilgili tahrifin olabileceğini belirtmiştir. Salih Ebû Bekir, beşer planında bu tahrifi tespit etmekteki acziyete işaret ederek mezkûr hadisi kabul etmenin uygun olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Nitekim o, kafirlerin bu hadis üzerinden "İslam teşrî, hatalıdır. Zira büyülenmiş nebîye dayanmaktadır." şeklinde bâtıl bir delil sunduğunu dile getirmiştir.⁴³ Bahsi geçen görüşe kayılan Mansûr, Hz. Peygamber'in sihre maruz kalmasının İslam dinine karşı birtakım şüphelere ve kuşkulara yol açacağını iddia etmiştir.⁴⁴

Hz. Peygamber'in sihre maruz kaldığı rivayeti, bazı Mısırlı Şîî düşünürler tarafından Ehl-i sünnet'e yönelik eleştirilerde kullanılmıştır. Salih el-Verdânî, "Sihir konusu, Ehl-i sünnet'teki peygamber kimliğinin ne kadar ihmal edildiğinin göstergesidir." şeklindeki sözleriyle muhaddislerin ve fakihlerin sihir hadisine getirdikleri yorumları tenkit etmiştir.⁴⁵

⁴¹ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 76; Gazzâlî, *el-İslâm ve't-tâkatü'l-muattale*, 59. Bu konuda Gazzâlî'nin izini takip eden Muhammed İmâre de hadisi reddedenler arasında yer almaktadır. Bk. Huseyin el-Affânî, *A'lâm ve akzâm fî mizânî'l-İslâm* (Cidde: Dârü Mâzcid 'Ayrî, ts.), 198-199.

⁴² Verdânî, *Difa'ani'r-resûl*, 268-269.

⁴³ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 221-223.

⁴⁴ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 140-141.

⁴⁵ Salih Verdânî, *Ehlü's-sünne şa'bullahi'l-muhtâr* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1996), 68-70.

Bunlara ilave olarak Salih Ebû Bekir, geçmiş peygamberlerin de Hz. Peygamber gibi düşmanları olmasına rağmen onların sihre maruz kalmamasını, sihir hadisinin uydurma olduğunun bir diğer delili olarak sunmuştur.⁴⁶

Dümeynî de mezkûr rivayetin sahih olmadığını ifade etmekle birlikte uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'i sihre maruz kalmış bir konuma düşürmektense bir râvinin hata yaptığını düşünmek daha doğrudur. Fakat nihayetinde bu hadis ile ilgili karar veren herkes bir ictihadda bulunmuştur. Hata da etse isabet de etse her iki taraf Allah katında mükafat alacaktır.⁴⁷

Hadisi reddedenler karşısında Ezher ulemâsı başta olmak üzere Mısır'daki ilim ehli, hadisin sahih olduğunu düşünmektedir. Bu rivayeti savunanlara göre özellikle hadisin Buhârî'de yer alması ve buna hiçbir muhaddisin itiraz etmemesi sebebiyle hadis sahihlik derecesine ulaşmaktadır. Bu bakımdan rivayet ne Kur'an'a ne de akla aykırılık teşkil etmektedir.⁴⁸

Abdülhâdî'ye göre sihir, Hz. Peygamber'in akıl sağlığı ya da nübüvvetinin değerini etkileyecek şekilde gerçekleşmemiştir. Sihir, hanımlarına yaklaşmadığı halde yaklaştığını sanması gibi bazı hayallerden ibarettir. Bunun ne akıl ne de vahiyle bir ilgisi vardır.⁴⁹ Zira sihir, diğer hastalıklar gibi Hz. Peygamber'in sadece bedenine etki etmiş, aklına bir tesiri olmamıştır. Bu durum, Nebî'nin (s.a) beşer olduğunun bir ispatıdır. Diğer insanların başına gelen hastalıklar onun da başına gelebilir.⁵⁰ Muhyiddin es-Sâfi, Hz. Peygamber'in unutulabiliyor olmasını göz önünde bulundurarak sihre maruz kalmasının caiz olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Şehhâte, Hz. Peygamber'in maruz kaldığı sihrin aklına değil bedenine etkisi olduğu için peygamberlik makamına bir zararı söz konusu değildir.⁵² Mezîd'e göre tam aksine yapılan sihrin Hz. Peygamber'e bildirilmesi sonucunda kuyudan çıkarılması, Hz. Peygamber'in nübüvvetini teyit etmiştir.⁵³

⁴⁶ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 223.

⁴⁷ Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mütûni's-sünne*, 235.

⁴⁸ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, 314-319; "Sünnet Üzerine Bir Kitap ve Bir Açık Oturum", 106.

⁴⁹ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 84.

⁵⁰ Şehhâte, *Mevkîfü'd-dâiyyeti'l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâli*, 595.

⁵¹ "Sünnet Üzerine Bir Kitap ve Bir Açık Oturum", 106.

⁵² Şehhâte, *Mevkîfü'd-dâiyyeti'l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâli*, 595; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/421-422.

⁵³ Mezîd, *Kutuf mine's-sîreti'n-nebeviyye*, 163.

Abdülhâdî, Hz. Peygamber'in sihre maruz kalmasının Kur'an'a aykırı olmadığı gibi taassuba kapılmadan ve çarpıtmadan, insaflı bir şekilde meseleye yaklaşılması halinde Kur'an'da⁵⁴ da destek bulunabileceğini ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber sihre maruz kalmış fakat Allah onu yalnız bırakmamış, Cebrâil ve diğer melekler aracılığıyla onu durumdan haberdar etmiştir.⁵⁵

Abdülhâdî, “Siz sadece kendisine büyü yapılmış bir adamın peşinden gidiyorsunuz.”⁵⁶ ayetindeki büyülenmekten muradın da makul sözler söylememek anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁵⁷ M. Hüseyin ez-Zehebî'ye göre de Kur'an'ın yalanladığı sihir, cünûn (delilik) olarak adlandırılmış ve Hz. Peygamber, bu türden bir sihre maruz kalmamıştır.⁵⁸

Abdülhâdî, hadisi reddedenlerin getirdiği deliller arasında yer alan “Allah seni insanlardan koruyacaktır.”⁵⁹ ayetinin öldürmeye karşı korumayı içerdiğini ve umumileştirilemeyeceğini, zira bu durumda insanların Hz. Peygamber'e karşı hiç hata işlememesi gerektiğini, oysaki birçok kez hata işlendiğinin bilindiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in daimi bir şekilde Allah'ın korumasında olmasının, tebliğe başladığı andan itibaren Bedir ve Uhud savaşlarında yaşananlar başta olmak üzere müşriklerin fiziksel ve psikolojik saldırılarına maruz kalmasına mani olmamasını hatırlatmıştır.⁶⁰

Bütün bu anlatılanlara ilave olarak Hz. Peygamber'in sihre maruz kaldığı yönünde aktarılan rivayet, insan eğitimi açısından da bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Nitekim insanlara rol model olma anlamında "üsve-i hasene" görevini üstlenen Hz. Peygamber'in şahsında böyle bir hadiseye maruz kalındığında nasıl bir yol izlenmesi gerektiği hususunda öğretici birtakım hususiyetlere de işaret etmektedir. Nitekim Abdülhâdî'nin “sihre maruz kalan bir kişi Hz. Peygamber gibi sabretmeli, dua etmeli ve rukyeye başvurulmalıdır.” şeklindeki sözleri bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.⁶¹

Görüldüğü üzere klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de sihrin mahiyetine dair bakışın, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını ifade eden rivayetlerin

⁵⁴ el-Kalem 68/51-52.

⁵⁵ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 87.

⁵⁶ el-Furkân 25/8.

⁵⁷ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 86-87.

⁵⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2/421-422.

⁵⁹ el-Mâide 5/67.

⁶⁰ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 86-88.

⁶¹ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 84, 88-89.

sihhatini belirleyen ana unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ezher ulemâsı başta olmak üzere Mısırlı diğer alimlerin de takip ettiği geleneksel yaklaşıma göre sihir, beşerin maruz kaldığı hastalıklardan birisidir. Hz. Peygamber'in maruz kaldığı sihrin ne aklî melekesine ne de tebliğ etmekle yükümlü olduğu vahye bir etkisi olmuştur. Bu yorumla, sihir hadisinin kabul edilmesi halinde müşriklerin Hz. Peygamber hakkında söyledikleri “sihirilenmiş” iddiasının doğrulanacağı düşüncesini çürütmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in Bedir savaşında isabet eden bir ok sonucunda dışının kırılması gibi sihre maruz kalması da tabii bir durumdur. Müşriklerin “sihirilenmiş” iddiasıyla Hz. Peygamber'in maruz kaldığı sihrin birbirinden farklı olması da arz işlemini isabetsiz kılmaktadır. Bu değerlendirmeler dikkate alındığında, muhaddislerin sihir hadisine sahih hükmünü verirken metin tenkidi yapmadıkları söylenemez.

4.1.2. Hz. Peygamber'in İntihara Teşebbüsü Rivayeti

Vahyin başladığı ve kesintiye uğradığı anlarda Hz. Peygamber'in yaşadığı korku nedeniyle intihar etmek istediğine dair rivayetler, Nebî'nin (s.a) şahsiyetine zarar verdiği düşüncesiyle modern dönemde Mısır'da eleştirilmiştir.⁶²

Klasik dönemde bu rivayet, Hz. Peygamber'in nübüvvetinde şüpheye düşmesi ve endişelerini gidermesi için Varaka b. Nevfel'e (ö. 610) gitmesi yönüyle tenkit edilmiştir. Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982), Hz. Peygamber'in yaşadığı korku ve endişeye dair rivayetleri, “Nübüvvet, beşerî yönü ortadan kaldırmıyor.” sözleriyle savunmuştur.⁶³

Verdânî'ye göre bu rivayetler, Hz. Peygamber'in şahsiyetine zarar vermesine ve tehlike içermesine rağmen fakihlerce te'vîl etme yoluna gidilerek temize çıkarılmıştır. Verdânî'nin eleştirisinin başında rivayetin Hz. Âişe kanalıyla ulaşması gelmektedir. Verdânî'ye göre vahyin başlangıcı Hz. Âişe'nin doğumundan üç ya da beş yıl önce gerçekleşmiştir. Hz. Âişe bu olaya şahit olmadığı için şüpheler, bu rivayet üzerine yoğunlaşmaktadır.⁶⁴ Ezher hocalarından Memdûh, söz konusu eleştiriye sahabe

⁶² Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 9, 129, 187. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Ta'bir”, 1 (No. 6982).

⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 12/360; Sa'd el-Mersafî, *Bed'ü'l-vahy* (Kuveyt, Beyrut: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Müessesetü'r-Reyyâ, ts.), 79-80.

⁶⁴ Verdânî, *Difa'ani'r-resûl*, 245-246.

mürselinin muhaddisler nezdinde makbul olmasını ve Hz. Âişe dışında başka sahabîlerin de hadisi rivayet etmesini gerekçe göstererek karşılık vermiştir.⁶⁵

Verdânî'ye göre Hz. Peygamber, vahiy gelmeden önce Hira Mağarası'na gidip ibadet etmekteydi. Bu durum, vahyi karşılamaya hazır olduğunu göstermektedir. Cebrâîl'in vahiyle Hz. Peygamber'in karşısına çıkması beklenmedik bir durum değildir. Ortada korkulacak bir durum da yoktur. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in yaşadığı bu korku, râvi ve fakihlerin bi'setten önce Hz. Peygamber'in masum olmadığına dair inancına dayanmaktadır. Bu rivayet, Hz. Peygamber'in Hira'da ibadet ettiğine dair rivayetleri çürütmektedir. Bu değerlendirmeler ışığında Verdânî, "Zira Peygamber, Hira'da nasıl ibadet etmektedir? Bu ibadetin ilmî nereden gelmektedir?" şeklindeki sorularla Hz. Peygamber'in yaşadığı korku nedeniyle intihar etmek istediğine yönelik olarak aktarılan rivayeti çürütme gayreti göze çarpmaktadır. Eleştirilerine devam eden Verdânî'ye göre ayrıca ilk vahiy indiğinde Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e işkence uygulaması ve okumaya zorlaması da makul değildir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in Varaka b. Nevfel'e danışması da şüphe içermekte olup Hz. Peygamber'in davetini ve şahsiyetini zedeleyen bir unsur olarak değerlendirilmeye sebebiyet vermektedir. Nitekim rivayete göre Hz. Peygamber, vahyin boyutları ve davetin geleceği hakkında bir şey bilmiyordu ve Varaka onu uyarmıştır. Bu durumda Hz. Peygamber üstleneceği peygamberlik vazifesi hususunda cahil konuma düşürülmektedir. Bu yöndeki bir rivayetle, bir bakıma Hristiyanlık ile Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj arasında bir irtibat kurulmak istenmektedir.⁶⁶

Verdânî'ye göre Hira'dan eve dönüş yolunda Cebrâîl'in bir kez daha karşısına çıkması üzerine Hz. Peygamber'in korkup kaçması da vahye dair cehaletini göstermektedir. Verdânî, bu noktada "Cebrâîl, sadece Resûl'ü korkutmak için mi ortaya çıkmaktadır? Yoksa Allah'ın kelâmını mı getirmektedir? Kaçmaya devam ettikçe bu kelâmı nasıl ulaştıracaktır?" şeklinde sorular yöneltmiştir. Verdânî, bu minvalde serdettiği sorularla mezkûr rivayetin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶⁷

⁶⁵ Memduh Muhammed Ahmed, "es-Sârimü'l-bettâr fi'r-reddi zaima enne'n-Nebiiyi hemme bi'l-intihâr", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-benîn Desuk* 16/4 (2016), 509-510.

⁶⁶ Verdânî, *Difa' ani'r-resûl*, 246-247.

⁶⁷ Verdânî, *Difa' ani'r-resûl*, 247-248.

Salih Ebû Bekir'e göre Hz. Peygamber'in intihara kalkışması, Rabbine olan imanında zirveye ulaşan Hz. Peygamber için söz konusu olmayıp İsrâiliyat'tır. Ona göre bu tür rivayetlerin desteklenmesi ve reddedilmesi için tek kaynak Kur'an'dır. Salih Ebû Bekir, bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'de hiçbir peygamber'in intihara kalkışmasından söz edilmemesini delil olarak sunmuştur. Salih Ebû Bekir "Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed, niçin vahiy gelinceye kadar hayatın güçlüklerine karşı sabırlıyken vahiy bir müddet kesildiği için intihara teşebbüs etsin? Nasıl olur da intihar edenlerin küfre düştüğüne hükmederken kendisi intihara kalkışmaktadır?" şeklindeki sorularla hadisi eleştirmiştir.⁶⁸ Bu eleştiri karşısında Mezîd, vahyin nâzil olmaya başladığı dönemde intiharın haram kılındığına dair bir buyruğun olmadığını belirtmiştir.⁶⁹

Buhârî'nin Zührî'ye dayandırarak verdiği mezkûr rivayet, Mısırlı hadisçilerin çoğunluğunun reddettiği rivayetler arasında yer almıştır. Ezher'de yakın dönemde yapılan akademik çalışmalarda, Buhârî'deki bu rivayet Hz. Peygamber'in intihara teşebbüsle ilgili bölümü hariç sened ve metin yönünden sahih kabul edilmiştir. Bunda İbn Hacer'in rivayetin ilgili bölümünü, Zührî'den aktarılan belağ⁷⁰ türü rivayetler kategorisinde kabul etmesi⁷¹ ve hadisin bu kısmının sahih olmadığı yönündeki kanaatler etkili olmuştur.⁷²

Memdûh'a göre Buhârî, senedini muttasıl olarak naklettiği rivayetleri sahih olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Zührî'nin rivayeti, Buhârî'nin sahih gördüğü hadisler arasında değildir. Buhârî'nin bazı illetleri ya açıkça ya da işaret yoluyla eserinde yer verdiğini belirten Memdûh, Zührî'nin ziyadesini ihticâc için değil illetini göstermek için eserine aldığını ifade etmiştir. Memdûh, Buhârî'nin bu hadisi sahih kabul ettiğine yönelik eleştirileri doğru bulmamaktadır.⁷³ Mütevellî el-Berâcîlî⁷⁴ de Zührî'nin rivayetine yer veren Buhârî'nin bununla "İleride bu rivayet karşınıza çıkarsa

⁶⁸ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 124-127.

⁶⁹ Mezîd, *Kutuf mine's-sîreti'n-nebeviyye*, 184.

⁷⁰ "Belağanî: Bana ulaştı ki ..." diyerek nakledilen haberdır. Bu şekilde nakledilen bir haber, aksi belli oluncaya kadar münkatı', dolayısıyla zayıf kabul edilmektedir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 56.

⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 2/359.

⁷² Şirbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 232; Ahmed, "es-Sârimü'l-bettâr fî'r-reddi zaimenne'n-Nebiyyi hemme bi'l-intihâr", 509.

⁷³ Ahmed, "es-Sârimü'l-bettâr fî'r-reddi zaimenne'n-Nebiyyi hemme bi'l-intihâr", 516-518.

⁷⁴ Berâcîlî, Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı fakültede "Ahmed Şakir'in hadiste tenkid metodu" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı.

bilin ki bu Zührî'nin belağlarındanandır.” mesajını vermek istediğini söylemiştir.⁷⁵ Belağ türünden olması sebebiyle rivayetin sahih olmadığını, bu bakımdan sadece bir haber değeri taşıdığını ifade eden Abdüssabûr Şâhin, müminlerin imamı olan Hz. Peygamber'in intihara kalkışmasını; hatta bunu aklından dahi geçirmesini mümkün görmemektedir.⁷⁶

Abdülkerîm ise intihar konusunda farklı bir yorum getirmektedir. “*Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?*”⁷⁷ ayetine işaret eden Abdülkerîm'e göre Hz. Peygamber'in intiharı düşünmesi, kendisine peygamberlik görevi verilmeden önce gerçekleşmiştir.⁷⁸

Mezîd, Zührî'nin belağ sigasıyla naklettiği bir rivayet olması sebebiyle bu hadisi sahih görmemiştir. O, bunun yanı sıra sahih kabul edilse dahi intiharla ilgili iddiayı fiiliyata geçmeyen bir düşünce olarak değerlendirmiştir. “*Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı.*”⁷⁹ ayetiyle bu rivayet arasında ilgi kuran Mezîd, benzeri durumu Hz. Yusuf'un da yaşadığını belirterek hayli dikkat çekici bir yoruma imza atmıştır.⁸⁰

Yukarıda zikrettiğimiz değerlendirmeler, Mısır'daki hadislerle ilgili farklı yaklaşımlarda sergilenen genel tutumu yansıtmaları açısından önemlidir. Mısır'daki hadis tartışmalarına katılan hadisçilerin, diğer hadislerde olduğu gibi intihar meselesinde de klasik usulün sınırlarını aşmak istemediklerini, klasik usulün sınırları içerisinde kalarak sened ya da metin tenkidi yaptıklarını söyleyebiliriz. Hadisteki intiharla ilgili bölümün sorunlu olduğu görüşü, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'deki değerlendirmesine dayanmaktadır. İbn Hacer, bu değerlendirmede bulunmasaydı belki de hadis tarihinde hiç tenkide uğramamış ve bu bakımdan rivayetin sahih kategorisinde değerlendirilmesi genel kabule mazhar olacaktı. Buna bağlı olarak da Ebû Bekr el-İsmâîlî'nin ortaya koyduğu te'vîlin bir benzeriyle Hz. Peygamber'in intihar

⁷⁵ Mütevellî el-Berâcîlî, “Limâze zekere el-Buhârî enne'n-nebiyye sallallahu aleyhi ve sellem hâvele'l-intihâr” (07 Aralık 2016).

⁷⁶ Abdüssabûr Şâhin, “Muhâveletü'n-Nebî Muhammed el-intihâr”, *Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî'l-müşekkikîn*, ed. Mahmud Hamdi Zakzûk (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şu'ûnî'l-İslâmîyye, 2002), 369.

⁷⁷ ed-Duhâ 93/7.

⁷⁸ Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, “Hel sahha enne'n-nebiyye sallallahu aleyhi ve sellem hâvele'l-intihâr” (16 Mayıs 2019).

⁷⁹ Yûsuf 12/24.

⁸⁰ Mezîd, *Kutuf mine's-sîreti'n-nebeviyye*, 184.

teşebbüsüne kalkıştığı iddiasının savunulacak olmasının muhtemel olduğunu ifade edebiliriz. Gerek Memdûh'un gerekse Berâcîlî'nin değerlendirmesinin, gelen eleştiriler karşısında savunma refleksine dayanan bir yorum olduğunu söyleyebiliriz. Zira Buhârî'nin illetli, şaz rivayetlere dikkat çekmek için yer vermesi gibi bir usulü var ise bunu diğer illetli, şaz, münker rivayetler için de yapması beklenirdi. Bununla birlikte bu rivayetin oryantalist kaynaklarda bir hakikat olarak sunuluyor⁸¹ olması da rivayetlerin ilmî usullere uygun olarak yeniden gözden geçirilmesi, tatmin edici gerekli izahatların yapılması düşüncesini teyit etmektedir.

4.1.3. Hz. Peygamber'in Zırhını Yahudide Rehin Bırakması Rivayeti

Hz. Peygamber'in zırhını otuz sağ arpa karşılığında, bir Yahudide rehin bıraktığını anlatan rivayet⁸² de modern dönemde Mısır'da sık sık gündeme gelen konulardandır. Esasında Hz. Peygamber'in zırhını bir Yahudide rehin bıraktığı rivayeti, klasik dönemde de yaşanan tartışmalar arasında yer almıştır. Hicrî 3. asırda bu hadisi aklî delillerle reddedenlere karşı İbn Kuteybe'nin yanıt vermesi tartışmanın klasik döneme dayandığına işaret etmektedir.⁸³

Modern dönemde bu rivayeti reddedenlerden Mustafa Mahmud'a göre Nebî'nin (s.a) zırhını bir Yahudide bırakması, Yahudilerin hadis kitaplarına sızdırdığı çirkin bir iftira olup, İsrâiliyat kaynaklıdır.⁸⁴ Verdânî, rivayetin Hz. Peygamber'i zühd ehli birisi olarak göstermek ve sultanlar tarafından gasbedilen ümmetin fakirliğinin kabullenilmesi amacıyla uydurulduğunu iddia etmiştir.⁸⁵

Rivayeti reddedenlerin sunduğu delillerin başında Hz. Peygamber'in zırhını otuz sağ arpa karşılığında verecek kadar fakir olmaması gelmektedir. Rivayet hakkında "makul olmayan bir yalan ve iftira" nitelemesinde bulunan Mahmud'a göre "Seni yoksul bulup zengin etmedi mi?"⁸⁶ ayetinde de vurgulandığı üzere Hz. Peygamber, fakir değil zengindi. Resûlullah vefat etmeden önce kendisine ve fakirlere her yerden

⁸¹ Emile Dermenghem, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, çev. Reşat Nuri Güntekin (İstanbul: Alkım, 2006), 74.

⁸² Müslim, "Müsâkât", 124-126 (3/1226); Buhârî, "Rehn" 2 (No. 2509); "Büyû" 33,88 (No. 2096, 2200).

⁸³ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 278-285.

⁸⁴ Mahmud, *eş-Şefâ'a*, 41-42.

⁸⁵ Verdânî, *Difa'ani'r-resûl*, 274-275.

⁸⁶ ed-Duhâ 93/8.

ganimetler ve yardımlar geliyordu. Kur'an'a göre peygamberin bunlarda 5/1 payı vardı.⁸⁷

Mansûr da “*Peygamberin evlerine girip de yemeğin hazırlanmasını beklemeyin; fakat yemeye çağırıldığınızda girin.*”⁸⁸ ayetine işaret ederek sahabenin Hz. Peygamber’in evine gidip yemek yediği için Hz. Peygamber’in muhtaç durumda olmadığını ifade etmektedir. Mansûr’a göre rivayet, Hz. Fatıma’nın Nebî’nin (s.a) vefatından sonra Hayber ve Fedek arazilerinden Hz. Peygamber’e düşen hisseyi talep etmesi ve Allah’tan bir fey olarak Hz. Peygamber’e verilen Benî Nadîr mallarının varlığıyla ilgili rivayetlere aykırıdır.⁸⁹ Verdânî de Hz. Peygamber’in varlıklı olduğunun delil olarak Hz. Fatıma ile Hz. Ebû Bekir arasında tartışmaya yol açan Fedek arazisini sunmaktadır.⁹⁰ Mahmud’a göre Hz. Peygamber’in çevresindeki sahabe de oldukça zengindi. Örneğin Hz. Osman, servetiyle Tebûk Gazvesi’ni finanse etmiştir.⁹¹ Hadisle ilgili eleştirisinde İbrahim İsa, sahabe için “milyarder sahabîler” nitelemesinde bulunmaktadır. Oysa sahabenin zenginlerinin Hz. Peygamber misali, elinde avucunda ne varsa infak etmeyi tercih ettikleri bilinmektedir.⁹²

Bunlara ilave olarak Ahmed Subhî Mansûr, silahı bir savaşçının onuru ve şerefi olarak görmesi nedeniyle de rivayeti eleştirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber gibi bir komutan ve liderin şerefi sayılan zırhını ya da silahını, düşmanına bırakması makul değildir.⁹³

Mezkûr eleştiriler karşısında Mısırlı hadisçilerin kahir ekseriyeti, birçok açıdan hadisin sahih olduğu yönünde kanaate sahiptirler. Örneğin Kardâvî, hadisin sahihliğini müttetekun aleyh olmasını ve daha önceden hiçbir şekilde tenkide uğramamasıyla

⁸⁷ Mahmud, *eş-Şefâ’a*, 41-42. Mahmud’un rivayetle ilgili sunduğu eleştiriler, Ahmed Subhî Mansûr, Abdulfettah Asâkir, Ahmed Abduh Mâhir, İbrahim İsa ve İslam Behîrî tarafından da sürdürülmüştür. Bk. Ahmed Subhî Mansûr, “el-Buhârî ve ukzûbeti rehni der’i’n-nebiyyi”, *ahl-alquran* (10 Ağustos 2011); Bennâ, *Tecridü’l-Buhârî ve Müslim mine’l-ehâdisi’l-letî lâ tülzem*, 316-317; Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 109-110-161; İbrahim İsa, “İbrahim İsa, Nebi Muhammed’in fakir olarak vefat ettiği rivayetinden şüphe ediyor” (Erişim 14 Ekim 2020); İslam Bihîrî, “Der’ür-resûl ve sâ’ü’ş-şâir 1” (28 Haziran 2020); İslam Bihîrî, “Der’ür-resûl ve sâ’ü’ş-şâir 2”, *TEN tv* (29 Haziran 2020).

⁸⁸ el-Ahzâb 33/53.

⁸⁹ Mansûr, *el-Kur’ânu ve kefâ*, 141-142. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Ferâ’iz”, 1 (No. 3092); “Cihâd ve’s-siyer”, 80 (No. 2904).

⁹⁰ Verdânî, *Difa’ ani’r-resûl*, 274-275.

⁹¹ Mahmud, *eş-Şefâ’a*, 41-42.

⁹² Ebû Zehv, “Hadîsü vefâtî’n-Nebî ve diruhu merhûnetun ’inde Yehûdî”, 174.

⁹³ Mansûr, “el-Buhârî ve ukzûbeti rehni der’i’n-nebiyyi” (10 Ağustos 2011).

temellendirmektedir.⁹⁴ Hadisi savunanlara göre zenginlik kavramının mal çokluğu olarak algılanması nedeniyle hadisin Kur'an'a aykırı olduğu iddia edilmiştir. Ebû Zehv'e göre Hz. Peygamber, zenginliği mal çokluğu olarak değil, gönül zenginliği olarak tanımlamaktadır.⁹⁵ Hıbişî de ilgili hadis hakkında, Hz. Peygamber'in kâmil manada zengin olduğunu kabul etmekle birlikte mal mülk fazlalığı anlamında zengin olmadığını düşünmektedir.⁹⁶ İlk nâzil olan ayetlerde Allah'ın Hz. Peygamber'i zengin kıldığını söylemesinin, Hz. Peygamber'in açlıktan karnına taş bağlayacak ve boykot günlerinde ağaç yapraklarını yiyecek hale düşmesine mani olmadığını belirten Kardâvî, hadisin Kur'an'a muhalif olmadığını düşünmektedir.⁹⁷ Buna ilave olarak Mehdî, Hz. Peygamber'in evinin her daim yiyeceklerle dolu olmadığını, Hz. Peygamber'in muhtelif zamanlarda tüm eşlerine sordurmasına rağmen evinde misafirine ikram edecek bir şey bulamadığına dair rivayeti de hadisin sıhhatinin teyidi olarak görmektedir.⁹⁸

Mısırlı hadisçilere göre ganimetten 5/1 alma hakkı Allah'ın Hz. Peygamber'e vermiş olduğu bir hak olsa da Hz. Peygamber, bu hakkı kendi adına kullanıp birikim yapmamış, kendisine ayrılan payı da çevresindekilere ve fakir fukaraya dağıtmıştır.⁹⁹ Hatta Ubâde b. Sâmit'in (ö. 34/654) aktardığına göre Hz. Peygamber, Huneyn savaşı günü yanındaki deveden bir tüy alarak "Ganimetin 5/1'inden bir tüy fazlası kadar bile almam helal olmaz. Bu 5/1 de size döner." demiştir.¹⁰⁰ İbn Hacer'in deyimiyle Hz. Peygamber'in kendisine gelen malı biriktirmemesi, bir miktar yiyecek için zırhını Yahudide rehin bırakmaya sevk etmiştir.¹⁰¹ Bunlara ilave olarak Kardâvî, Medine'nin hurma, Mekke'nin ise tahıl deposu olmasını, zırhın rehin bırakılmasının mücbir sebeplerinden birisi olarak görmüştür. Kardâvî'ye göre Hz. Peygamber'in vefatına

⁹⁴ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/238.

⁹⁵ Ebû Zehv, "Hadisü vefâti'n-Nebî ve diruhu merhûnetun 'inde Yehûdî", 169. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Rikâk", 15 (No. 6445).

⁹⁶ Hıbişî, *Dalâlatu münkiri's-sünne*, 161-163.

⁹⁷ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/239.

⁹⁸ Mehdî, "el-Kavlu'l-celiyy fi'r-red 'alâ men enkerâ hadîse vefâti'n-nebî ve der'ihî merhûnetun 'inde Yehûdî". Hadis için ayrıca bk. Müslim, "Eşribe", 172 (3/1624).

⁹⁹ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/238; Mehdî, "el-Kavlu'l-celiyy fi'r-red 'alâ men enkerâ hadîse vefâti'n-nebî ve der'ihî merhûnetun 'inde Yehûdî"; Ebû Zehv, "Hadîsü vefâti'n-Nebî ve diruhu merhûnetun 'inde Yehûdî", 165.

¹⁰⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, ts.), "Fey" 1 (No. 4138).

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 5/141.

yakın dönemde Medine’de tahıl krizinin yaşanması, sadece mezkûr Yahudinin deposunda tahıl kalması ihtimalini mümkün kılmaktadır.¹⁰²

Hiz. Peygamber’in zengin sahabeden değil de Yahudi birisinden ihtiyaını karşılamasının sebeplerine ilişkin olarak biręok gerekęe zikredilmektedir. Bu bağlamda zengin sahabenin durumdan haberdar olmaması, haberi olanların da o an için durumlarının mûsait olmaması, sahabenin Hiz. Peygamber’den yiyecek karşılığında para almayacağının öngörölmesi ya da alması durumunda mahcubiyet oluşturmaması için haber verilmemesi sayılmaktadır.¹⁰³ Bu sebepler arasında ayrıca sahabenin, Hiz. Peygamber’in eşyasını rehin almaktan haya edeceği düşüncesi de ileri sürölmektedir. Zira Câbir b. Abdullah’ın Hiz. Peygamber’e devesini sattığı zaman derin bir mahcubiyet hissetmiş olması, bu yöndeki bir değerlendirmeyi destekler niteliktedir.¹⁰⁴

Hadisi sahih görenler açısından Hiz. Peygamber’in Yahudi ya da gayri müslim birisine eşyasını rehin bırakması, kınanacak bir durum değildir. Nitekim Hiz. Peygamber’in hicret esnasında müşrik olan Abdullah b. Erikat’ı ücretli kılavuz olarak tuttuğu bilinmektedir. Gıda maddelerini o dönem Müslümanlar değil Yahudiler sattığı için Hiz. Peygamber’in gıda maddelerini bir Yahudiden temin etmesi son derece doğaldır. Zira stoğu yapmak Müslümanlara yasakken Yahudiler için böyle bir yasak söz konusu değildir.¹⁰⁵

Ahmet Ömer Hâşim’e göre diğer sahabenin Hiz. Peygamber’e yardım etme imkanı varken Hiz. Peygamber’in Yahudilerle ve gayri müslimlerle ilişki kurmanın caiz olduğunu göstermek için zırhını Yahudide rehin bırakması mümkündür.¹⁰⁶ Kardâvî, fıkıhçıların bu hadise istinaden gayri müslimlerle; özellikle de Yahudilerle ilişki kurulabileceği fetvasını vermelerine dikkat çekerek bu rivayetin uydurma olmadığını savunmuştur.¹⁰⁷

¹⁰² Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/239.

¹⁰³ Mehdi, “el-Kavlu’l-celiyy fi’r-red ‘alâ men enkerâ hadîse vefâtî’n-nebî ve der’ihî merhûneten ’inde Yehûdî”; Hâşim, *Difâ’ ani’l-hadîsi’n-nebeviyye*, 134-135.

¹⁰⁴ Dârü’l-iftâ’ i’l-Mısriyye, “Hadîsu rehni der’i’n-nebîyyi (s.a) ’inde yehûdiyyin” (31 Mart 2014).

¹⁰⁵ Dârü’l-iftâ’ i’l-Mısriyye, “Hadîsu rehni der’i’n-nebîyyi (s.a) ’inde yehûdiyyin” (31 Mart 2014).

¹⁰⁶ Ahmed Ömer Hâşim, “Limâza rahene sallallâhü aleyhi ve sellem der’ahu ’inde yehûdî”, *en-Nâs* (24 Kasım 2018).

¹⁰⁷ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/238.

Mehdî'ye göre bu rivayet ayrıca İslam toplumundaki güven ve adalet ortamının da göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Zira Medine'nin hakimi olan Hz. Peygamber, ihtiyaç duyduğu malı Yahudiden güç kullanarak, zorla herhangi bir bedel ödmeden de alması mümkün iken bedelini ödeme koşuluyla almayı tercih etmiştir.¹⁰⁸

Öte yandan Hz. Peygamber'in elinde sadece bir adet zırh bulunmamaktaydı. Eşref Abdülmaksûd'un İbn Kayyım el-Cevziyye'den yaptığı aktarıma göre Hz. Peygamber'in yedi tane zırhı vardı.¹⁰⁹ Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde tahrîc ettiği hadise göre Hz. Peygamber, Uhud savaşında bu zırhlarından iki tanesini kullanmıştır.¹¹⁰

Bu hadisle ilgili eleştiri noktalardan birisi de Hz. Peygamber'in rehin bıraktığı zırhın hala Yahudilerde bulunması ve hala geri alınmamasıdır. Bazıları ise zırhın Hz. Ebû Bekir tarafından geri alındığını nakletmektedir.¹¹¹ İbn Hacer'in İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) *Müsned*'inden yaptığı aktarıma göre Hz. Ebû Bekir, zırh üzerindeki rehini bozdurarak Hz. Ali'ye teslim etmiştir.¹¹²

Hadisi reddetmenin bir diğer gerekçesi ise Hz. Peygamber'in zırhını, düşmanına vermesidir. Oysa zırhın rehin bırakıldığı Yahudinin savaşan bir kişi olmadığı bilinmektedir.¹¹³ Mehdi, bu iddiaya “*Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz.*”¹¹⁴ ayetiyle cevap vermiştir. Mehdi, bu ayete binaen İslam'ın, düşmanlık beslemeyen kişilere yönelik iyilikte bulunmaya karşı çıkmadığını söylemiştir.¹¹⁵

Zırhın, savaşçının onuru olması nedeniyle verilemeyeceği iddiasına yanıt olarak Hıbişî, hassas ve gizli bir silahın düşmana rehin bırakılmasının doğru olmadığını kabul

¹⁰⁸ Mehdi, “el-Kavlu'l-celiyy fi'r-red 'alâ men enkerâ hadîse vefâti'n-nebî ve der'ihî merhûneten 'inde Yehûdî”.

¹⁰⁹ Eşref Abdülmaksûd, “Cehâletü İbrahim İsa an Sahîhi'l-Buhârî”, *almesryoon* (01 Ekim 2006). Ayrıca bk. Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, c. 1/126.

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 70 (No. 2590); Mehdi, “el-Kavlu'l-celiyy fi'r-red 'alâ men enkerâ hadîse vefâti'n-nebî ve der'ihî merhûneten 'inde Yehûdî”.

¹¹¹ Ebû Zehv, “Hadîsü vefâti'n-Nebî ve diruhu merhûnetun 'inde Yehûdî”, 178; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im şerhi Sahîh-i Müslim* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2002), c. 6/352; Abdülmaksûd, “Cehâletü İbrahim İsa an Sahîhi'l-Buhârî” (01 Ekim 2006).

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 5/141.

¹¹³ Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-i'lâm bi-fevâ'idî umdeti'l-ahkâm*, thk. Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Müşeykîh (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1997), c. 7/362; Abdülmaksûd, “Cehâletü İbrahim İsa an Sahîhi'l-Buhârî” (01 Ekim 2006).

¹¹⁴ Müntebeh 60/8.

¹¹⁵ Mehdi, “el-Kavlu'l-celiyy fi'r-red 'alâ men enkerâ hadîse vefâti'n-nebî ve der'ihî merhûneten 'inde Yehûdî”.

etmekle birlikte, bu tarz silahların günümüzde bulunduğunu, Hz. Peygamber dönemindeki bir zırhın düşmana bırakılmasının savaş stratejisi açısından bir sorun oluşturmayacağını belirtmiştir.¹¹⁶ Mehdî'ye göre ise zırh, sanıldığı gibi aksine kılıç ve mızrak gibi olmazsa olmaz bir savaş aleti değildir. Bir savaşçı, zırhsız da pekala savaşabilir.¹¹⁷

Ebû Zehv'e¹¹⁸ göre modern dönemde bu hadis üzerinden yapılan eleştirilerde hadisi eserine alan muhaddislerin tümü değil sadece Buhârî'nin hedef seçilmesini şüpheli bulmuştur. Bunu hadis kitaplarına yönelik bir komplo olarak değerlendiren Ebû Zehv, "Sünnet kitaplarının en sahihini bitirdiğiniz zaman diğerlerini bitirmeniz daha kolay olur." demiştir. Ebû Zehv, bu hadisi reddedenlerin makul bir delilinin bulunmadığını, şeytanın verdiği vesvese ve zanla hareket ettiklerini söylemiştir.¹¹⁹

Hz. Peygamber'in zırhının rehin bırakılması tartışmaları üzerinden başta Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'i olmak üzere hadis külliyatına yönelik güveni sarsmayı hedefleyenlere karşı Mısır'daki ilim ehlinin, her türlü tenkide yönelik zorlama te'vîllere başvurmaksızın tutarlı ve makul yanıtlar verdiğini söyleyebiliriz. Buna karşı hadisi reddedenlerin Hz. Peygamber'e dair eşyalara kutsiyet atfedilmesine itiraz ederken zırhı için kutsi bir makam oluşturmaları, tutarsızlık örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in kendisine gerek ganimet gerekse başka vesilelerle gelen malı mülkü çevresindekilere infak ettiği gerçekliğini görmezden gelip, varlıklı bir beşer olarak gösterme gayretleri de reddine karar verdikleri söz konusu rivayet için bir delil arayışı olarak görülebilir. Hadisi savunanlar ise bu gerçekliği göz önünde bulundurmakla birlikte "Uhud dağı kadar altınım olsa ondan bir parçasının dahi üç geceden fazla bende kalması beni memnun etmez."¹²⁰ hadisinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in gelen zekat ve ganimetleri, çevresindeki muhtaç insanlarla paylaştığını hatırlatmışlardır. Bunlara ilave olarak İbn Kuteybe'nin verdiği bilgilerden kadim dönemde hadisi reddedenlerin gerekçeleriyle modern dönemde bu hadisi reddedenlerin gerekçelerinin örtüştüğünü söyleyebiliriz.

¹¹⁶ Hıbişî, *Dalâlatu münkirî's-sünne*, 165-167.

¹¹⁷ Mehdî, "el-Kavlü'l-celiyy fi'r-red 'alâ men enkerâ hadîse vefâtî'n-nebî ve der'ihî merhûneten 'inde Yehûdî".

¹¹⁸ Şihabuddin Muhammed Ebû Zehv, Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn ve'd da've Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir.

¹¹⁹ Ebû Zehv, "Hadîsü vefâtî'n-Nebî ve diruhu merhûnetun 'inde Yehûdî", 111, 154, 160.

¹²⁰ Buhârî, "İstikrâz", 3 (No. 2389).

4.1.4. Hz. Peygamber'in Şefaati Rivayeti

Hz. Peygamber'in ahirette şefaati edip edemeyeceği, edecekse bu şefaatin kapsamı ve mahiyeti meselesi, klasik dönemin önemli tartışmalı konuları arasında yer almaktadır. Şefaati hadisleri, dünyada hak edilmeyen bir makama, birilerinin kayırmasıyla ulaşılmaya benzetilmesi ve herkesin ahirette kendi amellerinin karşılığını göreceği sebebiyle Kur'ânî buyruklara aykırı görüldüğü için modern dönemde de tartışma konusu olmuştur. Şefaatin hak olduğu konusunda klasik dönemde icmâ söz konusu iken şefaatin nasıl, kimler tarafından ve kimlere yapılacağı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Şefaatin büyük günah işleyenler dahil tüm Müslümanları kapsayacağı genel görüşü karşısında Mu'tezile, şefaatin ancak tövbe eden Müslümanlar için gerçekleşeceğini, tövbe etmeyenlere yönelik bir şefaatin olmayacağını savunmuştur. Kadim dönemde yaşanan bu tartışmanın yansımasını, modern dönemde Mısır'daki tartışmaları görmektedir.

Mu'tezilî alim Kâdî Abdülcebbâr, şefaatin esasında bir dua ve şefaati edene bir ikram olduğu görüşündedir. Ona göre şefaatin kişiye menfaat getirmesi ya da zararı uzaklaştırması beklenmemektedir.¹²¹ *el-Menâr* çizgisindeki Mısırlı yazarların konuya yaklaşımı, bu görüşle örtüşmektedir.¹²² Bu etkileşimi dikkate alan Ahmed Ömer Hâşim, isim vermeden Hz. Peygamber'in şefaatin reddedenleri, Hâricî ve Mu'tezile'ye tâbi olmakla suçlamaktadır.¹²³ Mu'tezile'nin Kur'an'a aykırı olduğu iddiasıyla şefaati reddettiğini belirten Kardâvî, buradaki hatanın şefaati hadislerinin, müşriklerdeki şefaati anlayışını reddeden ayetlere arz edilmesinden kaynaklandığını, oysa Kur'an'ın mutlak anlamda şefaati reddetmediğini belirtmiştir. Kardâvî, şefaati hadislerini reddeden Mu'tezile'yi cüretkar bulmaktadır. Mu'tezile etkisinde kalan Mustafa Mahmud gibi modern dönem "akılcılarının" da birçok meselede olduğu gibi şefaati konusunda da aklı esas almaları nedeniyle bu hadisleri reddettiklerini düşünmektedir.¹²⁴

¹²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 688. Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri için ayrıca bk. Karahüseyn, *Mu'tezilî düşüncenin farklılaşmasında Kâdî Abdülcebbâr*, 116-118.

¹²² Hâlid Fethî Muhammed es-Seyyid Abdülazîz, "Kadiyyetu eş-şefâ'a 'inde'l-İmam Muhammed Abduh", *Mecelletü Buhûs Külliyyeti'l-Âdâb Câmiati'l-Menûfî* 20/77 (2009), 36-37; Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/247.

¹²³ Hâşim, *Difâ'ani'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, 105-107.

¹²⁴ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/223, 235-236.

Modern dönemde Mısır’da bir çok konuda olduğu gibi şefaât konusunda da farklı yaklaşımın kaynağının Abduh olduğu söylenebilir. Abduh, şefaât konusunda selef ve halefin bakışına göre iki türlü değerlendirmede bulunmaktadır. Abduh’un şefaât ile ilgili kanaatine göre selef, şefaati, müteşâbihattan saymaktadır. Bu bakımdan biz bunun künhüne vakıf olamamaktayız. Ayrıca örfteki şefaât anlayışından da Allah münezzehtir.¹²⁵ Ezher hocalarından Abdülazîz, Abduh’un şefaatin müteşâbihattan olduğu yönündeki düşüncesini kendinden menkul bir görüş olarak değerlendirmekte ve seleften bu düşünceye sahip hiç kimsenin bulunmamasını gerekçe göstererek eleştirmektedir. Nihayetinde Abdülazîz, onlarca hadis ve ayetle hakikati anlatılan şefaatin muhkem bir konu olduğunu savunmaktadır.¹²⁶

Abduh’a göre halef açısından bakılınca şefaât, Hz. Peygamber’in bir duasından ibarettir. Buna delil olarak “Kaldır başını ve iste!” hadisini göstermektedir. Bu yönüyle şefaât edici olan, Allah’ın belirlediği iradenin dışına çıkamaz. Şefaât, şefaât edene Allah’ın bir ikramı olup şefaât edenin saygınlığını izhar eder.¹²⁷ Abduh’un şefaât ile ilgili bu yaklaşımını, Şeyh Merâğî de benimsemektedir.¹²⁸

Ona göre şefaât konusunda yegâne söz sahibi Allah olup O’nun yardımcılara ihtiyacı bulunmamaktadır. Yaratıcının şefaâtinden murad, şefaât edeni şereflendirmek, şefaât edilene de merhamet etmektir. Bu şerefe nail olacak ilk insan ise tartışmasız, nebîlerin sonuncusu Muhammed’dir (s.a). Mahmud, Kur’an’da geçen meleklerin şefaâtini ise esas hükmü veren değil, Allah’ın verdiği bağışlanma kararının müjdeleyicileri ve tebrik etme olarak yorumlamaktadır.¹²⁹

Salih Ebû Bekir’e göre de şefaât, “*Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah’tan af dile*”¹³⁰ ve “*Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir.*”¹³¹ ayetlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber’in kendisi ve müminler için bağışlanma dilemesi ve bir duasıdır.¹³²

¹²⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 1/307-308.

¹²⁶ Abdülazîz, “Kazıyyetu eş-Şefâa inde'l-İmam Muhammed Abduh”, 35.

¹²⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 1/307-308. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Tefsir”, 1 (No. 4476).

¹²⁸ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî* (Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), c. 1/105-107.

¹²⁹ Mahmud, *eş-Şefâ'a*, 35, 39, 70-72.

¹³⁰ Muhammed 47/19.

¹³¹ et-Tevbe 9/103.

¹³² Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 261.

Kardâvî de “*Ey Rabbimiz derler, “Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla”*¹³³ ve “*Rabbimiz! Hesap kurulacağı gün beni, anamı, babamı ve müminleri bağışla”*¹³⁴ ayetlerine işaret ederek şefaatin bir tür dua ve Allah’ın tevhid ehline yönelik lütfu olduğunu kabul etmektedir. Örneğin yakınlarına şefaet etme izni verilen şehitlere, bu hakkın tanınması bir lütuftur.¹³⁵

Şefaatin bir tür dua ya da derecelerin yükselmesi olarak yorumlanmasına karşı çıkan Ahmed Ömer Hâşim’e göre hadisler, te’vîli gerektirmeyecek kadar nettir.¹³⁶ Ezher hocalarından Sadeddin es-Seyyid Salih de Abduh’un şefaati “dua” olarak te’vîl etmesine itiraz ederek bunu gerektirecek bir sebebin bulunmadığını vurgulamaktadır.¹³⁷

Hiz. Peygamber’in şefaet edeceğine dair rivayetlerin reddinin temel dayanaklarının başında Kur’an’a muhalif olması gelmektedir. Şefaet hadisi reddedilirken sunulan deliller arasında “*Artık şefâatçilerin şefâati onlara fayda vermez.*”¹³⁸ ve cennete girmek için belirlenen kriterleri içeren ayete¹³⁹ aykırılığı yer almaktadır.¹⁴⁰ Mahmud, Kur’an’a aykırılığı nedeniyle şefaetle ilgili hadislerin tümünün senedinin şüpheli olduğunu belirtmektedir. Mahmud, kitabının girişinde Kur’an’da şefaatin şartlı olarak verileceği kişilerin olduğunu kabul etmektedir. Ancak Hiz. Peygamber’in şefaet edeceğini bildiren hadisleri, Kur’an’da şefaati nefyeden ayetlere arz etmek suretiyle bu hadislerin sahih olmadığı sonucuna varmakta, şefaati şartlı kabul eden ayetleri göz ardı etmektedir.¹⁴¹

Mısırlı hadisçiler ise şefaatin Kur’an’a aykırı olduğu iddiasını muhtelif delillerle reddetmektedirler. Bu kapsamda Allah’ın izin verdiklerine şefaet edileceğini haber veren ayetlere¹⁴² atıfta bulunan Hâşim, “Allah’ın izniyle şefaatin olacağıyla Allah dışında hiç kimsenin şefaet etmeyeceği iddiaları arasında büyük fark var.”

¹³³ el-Haşr 59/10.

¹³⁴ İbrâhîm 14/41.

¹³⁵ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/230-232.

¹³⁶ Hâşim, *Difâ’ani’l-Hadîsi’n-Nebeviyye*, 108.

¹³⁷ Sadeddin es-Seyyid Salih, “Şefâ’atü’r-Resûl”, *Mecelletü Külliyyeti Usûli’d-dîn ve’d-Da’ve bi’z-Zekâzîk* 2 (1990), 77; Abdülazîz, “Kadiyyetu eş-şefâ’a ’inde’l-İmam Muhammed Abduh”, 37.

¹³⁸ el-Müddessir 74/8.

¹³⁹ el-Ahkâf 46/14.

¹⁴⁰ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 4(2)/298.

¹⁴¹ Mahmud, *eş-Şefâ’a*, 11, 19-20.

¹⁴² el-Enbiyâ 21/28; el-Bakara 2/255; Tâhâ 20/109.

demektedir.¹⁴³ Şefaatin Kur'an'a aykırı olduğu görüşünü mesnetsiz bulan Mehdî'ye göre bu iddianın nedeni, şefaitle ilgili hadislerin, müşriklerin şefaât anlayışını reddeden ayetlere arz edilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴⁴

Kardâvî de şefaatile ilgili hadislerin Kur'an'a aykırı olduğu iddiasını yersiz bulmaktadır. Kur'an'daki ayetlerin birbirini tefsir ettiğini belirten Kardâvî, bir ayette mücmel olarak açıklanan konunun başka bir ayette tafsil edildiğini, bir ayette âm olarak izah edilen meselenin başka bir yerde hâs olarak açıklandığını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Kardâvî, şefaât hadislerinin akla ve usule aykırı bir durumun da olmadığını düşünmektedir.¹⁴⁵

Şefaât anlayışında belirleyici olan hususlardan birisi de cehenneme girecek olan kişinin günahları ölçüsünde ceza gördükten sonra çıkıp çıkmayacağı inancıdır. Büyük günah işlediği için cehenneme giren Müslümanlar, Mu'tezile ve Hâricî düşünceye göre cehennemde ebedi kalacaklardır. Bu bakımdan Mu'tezile, Kur'an'da geçen şefaati, itaatkâr ya da tövbekâr kulların derecelerinin ve sevaplarının artması olarak yorumlamıştır. Modern dönemde Mısır'da şefaatile ilgili tartışmalarda da bu düşüncenin izleri görülmektedir. Kardâvî'ye göre şefaatile ilgili bu değerlendirme zorlama bir yorumdan ibarettir.¹⁴⁶

Reşîd Rızâ'nın "*Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir.*"¹⁴⁷ ayetinin tefsirini yaparken adam öldürme ve faiz yeme gibi büyük günahlara bulaşanların tövbe etmemeleri halinde cehennemde ebedi olarak kalacakları yönündeki değerlendirmeleri, Mu'tezile'nin görüşünü benimsediğini düşündürmektedir. Reşîd Rızâ, burada müfessirlerin ayetteki ebedi kalacak olanların faiz yiyenler değil de faizi helal görenler şeklindeki te'villerini eleştirmektedir.¹⁴⁸

Şefaât bahsini işlerken kafir ve münafıkların cehennemde ebedi kalacaklarına dair ayetlere yer veren Mahmud, "Kur'an, birçok ayeti kerimede, kafirlerin yanı sıra Müslümanlardan da cehenneme girenlerin oradan çıkma imkanını reddetmektedir." değerlendirmesinde bulunmaktadır. Hristiyanların birkaç gün cehennemde kalıp

¹⁴³ Hâşim, *Difâ'ani'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, 105-107.

¹⁴⁴ Mehdi, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve 'şübahâtî'l-muâsıra*, 75-76.

¹⁴⁵ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/220, 223-226.

¹⁴⁶ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/220-221.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/275.

¹⁴⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 3/98-99.

sonra cennete gideceklerine ilişkin inancın¹⁴⁹ bir benzerinin Müslümanlarda oluştuğunu fakat Allah'ın bunu reddettiğini belirtmektedir. Mahmud'a göre kurtuluşun tek çaresi, ölmenden önce tövbe etmektir ve şefaatin kapılarını açacak olan da budur.¹⁵⁰ Mahmud, Hz. Peygamber'in zina eden ve hırsızlık yapanların da cennete gireceğini haber veren rivayetin Kur'an'daki "*Şüphe yok ki münafıklar cehennemden en alt katındadırlar; artık onlara asla bir yardımcı bulamazsın.*"¹⁵¹ ayetine aykırı düştüğünü ifade etmektedir.¹⁵² Bununla birlikte Mahmud'un, hadisın mezkûr ayete arzında münafık ile günahkar kulu karıştırması söz konusudur.

Salih Ebû Bekir'e göre "*Ateşi boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın?*"¹⁵³ ayetinin işaret ettiği manadan hareketle şefaatten maksadın Hz. Peygamber'in, cehenneme girenleri çıkarması şeklinde anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir.¹⁵⁴

Şefaati savunanlara göre ise Kur'an ayetleri, şefaatin reddine değil şefaatin varlığına delildir. Nitekim onlara göre Cennetten asla çıkamayacak olanlar, günahkar Müslümanlar değil tam aksine kafirlerdir. Şefaati konusunun "*Koğuculuk eden cennete giremez.*" hadisine de aykırı olduğu yönündeki söylemlere karşılık Allah'ın şirk dışında dilediğini bağışlayacağı ayetiyle yanıt vermektedirler.¹⁵⁵

Abdülhâdî, Hz. Peygamber'in kendisine şefaatin verildiğini bildirdiği rivayetde geçen şefaatin, "*Onlar ateşten çıkmak isterler, fakat oradan çıkamayacaklardır. Onlar için sürekli bir azap vardır.*"¹⁵⁶ ayetiyle reddedildiğini iddia edenlere, ayetin kafirlere hitap ettiğini, hadisteki şefaatin Müslümanları kapsadığını belirterek yanıt vermektedir.¹⁵⁷

Hâşim, Hâricî ve bazı Mu'tezilî alimlerin "*Artık şefaathçilerin şefaati onlara fayda vermez.*"¹⁵⁸ ayetine dayanarak günahkarların cehennemde ebedi kalacağı iddiasının

¹⁴⁹ el-Bakara 2/80.

¹⁵⁰ Mahmud, *eş-Şefâ 'a*, 16-18, 31-33.

¹⁵¹ en-Nisâ 4/145.

¹⁵² Mahmud, *eş-Şefâ 'a*, 16-18. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Libâs", 24 (No. 5827).

¹⁵³ Ez-Zümer 39/19.

¹⁵⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ 'ü'l-Kur'âniyye*, 261.

¹⁵⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 4(2)/298. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Edeb", 50 (No. 6056).

¹⁵⁶ el-Mâide 5/33.

¹⁵⁷ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 266. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, Teyemmüm", 1 (No. 335).

¹⁵⁸ el-Müddessir 74/48.

asılsız olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁹ Bunun yanı sıra Kardâvî, tevhid ehliyle şirk ehlinin cehennemde ebedi kalacağı düşüncesinin ikisini aynı derecede görmek anlamına geldiğinden bu yaklaşıma karşı çıkmıştır. Kardâvî, şefaatin tevhid ehli Müslümanlardan büyük günah işleyenleri kapsadığını düşünmektedir. Zira tevhid ehlinen büyük günahlardan kaçınanların işlediği küçük günahlar, Allah tarafından bağışlanacaktır. Şefaati önüne gelen herkese değil ayette de ifade edildiği üzere Allah'ın razı olduğu kişilere yapılacaktır. Bu kişiler de sadece tevhid ehlidir.¹⁶⁰

Modern dönemde Mısır'da şefaati müjdeleyen hadislerin reddedilmesindeki en temel gerekçelerden birisi olarak halk nezdinde bunun suistimal edilmesi ve şirke varan bir inancın oluşması gösterilmektedir. Mahmud'a göre hadislerden çıkan şefaati anlayışı, Müslümanlarda rehavete yol açarak kolayca günah işlemelerine neden olmaktadır. Zira Müslümanlar bu anlayıştan dolayı Hz. Peygamber'in şefaatine itimad etmektedirler. Mahmud, "Lâ ilâhe illallah, sözünü bir kere, birkaç defa ya da ömür boyunca zikretmenin tek başına bir anlamı bulunmamaktadır. Zira o kalbi istikamet üzere olmadığı, uzuvları onaylamadığı ve fiilleriyle bu sözün gereklerini yerine getirmediği sürece kelime-i tevhid onu kurtaramayacaktır." şeklinde bir kanaate sahiptir. Mahmud, günahkarların cehennemden çıkıp cennete girmesinin mümkün olmadığını, bunun dünyadaki arabuluculuğa girdiğini ve ahirette asla gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. O, eleştirilerine şöyle devam etmektedir: "Bir hadiste Nebî'nin (s.a) hayatında hiç hayırlı bir şey yapmayan kişiyi cennete soktuğunu okuyoruz. Bu tür hadislerin hedefi, ifsada ve sapmaya yönlendirmekten başka bir şey değildir."¹⁶¹

İsmail Mansûr Cûda da benzeri bir bakış açısıyla şefaati hadislerini reddetmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in şefaati için "Lâ ilâhe illallah" demeyi yeterli görmesi, Kur'an'la amel etmenin gerekliliğine vurgu yapmaması da hadisin uydurma olduğunun başka bir delilidir.¹⁶²

Kardâvî ise Müslümanların nasıl olsa bana şefaati edileceği algısıyla zulmetmesinin ya da günah işlemesinin doğru olmadığını, iddia edilenin aksine

¹⁵⁹ Hâşim, *Difâ' ani'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, 108.

¹⁶⁰ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, 3/215-217, 220-223, 225, 228.

¹⁶¹ Mahmud, *eş-Şefâ'a*, 11, 19, 22-24, 106.

¹⁶² Cûda, *Tebîrî'l-ümme*, 608-610.

İslam'da bu şekilde bir şefaatin bulunmadığını düşünmektedir. Bu anlamda şefaathin kapısı, herkese açık bir kapı olmayıp İslam'daki şefaathin, bir tür kayırmacılık değildir. Bu türden bir şefaathin anlayışı, ilâhî adalete aykırıdır.¹⁶³

Şefaathin hadislerini reddedenlere göre bu hadislerin toplumda yol açtığı bir diğer problem, şirk anlayışının gelişmesine zemin hazırlamasıdır. Mustafa Mahmud, Müslümanlarda görülen ve bu hadislerden kaynaklandığını iddia ettiği gizli şirk şöyle izah etmektedir: “Allah'ın hükmüne ortak olup cehenneme giren bir kişiyi şefaathin ederek ateşten çıkarmayı kabul etmek, bir nevi gizli şirktir. Müslümanların halinin giderek kötüleşmesinin temel sebebi bu yöndeki bir anlayıştır.” Mahmud'a göre şefaathin yetkisini tam olarak elinde bulunduran Allah'tan başkası değildir. Zira O, kimin hak edip etmediğini, dünyada hayır ve şer adına ne yapıldığını en iyi bilendir.¹⁶⁴ Kardâvî'ye göre Mahmud'un şefaathin ilgili hadisleri reddi, sünneti inkarına yol açmış, girmemesi gereken alana girdiği için hakkı batıla karıştırmıştır.¹⁶⁵

Reşâd Halîfe'ye göre de şefaathin, şeytanın hilelerinden birisidir. Şefaathin, Hz. Peygamber'i putlaştırmak, Allah'la beraber insanlar lehine aracılık yapan ortaklar edinme anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁶⁶ Reşâd Halîfe'nin İslam'daki şefaathin anlayışını müşriklerdeki anlayışla özdeşleştirmesini eleştiren Kardâvî, putlarının kendilerine şefaathinçi olup, Allah'ın onların hatırına iradesinden geri adım atacağına inanan müşriklerdeki şefaathin anlayışına İslam'da yer olmadığını belirtmektedir.¹⁶⁷

Şefaathin tartışmasında gündeme gelen bir diğer mesele de makâm-ı mahmûdun ne anlama geldiğidir. Birçok meselede olduğu gibi burada da Mahmud'un, Hz. Peygamber'in ahirette Müslümanlara şefaathin edeceği konuma ilişkin şüpheleri bulunmaktadır. Mahmud'a göre İsrâ sûresindeki “makâm-ı mahmûd” ifadesindeki muhatap Hz. Peygamber'dir. Fakat bu makamın tam olarak neyi gerektirdiği bilinmezken Allah'ın hükmünde ortak olmayı ve müşavere etmeyi içermediği kesindir.¹⁶⁸ Kardâvî ise Mahmud'un aksine bu makamın şefaathin ilişkili olduğunu düşünmektedir. O, ahirette bazı Müslümanların Hz. Peygamber'in sağlayacağı şefaathinle

¹⁶³ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, 3/215-217, 220-223, 225.

¹⁶⁴ Mahmud, *eş-Şefâ'a*, 11, 20, 104-105.

¹⁶⁵ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/236, 238.

¹⁶⁶ Rashad Khalifa, *Kuran Hadis İslam* (İstanbul: Ozan, 2013), 50-52.

¹⁶⁷ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/216.

¹⁶⁸ Mahmud, *eş-Şefâ'a*, 105-106.

hesapları hızlıca görülerek cennete gireceğini, buna makâm-ı mahmûd denildiğini belirtmektedir.¹⁶⁹

Şefaât kapsamında reddedilen rivayetler arasında kıyamet gününde insanların sırayla Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. İsa'yı dolaştıktan sonra Hz. Peygamber'e gelerek şefaât talep etmelerini konu edinen hadis yer almaktadır. Salih Ebû Bekir, bu rivayette geçmiş kavimlere mensup insanların hallerini bilmediği halde Hz. Peygamber'in onlar için de şefaatte bulunacak olmasını sorgulamaktadır. Rivayette eleştirdiği noktalardan birisi de Kur'an'ın peygamberler arasında ayırım yapılmasına karşı çıkmasına¹⁷⁰ rağmen Hz. Peygamber'in diğerlerinden üstün olduğu hususunda taassuba düşülmesidir. Salih Ebû Bekir'e göre bu ayete binaen Hz. Peygamber'in kendisini diğer peygamberlerden üstün görmesi beklenemez.¹⁷¹

Cûda'ya göre ise kıyamet günü Hz. Peygamber'in şefaatine nail olacak en mutlu kişiyi açıkladığı hadis uydurmadır. Rivayette geçen, "Hadise olan hırsını bildiğimden" ifadesi, rivayetin Hz. Peygamber'in vefatından sonra uydurulduğunu göstermektedir. Zira "hadis" kelimesinin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine has kılınması, Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmiştir.¹⁷²

Şefaatin bir tür dua olduğu ve tövbe etmeyen Müslümanların cehennemde ebedi kalacakları, bu itibarla şefaatin onlar için geçerli olmayacağı düşüncesi, klasik dönemde Mu'tezile'nin benimsediği bir görüştür. Bu nedenle modern dönemde Mısır'da şefaati reddedenlerin bu konuda Mu'tezilî düşüncenin izlerini takip ettiğini söyleyebiliriz. Mısırlı hadisçilere göre modern dönemde Mısır'da şefaatile ilgili tartışmalardaki en temel problemten birisi Kur'an'a arz yönteminin uygulanmasındaki hatadır. Bu hata, Hz. Peygamber'in şefaât edeceğini bildiren rivayetlerin, müşriklerdeki yanlış inancı düzeltmek için nâzil olan şefaatile ilgili ayetlere arz edilmesidir. Mısırlı hadisçiler, arz yöntemindeki hatadan kaynaklı dahi olsa şefaatile ilgili hadislerin reddinin, sünnetin inkarına yol açacağı şeklinde yorumlamaktadır.

¹⁶⁹ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 3/217-218.

¹⁷⁰ el-Bakara 2/285.

¹⁷¹ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 258. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Tefsir", 1 (No. 4476).

¹⁷² Cûda, *Tebşirü'l-ümme*, 608-610. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "İlim", 23 (No. 99).

4.1.5. Hz. Peygamber'in Ahlaki Zaaf Gösterdiği İddia Edilen Rivayetler

Modern dönemde Mısır'daki bazı aydın ve yazarlar, Kur'an'ın yüce bir ahlak üzerine olduğu açıklamasının aksine bazı rivayetlerin Hz. Peygamber'i şehvet düşkünü ve ahlaki zaafı bulunan bir kişi olarak gösterdiği iddiasında bulunmuşlardır.

Hz. Peygamber'in huzuruna girmek için izin isteyen kişi hakkında çevresindeki sahabeye "Bu kavminin en şerlisidir." şeklinde bir uyarıda bulunduktan sonra huzuruna varınca aynı kişiye güler yüz göstermesi, ikiyüzlülük alameti olarak yorumlanmaktadır. Bu davranış Hz. Peygamber'e uygun olmadığı için hadisin reddi yoluna gidilmektedir. Salih Ebû Bekir'in söz konusu değerlendirmesine göre Hz. Peygamber'in Allah'a olan davetinde karışıklığa ve müphemliğe yer yoktur. Yüce ahlakı tamamlamak için gönderilmiş ve güçlü bir ahlaka sahip olan Hz. Peygamber, ikiyüzlülük gibi ahlak açısından noksanlık teşkil edecek hallerden beridir. Hz. Peygamber, ikiyüzlülüğün düşmanlara ait çirkin bir ahlaki özellik olduğunu ortaya koymuştur. Salih Ebû Bekir açısından sadece bu düşünce bile ilgili rivayetin reddi için yeterlidir. Salih Ebû Bekir'in getirdiği bir diğer delil ise Kur'an-ı Kerim'in, münafıkların cehennem en alt katında yer alacağı¹⁷³ uyarısında bulunurken Hz. Peygamber'in bu ikazlara aykırı davranmasının beklenmemesidir. Hadisten Hz. Peygamber'in münafık olduğuna dair bir yorum çıkarılamayacağını savunan muhaddisleri, "te'vîl ashabı" olarak niteleyen Salih Ebû Bekir, buradaki eylemin nifak dışındaki bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu hadis, Yahudilerin Hz. Peygamber'e yönelik ikiyüzlülük iftirasını teyit etmektedir.¹⁷⁴

Buna ilave olarak bazı rivayetler de Hz. Peygamber'i şehvet düşkünü olarak gösterdiği için eleştirilmiştir. Hz. Peygamber'i şehvet düşkünü gösterdiği iddia edilen rivayetlerin başında Hz. Peygamber'in bir gecede dokuz ya da on bir eşyle birlikte olması ve ona otuz erkek gücünün verildiğine dair rivayet gelmektedir. Muteber hadis

¹⁷³ en-Nisâ 4/145.

¹⁷⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 369-370. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Edeb", 38 (No. 6032).

kaynaklarında yer alan bu rivayet, modern dönemde Mısırlı bazı düşünürler tarafından mevzû hadis kategorisinde değerlendirilmiştir.¹⁷⁵

Mezkûr rivayeti reddedenler arasında yer alan Mansûr'a göre Hz. Peygamber ve bir grup sahabe, Müzzemmil sûresinde de belirtildiği üzere gecenin bir kısmını ibadetle geçirmektedir. Kur'an'ın aksine rivayetler Hz. Peygamber'in beraberindeki bir grup sahabeyle gece namazı kılmadığını, sürekli olarak eşleriyle birlikte olduğu izlenimi vermektedir. Mansûr ayrıca râvinin Hz. Peygamber'e otuz erkek gücünün verildiğine dair tespitini nasıl yapabildiğini sorgulamaktadır.¹⁷⁶ Rivayetten Hz. Peygamber'in şehvet düşkünü olduğu anlaşıldığını belirten Verdânî'ye göre bu durum, "Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin."¹⁷⁷ ayetiyle çelişmektedir.¹⁷⁸

Şîrbînî ise hadisin başka tarikleri dikkate alındığında Hz. Peygamber'e diğer insanlardan daha fazla cinsel güç, cesaret, kuvvet ve cömertlik verildiğini, Hz. Peygamber'in bu güçleri eşleri arasında adil bir şekilde kullandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte rivayette iddia edilenin aksine kadın düşkünü olduğu anlaşılmamaktadır.¹⁷⁹

Yukarıda serdedilen görüşler dikkate alındığında hadisi reddedenlerin sunduğu deliller tartışılır nitelikte olduğu görülmektedir. Zira râvi, iddia edilenin aksine her gece değil sadece bir gece şahit olduğu bir durumu anlatmaktadır. Bundan dolayı rivayetin Mansûr'un yaptığı üzere Müzzemmil sûresine arzı hatalıdır. Hz. Peygamber'in gecenin bir kısmını ibadete bir kısmını istirahat ya da eşlerine ayırması tabii bir durumdur. Bunun yanı sıra hadisin sahih olduğunu kabul eden Ezher hocalarının da bu durumu Hz. Peygamber'e verilen ziyade bir güçle ilişkilendirmek yerine hadis ile ilgili şüphelerin izalesi için râvi tasarrufundan kaynaklı bir hatanın olup

¹⁷⁵ Bennâ, *Tecridü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-lefi lâ tülzem*, 272, 4; Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 191. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Hüseyin Akgün, "Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi 'Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği' Örneği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2013), 43-65. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Gusûl", 12, 24 (No. 268, 284).

¹⁷⁶ Mansûr, *el-Kur'ânü ve kefâ*, 109-113, 115.

¹⁷⁷ el-Kalem 68/4.

¹⁷⁸ Verdânî, *el-Hud'a rihletü mine's-sünneti ile's-Şia*, 75; Verdânî, *Ehlü's-sünne şa'bullahi'l-muhtâr*, 70.

¹⁷⁹ Şîrbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fi dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 503-513.

olmadığını hesaba katarak rivayeti yeniden incelemesinin yerinde olacağı söylenebilir.¹⁸⁰

Hiz. Peygamber'in hayızlı iken Âişe'yle yakınlaşmasını anlatan rivayet de “*Adet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.*”¹⁸¹ ayetine aykırı görüldüğü için Mısırlı bazı yazarlar tarafından uydurma hadis kategorisinde sayılmaktadır.¹⁸²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hiz. Peygamber'in hayızlı iken Âişe'yle yakınlaştığı iddiası, modern dönemde Mısır'da ilk defa 1966 yılında *el-Arabî* gazetesi yazarı Abdülvâris Kebîr tarafından gündeme getirilmiştir. Kebîr'e göre Buhârî'de yer alan hadis, Hiz. Peygamber'in hayızlı iken Âişe'yle olması şeklinde anlaşılmaktadır. Ona göre böyle münker bir fiil de Hiz. Peygamber'den beklenmemektedir. Kardâvî'ye göre Kebîr, gizli tuttuğu kötü niyetinin sonucu olarak araştırmaksızın hadis metinlerini okuduğundan hataya düşmüştür.¹⁸³ Şirbînî ise Buhârî dışındaki muhaddislerin de hayız hadisini eserlerine almış olmalarına rağmen burada sadece Buhârî'ye odaklanılmasını, içlerinde tutulan sünnet düşmanlığının bir tezahürü olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁴

Kardâvî, buradaki hatanın ayette geçen “uzaklaşın, yakınlaşmayın” nehiyiyle hadiste geçen “mübâşere” fiilindeki muradın anlaşılammamasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre ayette geçen “yakınlaşmayın” ile cima kastedilirken, hadisteki “mübâşere” ile kastedilen cima dışı yakınlaşmadır. Hiz. Peygamber, hayızlı dönemde Hiz. Âişe'yle cimâ dışı yakınlaşmasıyla, Yahudilerin hayızlı dönemde kadınlardan ayrı mekanlarda kalma ve kadınları dışlama eyleminin doğru olmadığını göstermiştir.¹⁸⁵

Hiz. Peygamber'in ensardan bir kadınla yalnız kalması ve akabinde “Siz ensar kadınları, insanların en sevimlilerisiniz.” demesi de Mısırlı bazı yazarlarca tenkit edilmiştir.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Rivayetle ilgili ayrıca bk. Akgün, “Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi ‘Hiz. Peygamber’e Otuz Erkek Gücünün Verildiği’ Örneği”.

¹⁸¹ el-Bakara 2/222.

¹⁸² Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 113-115; Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 29, 134, 191. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Hayz”, 5 (No. 300).

¹⁸³ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 1/90,95.

¹⁸⁴ Şirbînî, *Reddû’s-şübühât havle ismeti’n-nebiyyi fî dav’i’l-kitâb-i ve’s-sünneti*, 494-503.

¹⁸⁵ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 1/93-98.

¹⁸⁶ Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 134. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Nikah”, 113 (No. 5234).

Ahmed Subhî Mansûr'a göre eğer Hz. Peygamber, bir kadınla yalnız kalmışsa bunu hadisin râvisi olan Enes nasıl bilmektedir? O ayrıca mezkûr hadisin, bir önceki babda yer alan Hz. Peygamber'in kadınlarla yalnız kalmaktan nehyettiği hadisle tenâkuz teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu kapsamda Mansûr'un tenkit ettiği hadislerden birisi de Hz. Peygamber'in, ensardan Ümmü Süleym'in evinde gündüz vakti uyuması, Ümmü Süleym'in de Hz. Peygamber uyurken terini silip saçını saklamasıdır. Mansûr'un anlatımına göre ortada gayri ahlaki bir durum bulunmaktadır. Hz. Peygamber'den bunu yapması beklenmediği için de Buhârî'nin Hz. Peygamber'e iftira attığını düşünmektedir.¹⁸⁷ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in Ümmü Harâm'ın evine gidip, orada uyuması, Ümmü Harâm'ın da Hz. Peygamber'in saçlarını tarayıp temizlemesi aktarılmaktadır. Mansûr'a göre bu hadisleri okuyan bir kişi, Hz. Peygamber'in ahlakı hakkında şüpheyne düşmektedir. Ona göre râvinin “نور” yerine “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ” gibi bir lafzı tercih etmesi de sorunludur.¹⁸⁸

Buhârî'nin hadisi koyduğu bab başlığının “İnsanlar arasında bir erkeğin kadınla yalnız kalması babı” olmasına dikkat çeken Şirbînî, Mansûr'un iddiasının aksine Hz. Peygamber, bir kadınla kapalı bir ortamda değil insanların bulunduğu bir ortamda yalnız kalmıştır. Bu kadın, Hz. Peygamber'e özel bir sorununu anlatmak istemişti. Hz. Peygamber ve kadın, insanların görebileceği ama ne konuştuklarını duyamayacağı bir yolda görüşmüşlerdir.¹⁸⁹ Hibişî ve Şirbînî, Enes b. Mâlik'in annesi olan Ümmü Süleym ile kız kardeşi Ümmü Harâm'ın -keyfiyeti üzerine ihtilaf olsa da- Hz. Peygamber'le akrabalık bağının bulunduğunu ifade etmektedir. Nevevî ve İbn Hacer, Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym ve Ümmü Harâm ile soy ya da süt bağıyla akrabalığının bulunduğunu belirtmektedirler.¹⁹⁰

Hz. Peygamber ile Cevniye isimli kadın arasında yaşanan diyalogu içeren rivayet de eleştiri konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in “Kendini bana ver.” demesine karşı Cevniye, “Bir Melike, nasıl kendisini avamdan birisine verir.” diyerek Hz. Peygamber'e “Hakaret etmiş, küçük düşürmüştür.” Hz. Peygamber, kadını

¹⁸⁷ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 116-117; Buhârî, “İsti'zân”, 41 (No. 6281).

¹⁸⁸ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 117-118; Ayrıca bk. Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 170. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Cihâd ve's-siyer”, 3 (No. 2788).

¹⁸⁹ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/300-304.

¹⁹⁰ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/305-311; Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî*, c. 16/10; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/78.

sakinleştirmek için eliyle dokununca kadın “Senden Allah’a sığınırım.” demiştir.¹⁹¹ Mansûr’a göre bu ve benzeri rivayetler, Hz. Peygamber’i kadın düşkünü bir kişi olarak göstermektedir.¹⁹² Mâhir ise bu rivayetle ilgili olarak “Bu kadın Resûlullah’ı tanımıyor muydu? On bir kadınla evliyken Nebî’nin (s.a) her önüne gelen kadına bana kendini ver demesi mümkün mü? Sünnet, bunun neresinde?” şeklindeki sorularla bu yöndeki rivayetlerin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁹³ Mansûr, ayrıca Hz. Peygamber’e yakıştıramadığı için Cüreyc kıssasında “fahişe” lafzını kullandığı ifade edilen rivayeti de eleştirmektedir.¹⁹⁴

Mansûr, “Gün sonunda cinsel ilişkide bulunacağınız için eşlerinize köleye vurur gibi vurmayın.” hadisini de cinsel içerikli rivayetler kapsamında eleştirmiştir.¹⁹⁵ Mansûr “Erkek, kadının dört şubesi arasına oturur ve cinsel münasebette bulunursa gusl gerekir.” hadisini ise gençlerin okumaması gerektiğini düşünmektedir.¹⁹⁶ Mansûr’un cinsel içerikli rivayetler arasında gördüğü hadislerden birisi de Hz. Âişe’nin, bineği başkası tarafından otlatılmayan yerden otlatmayı bakire birisiyle evlenmesine benzetmesidir.¹⁹⁷ Yine Mansûr, Hz. Peygamber’in Mâiz b. Mâlik’in zina itirafının kesin olup olmadığını belirlemek için sorduğu soruları da Allah’ın yüce bir ahlak üzere gördüğü Hz. Peygamber’e yakıştırmadığından mevzû olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁸ Mansûr, Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber’le aynı kaptan yıkandığına dair rivayetleri ise Hz. Peygamber’in mahrem olan evinin içindeki saygınlığının çiğnenmesi olarak yorumlamaktadır.¹⁹⁹ Mansûr’un tenkit ettiği rivayetlerden birisi de erkek çocuğa cinsel istismarda bulunan kişiye çocuğun annesinin haram olmasına dair Yahya el-Kindî’nin Ebû Cafer ve Şa‘bî’den naklettiği rivayettir. Bu tür bir “sapıklığın” Emevîler dönemine kadar Arap yarımadasında görülmediğini ifade eden Mansûr, Abbâsîler döneminde ortaya çıkmış olabileceğini düşünmektedir. Mansûr, ayrıca Buhârî’nin söz konusu rivayete Yahya el-Kindî’nin

¹⁹¹ Buhârî, “Talâk”, 3 (No. 5255).

¹⁹² Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 118-120.

¹⁹³ Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebevîyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 130,195.

¹⁹⁴ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 120.

¹⁹⁵ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 121. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Nikah”, 93 (No. 5204).

¹⁹⁶ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 121. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Gusûl”, 28 (No: 291).

¹⁹⁷ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 121. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Nikâh”, 9 (No. 5077).

¹⁹⁸ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 121-122. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Hudûd”, 28 (No. 6824).

¹⁹⁹ Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ*, 123. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Gusûl”, 2 (No. 250).

maruf olmadığı ve mütâbaat sağlanmadığı için şüpheyile bakmasına rağmen rivayeti eserine almasını eleştirmektedir.²⁰⁰

4.1.6. Garânîk Rivayeti

Hiz. Peygamber'in müşriklerin kalbini İslam'a ısındırmak istediğı bir sırada şeytanın etkisiyle vahye birtakım eklemeler yaptığı yönündeki rivayet de modern dönem Mısır'da tartışılan konular arasında yer almıştır.²⁰¹

Hiz. Peygamber'in ismet sıfatının aslî olduğunu belirten Abduh'a göre bu rivayetin sahih görülmesi halinde vahiy üzerindeki güven ortadan kalkacaktır. Buradan hareketle Abduh, rivayeti zındıkların bir uydurması olarak görmüştür. Abduh gibi Reşîd Rızâ da bu rivayetin sahih görülmesinin din için büyük bir şüphe oluşturacağını düşünmektedir.²⁰²

Arap edebiyatında "Garânîk" lafzının geçmemesinden rivayetin sahih olarak görülemeyeceğini belirten Abduh'un düşüncelerine yer veren Heykel, rivayetin İslam'daki tevhid düşüncesine aykırı düştüğünü vurgulamaktadır. Heykel, "*Neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı.*"²⁰³ ayetine işaret ederek rivayeti sahih görenleri de eleştirmektedir. Hiz. Peygamber, Kureyşlilerle anlaşmamış olsaydı Habeşistan'daki Müslümanların dönmesinin mümkün olmayacağı iddiasıyla rivayetin doğru olduğunu savunan oryantalist Muir'i eleştirmektedir. Heykel'e göre iddia edilen sözde anlaşma değil Hiz. Ömer'in Müslüman oluşu ve Habeşistan'da o dönemde çıkan isyanlar, Müslümanların ülkelerine dönmelerinin yolunu açmıştır.²⁰⁴

Garânîk rivayetinin uydurma olduğunu düşünen Gazzâlî ise bu rivayetle ilgili değerlendirmelerinden dolayı İbn Hacer'i eleştirmiş, hadis ilmindeki üstün konumuna

²⁰⁰ Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ*, 120-121. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Nikâh", 24 (No. 5105).

²⁰¹ Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, 235; Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem*, 4.

²⁰² Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 4/81-89.

²⁰³ el-İsrâ 17/73.

²⁰⁴ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 167-173.

rağmen bu rivayete olumlu yaklaşımıyla, insanların din ve dünyalarını ifsat etmesine sebep olmakla suçlamıştır.²⁰⁵

4.2. Gaybî Rivayetler

Modern dönemde Mısır'da sünnetle ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıktığı konularından birisi de Hz. Peygamber'in gaybı bilip bilmeyeceği meselesidir. Hz. Peygamber'in gaybı bildiğini reddedenler; fiten, kıyamet alametleri, cennet ve cehennemde yaşanacak hadiselerle dair rivayetlerin Kur'an ve sünnete aykırı olduğunu düşünmektedir.²⁰⁶ Hz. Peygamber'in bir beşer olduğunu dikkate alanlara göre gaybı bilmesi mümkün değildir.²⁰⁷

Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in melekler, kıyamet, cennet ve cehennem gibi gaybî konularda sadece Allah'ın kitabında kendisine bildirdiğiyle sınırlı bir bilgisinin bulunduğunu düşünmektedir. Bu gaybî bilgiler ya Allah tarafından Kur'an'da açık bir şekilde beyan etmesine ya da Hz. Peygamber'in Kur'an'daki naslardan çıkarımına dayanmaktadır. Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in vahye olan vukûfiyeti sayesinde *"Sadece içinizden zulmedenlere dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının."*²⁰⁸ ayetinin gelecek dönemde yaşanacak bazı fitnelerin varlığına işaret ettiğini ifade etmektedir.²⁰⁹

Hz. Peygamber'in geleceği bilemeyeceğini savunan Reşâd Halîfe, el-Halîfe ve er-Râşidîn kelimelerinin Hz. Peygamber'den iki yüz yıl sonra Arap edebiyatında kullanılmaya başlamış olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kendisinden sonra halife olacağını bildirmesini tartışmalı bir kehanet olarak görmektedir.²¹⁰

²⁰⁵ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs*, 20. Gazzâlî, Abduh'un Garânîk rivayetini reddedişindeki tutumunu "Garânîk hurafesini yerle bir etti" ifadeleriyle övmüştür. Abduh'un bu rivayetle ilgili tartışmalarda bazı muhaddislerin sened yerine metni öncelemelerine ve aslın aleyhine olacak şekilde fer'i güçlendirmelerine karşı çıktığını söylemiştir. Gazzâlî, *el-'ilel ve edeviyye*, 75.

²⁰⁶ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/255-258.

²⁰⁷ Mat'anî, *eş-Şübühâtü's-selâsûn*, 55.

²⁰⁸ el-Enfâl 8/25.

²⁰⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 9/504-505; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Bayram, *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru Reşîd Rızâ Örneği*, 415-432; Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Eklü)*, 229-233.

²¹⁰ Khalifa, *Kuran Hadis İslam*, 48-49.

Bennâ, “Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.”²¹¹ ayetine işaret ederek rivayetlerdeki cennetle ilgili anlatıları gaybî konular olduğu için mevzû olarak değerlendirmektedir. Bennâ, burada, Şeltût’un “Gaybî konularda âhâd hadis delil alınmaz.” görüşünü temel kriter olarak kabul etmektedir. Bennâ’nın Hz. Peygamber’in gaybî bilmediğine dair getirdiği delillerden birisi de Hz. Âişe’nin “Her kim Resûlullah’ın yarın ne olacağını haber vereceğini iddia ederse Allah’a büyük bir iftira atmış olur.” sözleridir.²¹² Bennâ, Hz. Peygamber’in gaybî bilmediğini açıklamasına rağmen gayble ilgili yüzlerce hadis uydurulduğunu iddia etmektedir. Gayba imanın İslam’ın bir esası olduğunu savunan Bennâ, gaybî haberlerin ancak Kur’an’la bildirilenlerin “gerçek/hakikat” olarak kabul edilebileceğini düşünmektedir. “Gayba imanla hurafeye iman farklı şeylerdir. Bu bakımdan Kur’an dışında hiçbir kaynağa güvenilemez. Resûl’e nispet edilen gayba ilişkin haberler şüphe dairesinde değerlendirilmeye müsaittir. Hatta uydurma bir hadistir denilebilir. Zira Resûl’ün bunu söylememesi gerekmektedir.” şeklindeki bir değerlendirmeye son tahlilde onun, bu yöndeki rivayetleri sahih olarak görmediği anlaşılmaktadır.²¹³

Gaybî bilgi içermesi sebebiyle reddedilen hadisler arasında “Sahabeden bazılarının cennetle müjdelenmesi” ile “Mezarlıktan geçerken bevl eden” ve “Dedikodu nedeniyle bir kişinin kabir azabına maruz kaldığını” bildiren rivayetler yer almaktadır.²¹⁴ Buna karşı Mısırlı kelâmcılardan Hıbişî ise bahsi geçen mesele hakkında Hz. Peygamber’in Allah’ın bildirmesiyle gelmiş geçmiş gaybî konulara muttali olduğunu düşünmektedir.²¹⁵

Abdülhâdî, Hz. Peygamber’den geleceğe dair aktarılan haberleri sahih olarak kabul etmenin yanı sıra bu haberlerin vakti geldiğinde doğruluk kazanmasını sünnetin vahiy kaynaklı olmasının delili olarak takdim etmektedir.²¹⁶ Şirbînî de gayba dair rivayetlerin Hz. Peygamber’in nübüvvetini destekleyen en güçlü delil olması sebebiyle

²¹¹ es-Secde 32/17.

²¹² Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fikhı’l-cedîd*, 249-251. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Fezâ’ili’s-sahâbe”, 168 (4/1945).

²¹³ Bennâ, *Tecrîdü’l-Buhârî ve Müslim mine’l-ehâdisi’l-letî lâ tülzem*, 4, 85-86, 88.

²¹⁴ Yusuf, *el-Kur’âniyyûn fî Mısır ve mevkifü’l-İslâm minhum*, 205. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Vudû”, 55 (No. 216).

²¹⁵ Hıbişî, *Dalâlatu münkirî’s-sünne*, 513-517.

²¹⁶ Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. Abdülhâdî, *Ehâdisu mu’cizetü’r-resûli’l-leti zaherat fi-zamânina* (Kahire: Mektebetü’l-Îmân, 2001), 6.

oryantalist ve İslam coğrafyasındaki laik yazarların bu rivayetleri hedef haline getirdiğini düşünmektedir.²¹⁷

Kardâvî de İslam'ın gayba iman üzerine kurulu bir din olması nedeniyle masum olan Hz. Peygamber'den geldiği bilinen sahih rivayetlerin reddine sıcak bakmamaktadır. Ona göre normal şartlarda bir şeyin gerçekleşmesinin imkansız olması hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemektedir.²¹⁸

Yukarıda konunun genel çerçevesini çizdikten sonra bu bölümde kıyamet alametleri, cennette gölgesi hiç bitmeyen ağaç, Hz. İsa'nın nüzûlü ve fiten rivayetleriyle ilgili tartışmalar hakkındaki değerlendirmelere geçmek istiyoruz.

4.2.1. Kıyamet Alametleriyle İlgili Rivayetler

Modern dönemde Mısır'da kıyamet alametleriyle ilgili rivayetler gayba dair bilgiler içermesi sebebiyle tartışma konusu olmuştur. Bu rivayetlere yönelik sorgulamaların, Efgânî'yle birlikte başladığı söylenebilir. Efgânî, Kıyamet alametlerine dair bazı hadislerin yanlış anlaşılmasıyla Müslümanların kalkınması arasında ilgi kurmaktadır. Zira o, kıyamet alametlerine ilişkin olarak aktarılan bazı hadislerin yanlış anlaşılmasının Müslümanların kalkınması hususunda engel olucu rol oynadığını ileri sürmektedir.²¹⁹

Mansûr'a göre Hz. Peygamber gaybı bilmediğinden kıyametin ne zaman kopacağını haber veremez. Kıyametin ne zaman kopacağı yönündeki sorulara, daha önce nâzil olan ayetlerle dahi yanıt vermemiş, her defasında vahyin gelmesini beklemiştir. Kur'an da "Yes'elûneke" ile başlayan ayetlerle muhataplarına yanıt vermiştir. Buna rağmen insanlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra kıyametin alametleri, kıyamete dair hadiseler, şefaat, cennet ve cehennem ehlinin halleri hakkında onlarca hadis uydurup Resûlullah'a nispet etmiştir.²²⁰ Mansûr, "*Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez.*"²²¹ ve Cebrâil'in "Kıyamet ne zaman kopacak?" sorusuna "Soran, sorulandan daha iyi bilir." şeklinde

²¹⁷ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/257.

²¹⁸ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/43.

²¹⁹ Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 14.

²²⁰ Mansûr, *el-Kur'ânü ve kefâ*, 73-75.

²²¹ el-En'âm 6/59.

yanıt vermesini delil göstererek Hz. Peygamber'in kıyamet alametleri hakkında malumatının olmadığını belirtmektedir.²²²

Bu iddialar karşısında Mısırlı hadisçiler ise “*Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçi olarak seçtiği başka.*”²²³ ayetini delil göstererek Allah'ın murad ettiği gaybî bilgilerin Hz. Peygamber'e verildiğini kaydetmektedir.²²⁴

4.2.2. Cennette Gölgesi Yüzyıl Bitmeyen Ağaç Rivayeti

Gaybî konular arasında yer alması sebebiyle mevzû olarak görülen rivayetlerden birisi de cennette gölgesi yüzyıl yürünse dahi bitmeyecek bir ağacın bulunduğunu bildiren rivayettir. Ebû Reyze bu rivayeti, İsrâiliyat kaynaklı görmesi sebebiyle reddetmektedir.²²⁵ Bennâ da masum görülen *Sahîhayn*'da geçtiği gerekçesiyle bu rivayetin sahih olarak kabul edilmesine itiraz etmektedir.²²⁶

Hadisin sahih olduğunu kabul eden Sibâî, bu rivayetin gaybî konulara dahil olduğu için kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre şahadet alemi, akıl ve bilimin tasavvur sınırlarını aşan bir büyüklüğe sahiptir. Alemden keşfedilmemiş bölgelerin bulunmasından hareketle bilimin bu hadisi yalanlayamayacağını vurgulamaktadır.²²⁷ Mehdî de benzer bir düşünceye sahiptir. Zira Mehdî, hadisin cennet ve bu durumun bir uzantısı olarak gayble ilgili bir konu olmasını gerekçe göstererek bu yöndeki hadisin reddini gerektirecek herhangi bir delilin bulunmadığı kanaatine varmaktadır.²²⁸

Ebû Şehbe ise hadisi Ebû Hüreyre dışında Enes, Ebû Saîd el-Hudrî ve Sehl b. Sa'd'ın (ö. 91/710) da rivayet etmesini, Buhârî'nin yanı sıra Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in de tahrîc etmesini delil göstererek sahih olduğunu vurgulamaktadır. Ebû Şehbe'nin ironik bir ifadeyle Ebû Reyze'yi eleştiren cümleleri dikkat çekmektedir. “Asrın araştırmacısı -Ebû Reyze- Kâ'b el-Ahbâr'ın Ebû Hüreyre'yi kandırdığını iddia etmektedir. Peki Ebû Hüreyre dışında bu üç sahabeyi de mi kandırdı? İnsanlar için

²²² Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ*, 73-75; Ayrıca bk. Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 240-244.

²²³ el-Cin 72/26-27.

²²⁴ Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 5/157-159.

²²⁵ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 183. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Bed'ül-Halk”, 8 (No. 3251).

²²⁶ Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem*, 89-92.

²²⁷ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, 53.

²²⁸ Mehdî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî müvâcehati't-tehaddiyât ve'sşubahâtî'l-muâsıra*, 85.

çıkarılmış en hayırlı ümmet olan sahabenin bu derece gaflet içerisinde olduğuna kim inanır?” diyerek bu yönde aktarılan rivayetin sahih olduğuna savunmaktadır.²²⁹

Acâc el-Hatîb ise Kur'an'da cennetin büyüklüğünün “*Genişliği gökle yerin genişliği gibi olup*”²³⁰ şeklinde nitelenmesine dikkat çekerek cennette bu derece büyük bir ağacın varlığının inkar edilemeyeceğini ifade etmektedir.²³¹ Sakr da “Cennette salih kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir gönle düşmeyen nimetler hazırladım.” hadisine işaret ederek dünyadaki algımızla cennette olabilecek olan şeyleri kıyaslamanın hatalı olduğunu belirtmektedir.²³²

4.2.3. Hz. İsa'nın Nüzûlü Rivayeti

Hiz. Peygamber'in gaybe dair verdiği haberler arasında yer alan Hiz. İsa'nın kıyamet kopmadan önce yeniden yeryüzüne ineceğiyle ilgili rivayetler de modern dönemde Mısır'da tartışma konusu olmuştur. Bu rivayetlerin reddedilme gerekçeleri arasında Kur'an'da Hiz. İsa'nın nüzûlüne delâlet eden açık bir nassın bulunmayışı, ilgili rivayetlerin âhâd oluşu, Hiz. Peygamber'in “Benden sonra nebî yoktur.” sözü ve Hiz. İsa'nın nüzûlü inancının Hristiyanlıkta peygamberlerin yeniden geri döneceği inancına dayanması gibi hususlar ön plana çıkmıştır.²³³

Hiz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili Mısır'da ilk aykırı yaklaşımların, Abduh ile başladığı görülmektedir. Hiz. İsa'nın bedenlen ve ruhen göğe yükseltildiği görüşünü doğru bulmayan Abduh'a göre Hiz. İsa, öldükten sonra ruhen yükseltilmiştir. Fakat “*Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim.*”²³⁴ ayetinde geçen “ref” ile neyin kastedildiği bilinmemektedir. Zira bu konu gaybîdir. Gaybî konular itikad alanına girdiği için âhâd değil kat'î bilgi ifade eden mütevâtir haberlere ihtiyaç duymaktadır. Abduh'a göre Hiz. İsa'nın nüzûlü, risâletinin dünyaya galip gelmesi olarak yorumlanabilir.²³⁵

Reşîd Rızâ da bu konuda hocasının izinden giderek Âl-i İmrân sûresi 55. ayetinin rivayetlerden bağımsız bir şekilde okunması durumunda, Hiz. İsa'nın vefat ettirildiği

²²⁹ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 137-138.

²³⁰ el-Hadîd 57/21.

²³¹ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 465.

²³² Ebû Reyve, *Advâ'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 183. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Bed'ül-Halk”, 8 (No. 3251).

²³³ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 254-258.

²³⁴ Âl-i İmrân 3/55.

²³⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 3/316-317.

şeklindeki bir anlaşılmaya zemin hazırlayacağını dile getirmektedir. Ona göre bazı müfessirler, rivayetleri ayetle birlikte değerlendirdikleri için ayetin zahirini anlayamamışlardır.²³⁶ Reşîd Rızâ, ayette geçen “*Seni katıma yükselteceğim.*” anlamındaki ifade ile Hz. İdris hakkında inen “*Onu üstün bir konuma getirdik.*”²³⁷ ayeti arasında irtibat kurmakta ve ayetteki cümlelerin Hz. İsa’nın makamının yükseltilmesine işaret ettiği kanaatindedir. Reşîd Rızâ, Hz. İsa’nın gayb aleminde olduğu ve bu döneme dair elimizde Kur’an nassı ve kat’i bir haber olmadığı için herhangi bir şey söylenemeyeceğini düşünmektedir. Müfessirlerin Hz. İsa’nın yeniden yeryüzüne ineceğine dair delil gösterdikleri “*Ehl-i kitap’tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir.*” ayetiyle ilgili te’villeri doğru bulmayan Reşîd Rızâ, İslam’da Hz. İsa’nın ne bedenlen ne ruhen yükseltildiği ne de dünyaya yeniden ineceğine dair bir nassın bulunduğunu söylemektedir. Hz. İsa’nın ölümü ve göğe yükseltilmesiyle ilgili rivayetlerin Vehb b. Münebbih ve Kâ’b el-Ahbâr kaynaklı olduğunu belirten Reşîd Rızâ, bu rivayetlerle Hristiyanlığa ait inançların Müslümanlar arasında yayılmasının hedeflendiğini kaydetmektedir.²³⁸

Merâgî ve Şeltût’un da bu konuda üstadlarının düşüncelerini benimsedikleri görülmektedir. Vehb b. Münebbih ve Kâ’b el-Ahbâr’ın Hz. İsa’nın nüzûlünü haber veren rivayetlerini muhaddislerce cerh edildikleri için muztarib bulan Şeltût, Ebû Hüreyre tarikiyle gelen sahih rivayeti ise âhâd olduğu için bu konuda delil alınamayacağını ifade etmektedir. Şeltût’a göre de âhâd hadisler, itikadî alana giren gaybî konularda delil alınmamaktadır. Şeltût, gerek Kur’an’da gerekse sünnette kesin bir bilgi bulunmadığı için Hz. İsa’nın kıyamet öncesinde nüzûlünü inkar edenlerin kafir olarak nitelenemeyeceğini belirtmektedir.²³⁹

Salih Ebû Bekir ise Kur’an-ı Kerim’de kıyamet ile Hz. Peygamber arasında başka bir peygamberin bulunmadığını, Kur’an-ı Kerim’in İsrâiliyat kaynaklı olan Hz. İsa’nın yeniden yeryüzüne ineceği yönündeki haberleri yalanladığını ifade etmektedir. Nihayetinde o da Şeltût gibi “*Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma*

²³⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-menâr*, c. 3/316.

²³⁷ Meryem 19/57.

²³⁸ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 28/753-757; Reşîd Rızâ’nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefîlik Ekolü)*, 242-246.

²³⁹ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 51-70; Merâgî, *Tefsîrû’l-Merâgî*, c. 3/165.

yükselteceğim."²⁴⁰ ayetindeki vefat ettirme fiilinden hareketle Hz. İsa'nın öldüğünü düşünmektedir.²⁴¹

Ebû Şehbe, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili tartışmalarda İmam Şevkânî'nin konuyla ilgili değerlendirmesine atıfta bulunarak, kadim dönemde ulemânın bu konudaki zayıf ve mevzû rivayetleri sahihlerden ayırdığını vurgulamaktadır.²⁴² Hz. İsa'nın nüzûlü hakkındaki geleneksel görüşü savunan Şirbînî ise Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin mütevâtir olduğuna dair İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) değerlendirmesini²⁴³ paylaşarak, Hz. İsa'nın nüzûlü hakkındaki rivayetlerin âhâd oluşuyla ilgili yorumlara karşı çıkmaktadır.²⁴⁴

Şeltût Hz. İsa'nın nüzûlünü reddeden yaklaşımına sadece Mısır içerisinden değil Osmanlı uleması başta olmak üzere farklı İslam beldelerinden gelmiştir. 1928-1952 yılları arasında Mısır'da ikamet eden Muhammed Zâhid Kevserî (1879-1952), *Nazra 'âbire fî mezâ'imî men yünkîru nüzûle 'Îsâ 'aleyhi's-selâm kable'l-âhire* adlı eserinde Hz. İsa'nın göğe yükseltildiğini ve Kıyamet kopmadan önce yeryüzüne nüzûl edeceğini savunmuştur.²⁴⁵ Şeltût'un Hz. İsa'nın nüzûlü hakkındaki değerlendirmesi karşısında son devir Osmanlı şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) de iddia edilenin aksine Hz. İsa'nın nüzûlünün Kur'an ve yetmiş farklı rivayetle sabit olduğunu savunmuştur. Mustafa Sabri'ye göre Şeltût'un bu konudaki kanaati, mucizelerle ilgili genel kanaatinin bir yansımasıdır.²⁴⁶

4.2.4. Fiten Rivayetleri

Fiten, gayb rivayetleri içerisinde değerlendirilen, Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelmiş ya da gelecek fitnelere dair haberleri içiren rivayetler için kullanılan bir terimdir.²⁴⁷

²⁴⁰ Âl-i İmrân 3/55.

²⁴¹ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 164-167, 296.

²⁴² Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 194.

²⁴³ Abdülkerîm, *Târîhü't-ta'lîm fî Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâili hükmi Tevfîk*, c. 2/582.

²⁴⁴ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/266.

²⁴⁵ Salah Mahluf Macide, "el-Kevserî'nin Mısır Dönemi 1928-1952" (Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu, Düzce, 2007), 23-31; Muhammed Zâhid Kevserî, *Nazra 'âbire fî mezâ'imî men yünkîru nüzûle 'Îsâ 'aleyhi's-selâm kable'l-âhire* (Kahire, 1987).

²⁴⁶ Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1981), c. 4/174-184.

²⁴⁷ Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 59.

Modern dönem Mısır’da Abdüh’un fiten rivayetlerinden çok azına güvendiği,²⁴⁸ Reşîd Rızâ’nın ise fiten hadislerinin yeniden gözden geçirilmesi çağrısı yaptığı bilinmektedir.²⁴⁹ Örneğin Reşîd Rızâ fiten rivayetleri içerisinde yer alan mehdiye dair rivayetler arasında uzlaştırma sağlanamayacak derecede çelişkilerin bulunduğunu dile getirmektedir. Reşîd Rızâ’ya göre Buhârî ve Müslim, mehdiyle ilgili rivayetlerdeki problemleri göz önünde bulundurdıkları için bu rivayetleri eserlerine almamışlardır. Reşîd Rızâ, mehdilikle ilgili rivayetlerin çok fazla suistimal edilmesi nedeniyle büyük çaplı fitne ve fesatlara yol açtığını düşünmektedir.²⁵⁰

Fiten rivayetleri kapsamda uydurma olduğu iddia edilen hadislerden birisi de Hz. Peygamber’in fitnelerin doğacağı yer olarak doğuyu işaret etmesi ve bu bölgeyi şeytanın doğacağı yer olarak nitelediği rivayettir.²⁵¹

Bu hadisin Hz. Peygamber’e nispetinin doğru olmadığını savunan Salih Ebû Bekir’in reddetme gerekçeleri arasında Kur’an’da da belirtildiği üzere peygamberlerin gaybı bilen kendileri değil Allah’ın olduğunu ifade etmeleridir.²⁵² Salih Ebû Bekir’e göre alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber’in belirli bir bölge halkını töhmet altında bırakacak ve onlar için utanç kaynağı olacak bir nitelemeye bulunması düşünülemez. Hadisin vâkıa ile de çeliştiğini savunan Salih Ebû Bekir, hadiste belirtilenin aksine doğuyu değil batıyı fitnenin kaynağı olarak görmektedir. Doğu, geçmişte ve yaşadığımız dönemde İslam’a batıdan daha sıkı bağlanmıştır. Hadiste işaret edilen Medine’nin doğusunda Haliç ve Necd bölgesi bulunmaktadır. Bu bölgenin kuzeyi, Sosyalizm ve dinsizliğin, batı ise küfür ve yozlaşmanın kaynağıdır. Salih Ebû Bekir’e göre hadiste doğu için “Şeytanın boynuzunun doğduğu yer.” olarak nitelenmesi de eleştiri noktasıdır. Kıymetli ve veciz sözler söyleyen Hz. Peygamber’den bu tür müphem ve hoş olmayan bir söz beklenmemektedir. Salih Ebû Bekir, “Şeytanın boynuzu ile kastedilen güneşin doğuşu mudur? Güneş insanlar için

²⁴⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-menâr*, c. 9/506; Ayrıca bk. Juynboll, *Modern Mısır’da Hadis Tartışmaları*, 29.

²⁴⁹ Muhammed el-Gazzâlî, *Keyfe nete ‘âmelü ma’a’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Nehdatü Mısır, 2005), 114.

²⁵⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-menâr*, c. 9/499.

²⁵¹ Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 11 (No. 3279).

²⁵² el-Mâide 5/109.

bir nimet iken nasıl böyle bir teşbihte bulunulabilir. Başka bir şey ise nedir bu?” gibi sorularla rivayeti eleştirmektedir.²⁵³

Netice itibariyle Hz. Peygamber’in gaybı bilmeyeceğine dair rivayetleri reddedenlerin, gaybı sadece Allah’ın bildiği ayeti esas alıp gaybı istisna ettiği kişilere vereceğini bildiren ayetleri dikkate almadan parçacı bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Mısırlı hadisçiler ise Allah’ın dilediği kimselere dilediği gaybî haberleri verebileceği, bunu Kur’an’la da sınırlandırmamasından hareketle Hz. Peygamber’in bazı gaybî hadiseleri bilebileceğini savunmuşlardır. Buna ilave olarak bu tür gaybî bilgilerin aslının olmadığını belgeleyecek bir delilin bulunmaması halinde rivayeti sahih olarak kabul etme yoluna gitmişlerdir.

4.3. Mucizelerle İlgili Rivayetler

Peygamberlerin desteklenmesi ve peygamberliklerinin ispatı için Allah tarafından bahşedilip insanları aciz bırakan olağanüstü hadiseler olan hissî mucizenin Hz. Peygamber’e verilip verilmediği modern dönemde Mısır’da tartışılan konular arasında yer almaktadır. Temel prensip olarak İslam’ın Kur’an dışında hiçbir mucizesinin olmadığını kabul eden Abduh ve öğrencileri, Hz. Peygamber’e nispet edilen hissî mucizeleri reddetme yoluna gitmişlerdir.²⁵⁴

Mucize meselesine nedensellik açısından yaklaşan Abduh, hissî/somut mucizeleri akla aykırı bulmaktadır. Nitekim o, sebep sonuç ilişkisine imanın dine bağlılığın getirdiği bir zorunluluk olduğunu, inkarın ise şirk anlamına geldiğini düşünmektedir. Ona göre geleneksel Sünnî anlayışın mucize olarak gördüğü Kur’an’daki hadiseler esasında birer tabiat olayıdır. Bunu inkar, Müslümanlara bir sorumluluk yüklememektedir.²⁵⁵ Abduh, İslam’ın Allah’a davetinde akla ve fitrata uygun olan insan düşüncesi dışında başka bir delil sunmadığını, olağanüstü hadiselerle insanları dehşete düşürmediğini ifade etmektedir.²⁵⁶

²⁵³ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 223-226.

²⁵⁴ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhî’l-cedîd*, 252; Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*, 208.

²⁵⁵ Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 18-19; Altıntaş, “Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların ‘İhtiyacı’ Tepkisi/Cevabı: Muhammed Abduh Örneği”, 53.

²⁵⁶ Muhammed Abduh, *el-İslâm ve’n-nasrâniyye maa’l-ilm ve’l-medeniyye* (Dârü’l-Hadâse, 1988), 62-68.

Abduh, Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğunu vurgulamaktadır.²⁵⁷ Mustafa el-Merâğî, Tâhâ Hüseyin ve Heykel de Hz. Peygamber'e nispet edilen mucize rivayetlerini kabul etmeyip Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğu yönündeki Abduh'un düşüncesini takip etmişlerdir.²⁵⁸ Merâğî, Allah'ın aklî bir mucize olan Kur'an'la müşriklere meydan okuduğunu, onları aciz bıraktığını ifade etmektedir.²⁵⁹

Hissî mucizelerle ilgili rivayetlerin sıhhati ve delâleti üzerine şüphelerin bulunduğunu ifade eden Reşîd Rızâ, bu tür anlatıları Batılı bilim insanlarının dinden uzaklaşmasının nedenleri arasında görmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre bu rivayetler ne İslam'ın sıhhati ne de insanların İslam'ı kabul etmesi için bir delil teşkil etmektedir. Zira Allah, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatını, aklî ve ilmî esaslar üzerine kurmuştur.²⁶⁰

Reşîd Rızâ'nın Hz. Peygamber'e nispet edilen mucizeleri kabul etmemesinin nedenleri arasında, Hz. Peygamber'in kendisine verilen mucizenin vahiyden ibaret olduğunu ifade ettiği hadis de yer almaktadır. Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında mucizelerinin bulunduğu dair rivayetleri sahih olarak görmemiş, mucizelere işaret eden ayetleri ise Rabbinden bir lütuf olup davetindeki doğruluğunu gösteren hüccetler olarak te'vîl etmektedir. Örneğin Tebük gazvesinde suyun tükendiği bir anda Hz. Peygamber'in duası sonrasında yağan yağmur gibi hadiseleri bir mucizeden ziyade Allah'ın yardımı olarak görmüştür.²⁶¹

Ahmed Şelebî²⁶² (1915-2000) de Reşîd Rızâ'nın mucizeleri lütuf olarak gören düşüncesini takip etmektedir. Şelebî'ye göre de mucize, muhtevasında meydan

²⁵⁷ Abduh, *el-İslâm ve 'n-nasrâniyye maa 'l-ilm ve 'l-medeniyye*, 62-68.

²⁵⁸ Heykel, *Hayâtü Muhammed*, 71-72; Hüseyin, *Mir'âtü 'l-İslâm*, 65.

²⁵⁹ Heykel, *Hayâtü Muhammed*, 17 Merağî'nin takdim yazısı; Muhammed Mustafa b. Muhammed b. Abdülmün'im el-Merâğî, *Bahs fî tercemeti 'l-Kur'âni 'l-Kerim ve ahkâmiha* (Kahire: Matbaatu Şeriketü'r-Ragaib, 1936), 10.

²⁶⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyü 'l-Muhammedî* (Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1406), 105, 112-113.

²⁶¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, c. 2/430-431; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü 'l-Muhammedî*, 112-113; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 215-229; Bayram, *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru Reşîd Rızâ Örneği*, 306-344. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Fezâ' ilü'l-kur'ân", 1 (No. 4981).

²⁶² Ahmed Şelebî, Ezher ve Dârü'l-Ulûm'da eğitim aldıktan sonra Cambridge Üniversitesi'nde "İslâm Eğitim-Öğretim Tarihi" başlıklı teziyle doktor unvanını elde etti. Kahire Üniversitesi'nde İslâm Tarihi ve Medeniyeti alanında öğretim üyesi olarak görev yaptı. Bk. Enver Cündî, *Müfekkîrûn ve üdebâ min hilâl âsârihim* (Kahire: Dârü'l-İrşâd, 1967), 61-67.

okumayı barındırmaktadır. Hz. Peygamber'e verilen lütuflar ise bir tür destek ve karşılaştığı soruna çözüm bulmak içindir.²⁶³

Heykel'e göre mucizelere iman edilmesi zorunlu olsaydı Allah bunları Kur'an'da anlatırdı. Heykel, en kadim eserlerdeki mucize ve akla aykırı rivayetlerin sonraki dönemlerde yazılan eserlere nispeten daha az olmasını delil göstererek bu rivayetlerin uydurma olduğunu kaydetmektedir. Nitekim İbn Hişâm'n (ö. 218/833) *Sîret*'i ile Ebü'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) *Târîh*'i ve Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* adlı eserlerinde bu fark görülebilmektedir.²⁶⁴ Heykel'e göre müellifler, İslam'a hizmet ettiği düşüncesiyle Kur'an'a aykırı olmasına rağmen mucize rivayetlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Heykel ayrıca geçmiş peygamberlere dair Kur'an'da anlatılan mucizeler nedeniyle bazı Müslümanların Hz. Peygamber'in risâletinin kemali için de bu tür mucizelere ihtiyaç olduğu düşüncesinden hareketle ilgili rivayetlere yer vermişlerdir.²⁶⁵ Hasan Hanefî de ayın yarılması ve parmaklarından su fışkırması gibi hissî mucizeleri anlatan rivayetlerin mütevâtir olmaması, sahih amel ve akılla çelişmesini ileri sürerek sahih olmadığını belirtmektedir.²⁶⁶

Kardâvî ise Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği Kur'an mucizesinin, meydan okumayı hedeflerken diğer mucizelerin meydan okumadan ziyade Hz. Peygamber'e bir lütuf ve desteği olduğunu düşünmektedir. Kardâvî'nin sahih olarak gördüğü rivayetler arasında Kur'an'ın işaret ettiği ve sahih hadislerde açıklanan Mi'râc hadisesi, Bedir'de meleklerin destek için yeryüzüne inmesi, yine Bedir'de Müslümanların olduğu yere yağmur yağarken kafirlerin bulunduğu bölgeye yağmaması, müşriklerin yaklaşmasına rağmen hicret anında mağarada korunması, Ahzâb ve Tebük gazvesinde az yemeğin çok kişiye yetmesi, hutbe verdiği hurma kütüğünün inlemesi, Hudeybiye ve Tebük gazvelerinde Hz. Peygamber'in parmaklarından suların fışkırması yer almaktadır.²⁶⁷

²⁶³ Ahmed Şelebî, *Mevsûatü't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hadâreti'l-İslâmîyye* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1987), 1/252, 424-429.

²⁶⁴ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 65, 71-72; Hüseyin, *Mir'âtü'l-İslâm*, 65.

²⁶⁵ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 70, 72. Heykel'in mucizelerle ilgili görüşlerini, Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasimî adlı yazar *Nakd kitâbî Hayati Muhammed* adlı eserinde tenkit etmiştir. Bk. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 51.

²⁶⁶ Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, 86-87.

²⁶⁷ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 1/162-165.

Modern dönemde Mısır'da mucizelerle ilgili genel yaklaşıma yer verdikten sonra takip eden bölümde Hz. Peygamber'in Mi'râc, Ayın yarılması, Şakk-ı Sadr, suyun artması ve nübüvvet mührüne yönelik yaklaşımlar incelenecektir.

4.3.1. Mi'râc Rivayeti

Hiz. Peygamber'in İsrâ hadisesinden sonra göğ'e yaptığı yolculuğı ifade eden Mi'râc hadisesi, modern dönemde Mısır'da tartışılan konular arasında yer almıştır.²⁶⁸ Mezkûr rivayet, Kur'an'da İsrâ'nın geçerken Mi'râc'ın geçmemesi, rivayetlerdeki farklılıklar, diğ'er peygamberlerin o gece hayatta olmamaları, gökteki bir mesafeden sonra havanın bulunmaması gibi gerekçelerle reddedilmektedir.²⁶⁹

Rivayetin sahih olmadığını savunanlardan Cûda, Kur'an'da geçtiğı için İsrâ hadisesinin yakîn bilgi ifade ettiğini, Mi'râc'ın ise hikaye, abartı ve iftira içerdiğini düşünmektedir.²⁷⁰ Salih Ebû Bekir de yeryüzünde gerçekleşen İsrâ'nın Kur'an'da yer alırken Mi'râc'a dair bir bilginin bulunmamasını şüpheli bir durum olarak görmektedir. Necm sûresinin ilk ayetlerinin Mi'râc'a işaret ettiğini kabul etmeyen Salih Ebû Bekir, bu ayetlerde Hz. Peygamber'in görüştüğü kişinin Cebrâil olduğunu ve görüşmenin de yeryüzünde gerçekleştiğini düşünmektedir.²⁷¹ Salih Ebû Bekir, "Yüce topluluk, kendi aralarında tartışırken onlarla bulunup bilgi edinmiş değilim."²⁷² ve "Yeri yarıp inebileceğ'in bir tünel ya da göğ'e çıkabileceğ'in bir merdiven ara ki, onlara bir mucize getiresin!"²⁷³ ayetlerinin Hz. Peygamber'in göğ'e yükseldiğı yönündeki düşünceyi yalanladığını iddia etmektedir.²⁷⁴

Mi'râc'la ilgili rivayet, Hz. Peygamber'in bu hadise esnasında yaşadığı olaylar üzerinden de tenkide uğramaktadır. Ebû Reyve, Hz. Musa'nın ümmete fazla gelir gerekçesiyle başlangıçta elli vakit olan namazla ilgili Hz. Peygamber'i uyarması, bunun sonucunda namazın beş vakte indirilmesiyle ilgili anlatının İsrâiliyat kaynaklı olduğunu düşünmektedir.²⁷⁵ Ebû Reyve'ye göre burada Yahudiler, gerek Allah'ın gerekse Hz. Peygamber'in, elli vakit namazın ümmete fazla geleceğini idrak etmekten

²⁶⁸ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 182,215.

²⁶⁹ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 520-522.

²⁷⁰ Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 189-190.

²⁷¹ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 137-139, 209.

²⁷² Sâd 38/69.

²⁷³ el-En'am 6/35.

²⁷⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 209.

²⁷⁵ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 37.

acizken Hz. Musa'nın bunu düşünmesi suretiyle Hz. Musa'yı Hz. Peygamber'den üstün tutmaktadırlar.²⁷⁶ Salih Ebû Bekir de namaz vakitlerinde dokuz defa değişikliğe gidilmesini “*Bende söz değişmez.*”²⁷⁷ ayetine aykırı bulurken ilgili rivayette yer alan Hz. Adem'in ağlıyor olması, meleklerin kalem cızırtılarını duyması ve Cebrâil'in göğün kapılarına vurması aktarımlarını eleştirmektedir.²⁷⁸

İsrâ ve Mi'râc'ı bir mucize değil Rabbinden Hz. Peygamber'e verilmiş bir tür lütuf olarak gören Ahmed Şelebî ise İbn Kesîr'in tefsirine atıfla Mi'râc rivayetlerindeki bazı anlatıların sahih olmadığını iddia etmektedir. Şelebî, kadim dönemde alimlerin, Mi'râc'la ilgili rivayetleri Allah'a mekan izafe etmesi ve Hz. Musa'yı muallim olarak göstermesi yönüyle eleştirdiklerini söylemektedir. Şelebî'ye göre İsrâ, Mekke'den Beytülmağdis'e şeklinde gerçekleşmiştir; ancak bu yolculuğun keyfiyeti bilinmemektedir. Hz. Peygamber, iki rekat namaz kılmıştır ama peygamberlere imamlık yapmamıştır. Hz. Peygamber göğe yükselmiştir ama kapıları çalma anlatıları doğru değildir. Elli vakit namaz beş vakte inmiştir ama buna vesile olan Hz. Musa değildir. Ona göre İbn Kesîr'in görüşleri, bu yöndeki bir değerlendirmeye imkan tanımaktadır.²⁷⁹ Bununla birlikte Şelebî'nin alıntı yaptığı İbn Kesîr'in de kendisi gibi bir kanaate sahip olduğu izlenimi vermeye çalışması eleştiri konusu olmuştur. Şelebî, İbn Kesîr'in sözlerini eksik aktarmak ve söylemediğini söylemek suretiyle konuyu çarpıtmakla itham edilmiştir.²⁸⁰ Zira İbn Kesîr, Mi'râc'ın tekerrür ettiğine itiraz etmekle birlikte Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere imamlık yaptığını ve İsrâ hadisesinin Burak'la gerçekleştiğini kabul etmektedir.²⁸¹

²⁷⁶ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 135. Benzeri tenkit Şelebî ve Salih Ebû Bekir tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Şelebî, *Mevsûatü't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hadâreti'l-İslâmîyye*, 249; Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 139-143, 211.

²⁷⁷ Kâf 50/29.

²⁷⁸ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 139-143, 211.

²⁷⁹ Şelebî, *Mevsûatü't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hadâreti'l-İslâmîyye*, 1/239-252. Şelebî, İsrâ ve Mi'râc'la ilgili değerlendirmelerini 1963'te yazdığını fakat aklını İslam'a hizmet yolunda kullanmayan, araştırmada derinleşmeyen, yeni olan her şeye saldırıp kadim olan her şeyi doğru olarak görenlerin saldırısından korktuğu için 1974 yılına kadar yayımlamadığını söylemiştir. Şelebî, konuyla ilgili eseri yayımladıktan sonra Ezher hocalarından Abdülcelîl İsa'nın eserini inceleyip kendisine destek verdiğini ve bizzatı kaleme aldığı makalesiyle benzeri tespitlerde bulunduğunu söylemiştir. Bk. Şelebî, *Mevsûatü't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hadâreti'l-İslâmîyye*, c. 1/242, 253-259.

²⁸⁰ Ebû Abdillâh Hammûd b. Abdillâh b. Hammûd b. Abdîrrahmân et-Tüveycîrî, *es-Sirâcü'l-vehhâc li-mahvi ebâtîli's-Şelebî fi'l-isrâ' ve'l-mi'râc* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985), 111-116.

²⁸¹ Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1998), c. 5/39-42.

Ebû Zehre, İsrâ hadisesinin beden ve ruhla birlikte, Mi'râc'ın ise sadece ruhla gerçekleştiğini ifade etmektedir. O, bu düşüncesini Hz. Peygamber'in Mi'râc sırasında daha önceden vefat etmiş olan peygamberlerle görüşmesiyle temellendirmektedir.²⁸²

Diğer yandan hadisin sahih olduğunu kabul eden Mısırlı hadisçilere göre rivayetin içeriğindeki anlatılarda da müşkil bir durum söz konusu değildir. Üstelik Mısırlı hadisçilere göre mezkûr rivayetler mütevâtir derecesindedir. Mi'râc rivayetinin kırk beş ayrı sahabeden rivayet edildiğini belirten Abdülhâdî, Mi'râc rivayetlerinin mütevâtir seviyesine ulaştığını düşünmektedir.²⁸³ Hâşim, "İsrâ ve Mi'râc hadisini rivayet eden sahabenin sayısı yirmi beştir. Mi'râc ile ilgili rivayetler mütevâtirdir. Mi'râc hadisini başta Buhârî ve Müslim olmak üzere güvenilir muhaddisler tahrîc etmiştir." demektedir.²⁸⁴

Rivayeti savunanlardan Ebû Şehbe, bu konuda Ebû Reyze'ye yönetsel bir eleştiri getirmiş, Hz. Musa'nın ya da İsrâîloğulları peygamberlerinin faziletinden bahseden her rivayeti, İsrâiliyat olarak görmesini tenkit etmiştir. Ebû Şehbe'ye göre burada Hz. Musa, daha önce yaşayan insanlardan elde ettiği tecrübeyi Hz. Peygamber'le paylaşmıştır ve bunda da bir sakınca bulunmamaktadır. Allah'ın elli vakit namazın fazla geleceğini bilemeyeceği izlenimi verdiği için hadisin reddi yönünde kanaat bildirilmesini de eleştiren Ebû Şehbe'ye göre bunda iki hikmet vardır. Birincisi, Allah'ın rahmetinin tecellisi, ikincisi ise ümmeti için şefaât dileyen Hz. Peygamber'in Allah katındaki konumunun tahkim edilmesidir.²⁸⁵ Hâşim'e göre de Resûlullah'ın namazın kısaltılması için Rabbine dönmesi, rivayetin sıhhatini zedelemesiz. Aksine ümmetine olan rahmetinin göstergesidir.²⁸⁶

Abdülhâdî, Mi'râc'la ilgili rivayette iddia edildiği gibi Hz. Musa'yı üstün tutacak bir meziyete dikkat çekilmediğini, Hz. Musa göğün altıncı kat semasında kalırken Hz. Peygamber'in göğün en üst semasına yükseldiğini, Rabbiyle konuşanın Hz. Musa değil Hz. Muhammed olduğunu ifade etmektedir. Abdülhâdî, "Rabbin ne buyurdu?" sorusunu diğer peygamberlerin değil de Hz. Musa'nın yöneltmesinin nedenini Hz. Musa'ya da bir şeriatın gelmesi, Musa'nın şeriatıyla İslam arasındaki

²⁸² Muhammed Ebû Zehre, *Hâtemü'n-nebiyyîn* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), c. 1/471.

²⁸³ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 108-118.

²⁸⁴ Hâşim, *Difâ'ani'l-hadîsi'n-nebeviyye*, 114.

²⁸⁵ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 76-77.

²⁸⁶ Hâşim, *Difâ'ani'l-hadîsi'n-nebeviyye*, 114.

benzerlik ve zamansal yakınlıkla açıklamaktadır. Abdülhâdî, Hz. Musa'nın yüceltildiği iddiasına karşı delil olarak, Hz. Musa'nın Mi'râc anında ağladığı, ağlamasının sebebi sorulunca da "Benden sonra bir çocuk geldi ve ümmetinden cennete girenlerin sayısı benim ümmetimden daha fazla oldu." rivayetini getirmektedir. Abdülhâdî, ayrıca Hz. Peygamber'e şefaatin verilmesi ve peygamberlere imam olmasını hatırlatarak Mi'râc rivayetinde Hz. Musa'nın değil Hz. Muhammed'in üstün özelliklerinin olduğunun görüldüğünü kaydetmiştir. Abdülhâdî'nin bu hadisin İsrâiliyat olmadığını savunurken kullandığı argümanlardan birisi de senedinde ne Ehl-i kitap'tan birisinin ne de Ehl-i kitap'tan rivayet eden birisinin bulunmasıdır. Böyle bir durumun söz konusu olmamasının yanı sıra râvilerin her biri sikadır. Hz. Musa'nın Hz. Peygamber'e tavsiyede bulunmasının üstünlüğüne ve rivayetin İsrâiliyat kaynaklı olduğuna işaret ettiği yönündeki görüşler karşısında Abdülhâdî, sadece Hz. Musa'nın değil Hz. İbrahim'in de ümmetle ilgili bir takım tavsiyelerde bulunduğunu belirterek iddianın yersizliğini ifade etmektedir.²⁸⁷

Behnesavî'ye göre ise Mi'râc'ta yaşananlar tartışmasız kabul edilmelidir. Aksi durumda Kur'an'da belirtilen ve sünnetle de beyan edilen Mi'râc'ta yaşananların reddi, namazın farziyetinin reddine götürecektir.²⁸⁸

4.3.2. İnşikâku'l-Kamer Rivayeti

Mucizeler kapsamında tenkit edilen rivayetlerden birisi de ayın yarılmasını anlatan hadistir.²⁸⁹ Rivayeti eleştirenlerin başında yer alan Reşîd Rızâ, Yûnus sûresi 20. ayetin tefsirinde, inşikâku'l-kamer gibi bir mucizenin gerçekleşmediğini, bu konudaki hadislerin sened ve metinlerinde birtakım illetlerin bulunduğunu, ayrıca tarihî, aklî ve bilimsel gerçekliklerle çeliştiğini söylemektedir.²⁹⁰

Reşîd Rızâ'ya göre inşikâku'l-kamer hadisesinin gerçekleşmediğinin önemli delillerinden birisi, gerçekleşmesi durumunda bu yöndeki rivayetlerin mütevâtir olarak gelmesi gerekirdi. Bunlara ilave olarak metinlerdeki farklılıkların da rivayetle ilgili şüpheleri artırdığını ifade eden Reşîd Rızâ, ay ve güneşin belirli bir yörüngede gittiğini

²⁸⁷ Abdülhâdî, *Def'ü 'ş-şübühât*, 108-118.

²⁸⁸ Behnesavî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 207.

²⁸⁹ Buhârî, "Menâkıb", 27 (No. 3636). Ayrıca bk. Hüseyin Akgün, "İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivayetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 33-54.

²⁹⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 11/333.

belirten ayet²⁹¹ ile “Güneş ve Ay, Allah’ın ayetlerinden bir ayettir. Kimsenin ölümü ya da yaşamı için tutulmazlar.” hadisine aykırı olmasıyla temellendirmektedir.²⁹²

Rivayet, Gazzâlî’nin de belirttiği üzere âhâd yolla gelmiş olup kendisinden daha güçlü aklî ve naklî delillerle çelişmektedir. Gazzâlî, kanaatini, Mu‘tezilî alimlerden İbrahim en-Nazzâm’ın, hadisin tek râvisinin İbn Mes‘ûd olmasına vurgu yaparak söylediği “Ay, İbn Mes‘ûd için tutulmaz.” sözüyle desteklemektedir. İnşikâku’l-kamer hadisesinin gerçekleşmediğinin bir diğer delili ise mucizenin kabulü gerektirdiği aksi durumda yok edici bir azabın geleceği ilkesine aykırı düşmesidir. Gazzâlî de müşriklerin sözü edilen mucizeleri inkara devam etmelerine rağmen azaba muhatap olmamalarını hadisin sahih olmadığının işareti olarak yorumlarken “*Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır.*”²⁹³ ayetini de delil olarak sunmaktadır.²⁹⁴

Rivayeti tenkit edenlerden Sekkâ, ayın yarılmaması haberinin reddinin İbn Mes‘ûd yalanlanması değil bu rivayeti İbn Mes‘ûd’a nispet eden râvilerin yalanlanması olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Hadisin sahih olmaması, Hz. Peygamber’in değil râvilerin yalan söylediği anlamına gelmektedir. Yine Buhârî’deki bir hadisin reddi, Hz. Peygamber’in ağzından çıkan bir sözün yalanlanması değil, bu sözü Hz. Peygamber’e nispet eden râvilerin yalanlanmasıdır.²⁹⁵

Şehhâte ise alimlerin kanaatine göre inşikâku’l-kamerle ilgili rivayetler mütevâtir düzeyinde olup İbn Mes‘ûd dışında başka sahabenin de olaya şahit olduğunu söylemektedir. İnşikâku’l-kamer hadisesinin Kur’an’la desteklendiğini ifade eden Şehhâte’ye göre Gazzâlî’nin delil olarak getirdiği “*Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey*”²⁹⁶ ayetiyle inşikâku’l-kamer hadisesinin birbiriyle alakası bulunmamaktadır.²⁹⁷

4.3.3. Şakk-ı Sadr Hadisesi Rivayeti

²⁹¹ Sâd 38/23.

²⁹² Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 30/261-272, 361-376; Şükayr, *Mevkîfî’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadîse mine’l-hadîsîn-nebeviyyi’ş-şerîf dirâse tatbîkiyye ‘alâ Tefsîri’l-Menâr*, 340-348.

²⁹³ el-İsrâ 17/59.

²⁹⁴ Gazzâlî, *et-Tarîk min huna*, 56-58; Sekkâ, *Defü’ş-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 108-115.

²⁹⁵ Sekkâ, *Defü’ş-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 162, 108-109.

²⁹⁶ el-İsrâ 17/59.

²⁹⁷ Şehhâte, *Mevkîfî’l-dâiyyeti’l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 850.

Hiz. Peygamber'in göğsünün melekler tarafından yarılıp kalbinin temizlenmesini ifade eden şakk-ı sadrla ilgili rivayetler de²⁹⁸ modern dönemde Mısır'da birçok yönden tartışmalara konu olmuştur.²⁹⁹

Şakk-ı sadrın birçok kez gerçekleştiğiyle ilgili rivayetleri doğru bulmayan Reşîd Rızâ'ya göre şakk-ı sadr sadece İsrâ gecesi vuku bulmuştur. Şakk-ı sadr olayının Hiz. Yusuf'un rüyası türünden bir rüya olduğunu ifade eden Reşîd Rızâ, Hiz. Peygamber'in göğsünün yarılmasını ise şeytanın vesvese ve hilelerine karşı bir tür arındırma faaliyeti olduğunu belirtmiştir.³⁰⁰

Ebû Zehre, şakk-ı sadr olayını sahih görmekle birlikte rivayetlerde birtakım ıztırâbların bulunduğuna dikkat çekmiştir. Ebû Zehre'ye göre göğsün yarılma işlemi sırasında zemzemle temizlenme ihtimali, olayın çölde gerçekleşmesi nedeniyle zayıftır. Zemzem suyunu eğer Cebrâil getirmişse bundan bir çocuğun haberinin olmaması gerekmektedir. Yine Ebû Zehre, Hiz. Peygamber'in göğsünün yarılmasına dair izlerin görülmesini de bir sorun olarak telakki etmiştir. Zira bu işlemi bir melek yapmış ise izlerin görülmemesi gerekmektedir.³⁰¹

Ebû Reyve, Hiz. Peygamber'in göğsünün yarılmasını Hristiyanlıktaki Hiz. İsa'nın çarmıha gerilmesindeki inançla ilişkilendirmiş ve Kur'an'a³⁰² aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Ona göre Hiz. Peygamber'in kalbinin yarılması, şeytanın doğan her bebeğe dokunduğuna dair rivayetin bir sonucudur.³⁰³ Şirbînî'ye göre şakk-ı sadr, şeytanın dokunmasıyla alakalı olmayıp kalp temizliği için gerçekleşmiştir.³⁰⁴

Muhammed Hüseyin Heykel ise oryantalistlerden William Muir ve Emile Dermenghem'in yanı sıra bazı Arap düşünürlerin rivayetlerle ilgili Resûlün kalbinin

²⁹⁸ Buhârî, "Salât", 1 (No. 349).

²⁹⁹ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 181; Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhî'l-cedîd*, 252.

³⁰⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 33/279; Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 260-268. Hiz. Peygamber'in göğsünün yarılması hadisesi esasında Hiz. Peygamber'in gördüğü bir rüya olduğu, Beyhakî tarafından da rivayet edilmiştir. Rivayete göre Hiz. Peygamber, rüyasında göğsünün yarılıp tekrar kapatıldığını eşi Hatice'ye anlatmıştır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1908), c. 2/142.

³⁰¹ Ebû Zehre, *Hâtemü'n-nebiyyîn*, c. 1/126.

³⁰² el-Hicr 15/39-41.

³⁰³ Ebû Reyve, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 160-161.

³⁰⁴ Şirbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*, 225.

temizlenmesi ve peygamberliğinin ispatı için bu tarz bir operasyona gerek olmadığına dair tenkitlerini paylaşmıştır.³⁰⁵

Abdürrezzâk Nevfel'e göre şakk-ı sadr, İslam düşmanlarının bir uydurması olabilir. Kalp temizliğinin hedeflendiği bu işlemin birçok kez tekrarlanmasını ve kalple ilgili işlemde kesilen yerin karın bölgesi olmasını rivayet açısından sorunlu bulan Nevfel'e göre şakk-ı sadr, Reşîd Rızâ'nın ifade ettiği gibi bir rüyadan ibarettir. Bu rüyayla Allah, kıskançlık, bencillik ve kinden kendisini arındırdığını Hz. Peygamber'e haber vermiştir.³⁰⁶

Salih Ebû Bekir de özellikle rivayetlerde geçen şeytanın Hz. Peygamber'in kalbine müdahalesi nedeniyle hadisin mevzû olduğunu düşünmektedir. Rivayetlerde geçen "şeytanın hazzı" ifadesinin "*Benim kullarım üzerinde senin hiçbir nüfuzun olmayacaktır.*"³⁰⁷ ayetine aykırı bulan Salih Ebû Bekir, "Allah, sapmaması ve sırât-ı müstakîm üzerine olması için şeytanın hazzını Nebî'den (s.a) çıkarırken bizdeki şeytanın hazzını çıkarmadan sırât-ı müstakîm üzerine olmamızı nasıl ister? Kalplerimizde yeri olan şeytanın arzularını yerine getirip Nebî'ye muhalefet ettiğimiz zaman bizleri nasıl cezalandırır?" şeklindeki sorularla rivayeti eleştirmiştir. Salih Ebû Bekir'in rivayeti eleştirdiği bir diğer husus ise Hz. Peygamber'in kalbinin iman ve hikmet dolu bir kapla doldurulmasıdır. Sıradan bir Müslümanın kesb ya da seçme yoluyla elde ettiği imanın Hz. Peygamber'e bir kapla boşaltılmasıdır. Bu durum sıradan bir Müslümanı Hz. Peygamber'den daha seçkin konuma getirmiştir.³⁰⁸

Cûda da Hz. Peygamber'in göğsünün yarılp temizlenmesiyle ilgili rivayeti, akla aykırı bulduğu için reddetmiştir. Cûda'nın hadisi reddetmesine neden olan gerekçeleri arasında Hz. Peygamber'in göğsünün yarılp temizlenmesiyle fitraten daha önceden oluşması beklenen saflığın gerçekleşmediğinin anlaşılması yer almıştır. Yine bu rivayette hikmet ve iman gibi kavramlar, manevi değil maddi kavramlar gibi gösterilmiş, diğer peygamberlere yapılmayıp sadece Hz. Peygamber'e yapılmasıyla bu yönde bir temizliğe ihtiyaç duyulmasından Hz. Peygamber'in değeri farkında olmadan düşürülmüştür. Hz. Peygamber'in kalbi fitrat üzerine ise -rivayetlerde geçtiği üzere-

³⁰⁵ Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 121-124.

³⁰⁶ Abdürrezzâk Nevfel, *Es'iletü'n Harecetün* (Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1983), 166.

³⁰⁷ el-İsrâ 17/65.

³⁰⁸ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 135-137, 201.

hayatında dört kez benzeri bir işleme tâbi tutulması, iman ve hikmetin yeri kalp iken yapılan cerrahi işleme göre karnı da kapsayacak kadar geniş bir alanı içermesi akıllarda şüphe oluşturmıştır.³⁰⁹

4.3.4. Suyun Artması Rivayeti

Modern dönemde Mısır’da mucize kapsamında tartışılan rivayetlerden bir diğeri de Hz. Peygamber’in az miktardaki bir su kabına eliyle dokunmasıyla suyun artması meselesidir.³¹⁰

Salih Ebû Bekir’e göre eğer böyle bir şey olsaydı, Hz. Peygamber’e karşı çıkan müşrik toplumda bir karşılık bulur, onu yalanlamaya devam etmek yerine iman etmeyi tercih ederlerdi. Üstelik Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu toplumun, bu tür mucizelerle zengin olması gerekirdi. Hz. Peygamber’in tüm insanlığa gönderildiğine dikkat çeken Salih Ebû Bekir, mucizelerinin tüm asır ve toplumlara hitap etmesi ve onlar için de delil teşkil edecek nitelikte olması gerektiğini belirtmektedir.³¹¹ Salih Ebû Bekir’in mucize için adeta bir şart olarak sunduğu tüm asır ve toplumlara yönelik olmasını, diğer peygamberlere verilen mucizeler dikkate alındığında bu şartın bir zorunluluk olduğu söylemek güçleşmektedir.

Yine Salih Ebû Bekir’e göre Hz. Peygamber’in böyle bir mucizesi olsaydı, Hz. Musa’nın kayaya vurmasıyla on iki göz su fışkırmasının Kur’an’da geçmesi gibi³¹² bu mucize de Kur’an’da yer alır, gelecek nesillerdeki insanlar için de etkileyici bir delil olurdu.³¹³

4.3.5. Peygamberlik Mührü Rivayeti

Modern dönemde Mısır’da, bir mucize ve peygamberliğinin alameti olduğu ifade edilen peygamberlik mührü de tartışma konusu olmuştur. Sâib b. Yezîd’in (ö. 91/710) aktardığına göre Hz. Peygamber’in iki omuzu arasında keklik yumurtası büyüklüğünde peygamberlik mührü bulunmaktaydı. Salih Ebû Bekir, Hz. Peygamber’de peygamberlik mührünün olması halinde, onun bedenini herkesten iyi bilen amcası Ebû Talib’in (ö. 620) görmesi ve iman etmesi gerektiğini söylemektedir.

³⁰⁹ Cûda, *Tefsîrû’l-ümme*, 505-508.

³¹⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 25 (No. 3579).

³¹¹ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 253-256.

³¹² el-Bakara 2/60.

³¹³ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 254.

Yine böyle bir mührün olması durumunda kendisine risâlet görevi geldiği zaman şoka girmemesi, Hz. Hatice ve Varaka b. Nevfel'e (ö. 610) gitmemesi gerekirdi.³¹⁴

Cûda da bahsi geçen rivayetin mucize olarak değerlendirilmesine itiraz etmesine ilave olarak rivayetin uydurma olduğunu düşünmektedir. Zira peygamberlerin bedenine mühür vurulması uygun değildir. Mühür vurma işlemi hayvan ya da suçluların bedenine yapılmaktadır. Nitekim ona göre rivayetle ilgili birtakım soru işaretlerin oluşmasına neden olan hususlar bulunmaktadır. Bunlar arasında mührün diğer peygamberlere değil de sadece Hz. Peygamber'e vurulmuş olması, diğer sahabe ve heyetlerin buna şahit olmaması ve Hz. Peygamber'in diğer sahabeyi de çağırıp göstermemesi yer almaktadır. Eğer mühür bir mucize ise başka sahabeye gizli kalmaması ve mührün herkesin görebileceği bir noktada olması gerekirdi. Cûda'ya göre peygamberlik mührünün bulunduğu bilgisinin Hz. peygamber tarafından onaylanmaması nedeniyle bu rivayet, mührü anlatan sahabenin bakış açısını yansıtan bir durum olarak görülebilir.³¹⁵

Sonuç itibariyle modern dönemde Mısır'da Hz. Peygamber'in peygamberliğinin önemli delilleri arasında zikredilen hissî mucizeler, müşriklerin mucize taleplerine Kur'an'dan olumsuz yanıt verilip tek mucizenin Kur'an olduğunun beyan edilmesi ve rivayetlerdeki bazı illetler nedeniyle modern dönem Mısır'da tartışma konusu olduğu görülmektedir. Mucizeleri reddedenler, rivayetlerin âhâd yolla geldiğini iddia ederken kabul edenler mucize rivayetlerinin tevâtür seviyesinde olduğunu belirtmektedirler. Rivayetleri eleştirenler arasında şakk-ı sadrda olduğu gibi tamamen mevzû görenlerin yanı sıra maddi değil manevi bir hadise olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Bu bağlamda önceki kavimlerin yalanlamaları nedeniyle mucize verilmediğini belirten ayeti³¹⁶ referans gösterenlerin aynı zamanda Hz. Peygamber'e sadece Kur'an mucizesinin verildiğini vurgulamalarının tutarlı bir anlayış olduğu söylenemez.

4.4. Tıbb-ı Nebevîyle İlgili Rivayetler

Hz. Peygamber, sahabe için dini tebliğ eden bir peygamber olmanın ötesinde toplumun her anlamda lideri konumundaydı. Bu nedenle birçok konuda olduğu gibi sağlık konusunda da sık sık Hz. Peygamber'e danışıldığını görmekteyiz.³¹⁷

³¹⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 251-252.

³¹⁵ Cûda, *Tebşirü'l-ümme*, 508-520.

³¹⁶ el-İsrâ 17/59.

³¹⁷ Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 40.

Hamidullah'ın pratisyen bir doktor olarak nitelediği Hz. Peygamber'in koruyucu hekimlik, hastalık anında bilgili bir doktora başvurma, salgının bulunduğu bölgeye girmeme yada salgın bölgesinden uzaklaşma, uykuda, yemede ve içmede itidalli olma ile bazı hastalıkların tedavisi için belirli ilaçları tavsiye eden hadisleri bulunmaktadır.³¹⁸

Modern dönemde Mısır'da Hz. Peygamber'in bazı hastalıkların tedavisi için yaptığı tavsiyelerle ilgili rivayetler; sıhhati, kaynağı ve bağlayıcılığı açısından tartışılmaktadır. Tıbb-ı Nebvî çerçevesinde rivayet edilen hadisleri vahiy kaynaklı gören zâhirî yaklaşımı benimseyenlerin karşısında bu rivayetleri Hz. Peygamber'e yakıştırmayıp mevzû olarak kabul edenler bulunmaktadır. Bu hususta karşımıza çıkan üçüncü bir yaklaşım ise rivayetleri sahih olarak görmekle birlikte, Hz. Peygamber'in dönemin bilimsel gerçekliğine ya da tecrübesine uygun olarak yaptığı tıbbî tavsiyeler olarak değerlendirilmesi şeklindedir. Buna göre hadislerin bugünkü bilimsel gerçeklikle çelişmesi, nübüvvet hakkında bir sorun teşkil etmemektedir. Burada çelişki Hz. Peygamber'in dönemindeki bilimsel tecrübeyle bugünkü bilimsel gerçeklik arasında yaşanmaktadır. Bu konu üzerine odaklananlardan birisi olan Nemr'e göre Hz. Peygamber'in tıbbî tavsiyelerinin kaynağı vahiy değildir. Hz. Peygamber'in Arapların tıp alanındaki tecrübelerinden bihaber olmasının mantıklı olmadığını ifade eden Nemr, "Resûlullah'ın tıbbî dair hadisleri, Arap yarımadasındaki ilkel tıbbî sözler ile kendisi ve başkalarının tecrübelerine dayanmaktadır. Resûlullah, bi'set öncesinde kırk yıl boyunca Araplardan edindiği tecrübeyle bir müktesebat edindi." demektedir.³¹⁹

Nemr, Buhârî'deki bir hadise mevzû demenin gerek Buhârî ve gerekse diğer hadis kitaplarına karşı güven problemi ortaya çıkarabilme ihtimali sebebiyle meseleye ilişkin başka bir yol üzerinden çözüm üretilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yöntemle akla ve bilimsel gerçekliklere aykırı görülen hadisler, Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki gerçeklikle ilişkilendirilmektedir. Örneğin tıpla ilgili Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis akla, mantığa ve bilimsel gerçekliklere aykırı ise buradaki hatanın -Kâdî İyâz'ın tabiriyle vâkıya aykırılık- sebebi Hz. Peygamber değil, Hz. Peygamber'in dönemindeki insanlığın elde ettiği tecrübedir. Bu yöntemle

³¹⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (Ankara: Yeni Şafak, 2003), c. 2/801; Muhammed Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1959), 156.

³¹⁹ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 75.

Buhârî ve diğer hadis kitaplarında sahih bir senedle nakledilen ama çelişki içeren rivayetler nedeniyle itibarına zarar verilmeyecektir.³²⁰

Tıbb-ı Nebevî'nin ilâhî kaynaklı olduğunu savunan İbn Kayyim el-Cevziyye'yi eleştiren Nemr, "Resûlullah, reçeteyi vahye göre belirleyip insanları sağlığına kavuşturseydi, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı Hâris b. Kelede'ye (ö. 13/634) göndermez, onu bildirilen reçeteyle iyileştirirdi. Elinde böyle bir reçete olsaydı, Allah onu en etkili bir ilaçla desteklerdi. Böylece Resûlullah, ilaç konusunda diğer insanlara kıyasla seçkin bir konumda olurdu." demektedir.³²¹

Nemr, Hz. Peygamber'in tıbbî birikimini üç yolla elde ettiğini düşünmektedir. Birincisi Arap yarımadasındaki halkın ticaret ve farklı amaçlarla yapılan seyahatler yoluyla Yunan tıbbını öğrenmesi; İkincisi Hâris b. Kelede gibi bazı kişilerin Suriye ve diğer bölgelerdeki tıp okullarında eğitim görmesi, üçüncüsü ise Arap yarımadası halkının kendi tecrübeleridir. Hz. Peygamber'in bi'setten önce ya da sonra bu tecrübeden yararlanmaması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in bi'setten sonra gözünü kulağını etrafa kapatıp tıp, ziraat, ticaret ve savaş sanatı gibi uzmanlık alanı olmayan dünyevî işlerde sadece vahiy beklemesi de normal değildir.³²²

Tıbb-ı Nebevî'nin ilâhî olmadığına örnek olarak yarayı dağlama uygulaması gösteren Nemr, dağlamanın o günkü Arap coğrafyasında akan kanın durdurulması için kullanıldığını, Uhud gazvesinde yaralanan Hz. Peygamber'den akan kanın da bu yolla durdurulduğunu belirtmektedir. Nemr'e göre vahiyle gelen tedavi unsurları sınırlıdır. Bal, bunlardan birisidir ki Kur'an'da "*Onda insanlara şifa vardır.*"³²³ ayeti bulunmaktadır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, bir hadisinde "Allah doğru söyledi, kardeşinin karnı yalan söyledi." demiştir. Nemr, Resûlullah'ın bedenleri iyileştirmek için değil kalpleri iyileştirmek için gönderildiğini düşünmektedir. Bedenlerin tedavisiyle ilgili hususlar, onun görevinin dışında olup Allah da onu mükellef tutmamıştır. Hz. Peygamber'in asıl görevi, Allah'a davet etmek, hidayet rehberi olmak, kalpleri ve ruhları iyileştirmektir.³²⁴

³²⁰ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 107, 114-117.

³²¹ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 76.

³²² Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 85-86,89.

³²³ en-Nahl 16/69.

³²⁴ Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 77, 87. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Tıb", 4 (No. 5684).

Kardâvî de Tıbb-ı Nebevî'deki bazı uygulamaların vahiy kaynaklı olmamasından hareketle bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Örneğin göz doktorunun önerisi sonucunda Hz. Peygamber'in gözlere ismid sürülmesi tavsiyesine uymayan bir kişinin sünnete aykırı bir tutum içerisinde olmayacağını söylemektedir. Zira Hz. Peygamber, İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi bedenlerin tıbbı için değil kalp, akıl ve nefsin tıbbı için gönderilmiştir. Bedenlerin tıbbının ehli bulunmaktadır. Muteber kabul edilen İslam alimlerinden de Hz. Peygamber'den bu yönde gelen tedavi yollarını mutlak ve genel geçer olduğunu söyleyen olmamıştır.³²⁵

Ebû Şehbe ve Şirbînî ise tıpla ilgili rivayetlerin “Dünya işlerini siz daha iyi bilirsiniz.” hadisine binaen hata ve doğruluk barındıran dünyevî işler kapsamında değerlendirilmesine, vahiyle ilgisinin olmadığı iddiasına itiraz etmektedir.³²⁶ Bu hadislerin tamamı olmasa da çoğunluğunun vahiy kaynaklı olduğunu düşünen Ebû Şehbe'ye göre Hz. Peygamber'in şeriatı, kalplerin tedavisi kadar bedenlerin de tedavisini kapsamaktadır.³²⁷ Klasik dönemde de bu hadislerin eleştirildiğini ifade eden Şirbînî; İbn Haldun, Kardâvî ve Nemr gibi büyük alimlerin de bundan etkilenerek Hz. Peygamber'in tıbbî ilimler için gönderilmediği düşüncesini savunduklarını söylemektedir. Tıpla ilgili hadislerin ibadet ve itikad alanının dışında yer aldığından uygulama zorunluluğunun bulunmadığı yönündeki söylemleri kabul etmeyen Şirbînî, İslam'da itikad, ibadet, muâmelât ve ahlakın birbirinden ayrılamayacak şekilde bir bütün olduğunu düşünmektedir.³²⁸

İbn Haldun'un Tıbb-ı Nebevî'yle ilgili hadislerin dinle bir alakasının olmadığı düşüncesini eleştiren Muhammed Ahmed Senhûrî'ye göre de Hz. Peygamber hevasından konuşmadığı için tıpla ilgili hadisler vahiy kaynaklı sayılmalıdır.³²⁹

³²⁵ Kardâvî, “el-Cânibu't-teşri'î fi's-sünneti'n-nebeviyye”, 86, 93. İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. 2/892-893.

³²⁶ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtı a'dâi'l-İslâm*, c. 2/430; Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 340-342. Ebû Şehbe gibi Şirbînî de sünnetin tamamının vahiy ürünü olduğunu kabul etmekte ve sünnette teşri-gayri teşri'î gibi bir ayrıma gidilmesini doğru bulmamaktadır. Bk. Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtı a'dâi'l-İslâm*, c. 1/457-472, 2/336-337.

³²⁷ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 340-342.

³²⁸ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtı a'dâi'l-İslâm*, c. 2/335-336., 349.

³²⁹ Muhammed Ahmed es-Senhûrî, *et-Tıbb fi's-sünne*, ts., 259-262 akt. Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtı a'dâi'l-İslâm*, c. 2/337; Abdurrahmân Ramazân el-Ezherî, “et-Tıbbü'n-nebevi beyne'l-kabûl ve'r-red fi dav'i's-sünneti'l-mutahhara”, *Mecelletü külliyyeti Usûli'd-dîn ve'd-da' ve bi Asyût* 38/3 (2020), 997-999.

Senhûrî, peygamberlerin kalp ve dinin doktoru olduğu kadar beden ve ruh hastalıklarının da doktoru olarak görevlendirildiklerini düşünmektedir. Senhûrî, tıpla ilgili hadislerin bağlayıcılık değerinin olmadığına delil olarak “Ben bir beşerim. Size Allah’tan bir söz aktarırsam o haktır. Size kendim bir söz söylersem muhakkak ki ben de bir beşerim. Hata ve isabet edebilirim.” rivayetinin gösterilmesine itiraz etmektedir. Zira Hz. Peygamber, bu hadisleri reçete yazan normal bir doktor olarak söylememiştir.³³⁰ Benzer görüşü savunan Ezherî, hadiste geçen hatanın, telafisi mümkün maddi bir hasar bıraktığını fakat Hz. Peygamber’in verdiği ilaç önerisinin hastanın vefatına mal olacağı için bunu beşerî sıfatıyla yapmış olmasını mümkün görmemektedir.³³¹

Tıbb-ı Nebevî’yle ilgili genel yaklaşımdan sonra bu çerçevede Hz. Peygamber’den gelen tavsiyeler hakkında yaşanan tartışmalar incelenecektir. Bu bölümde sinek hadisi, mantar suyu, deve bevlî, acve hurması, çörek otu, inek eti, balın şifası ve Hz. Peygamber’in abdest suyuyla ilgili tavsiyelerini içeren rivayetler üzerine yapılan değerlendirmeler mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

4.4.1. Sineğin Kanadındaki Panzehir Rivayeti

Modern dönemde Mısır’da reddedenler ile savunanlar arasında büyük husumetlerin olduğu³³² hadislerin başında “sinek hadisi” adıyla meşhur olan rivayet gelmektedir. Buhârî’de yer alan rivayete göre Hz. Peygamber, “Kabına sinek düşen, sineği kaba daldırsın sonra çıkarıp atsın. Sineğin bir kanadında hastalık diğer kanadında da şifa vardır.” demiştir. Mısırlı bazı alim ve yazarlara göre bu hadis, sened yönüyle sahih gibi görünse de metin yönüyle Hz. Peygamber’e nispetini şüpheli hale getiren unsurlar barındırdığı için sahih olarak görülemez.³³³

Klasik dönemde bu hadis, “Aynı şeyde hem zehir hem de panzehir nasıl olur? Sinek, zehir ve panzehirin yerini nasıl biliyor da önce zehiri sonra da panzehiri

³³⁰ Senhûrî, *et-Tıbb fi’s-sünne*, 330-335 akt. Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fi kitâbâtı a’dâi’l-İslâm*, c. 2/339.

³³¹ Ezherî, “et-Tıbbü’n-nebevi beyne’l-kabûl ve’r-red fi dav’i’s-sünneti’l-mutahhara”, 1000, 1019; İlgili rivayet için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî Bezzâr, *el-Bahrü’z-zehhâr*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah (Beyrut: Müessesetü ulûmi’l-Kur’ân, 1988), c. 11/42 (No. 4726).

³³² Ebû Şehbe, *Difâ’ani’s-sünne*, 168.

³³³ Aşmâvî, *Hakikatü’l-hicâb ve hücciyetü’l-hadîs*, 92; Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 182; Ayrıca bk. Emîn, *Mevkîfü’l-medreseti’l-akliyye mine’s-sünneti’n-nebeviyye*, c. 2/251-279; Nemr, *Sünne ve teşrîi*, 65-67, 104-105. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 17 (No. 3320); “Tıb”, 58 (No. 5782). Rivayetle ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Öztekin, *Modern Dönem Mısır’da Metin Tenkidi Tartışmaları*, 228-230.

bırakıyor?”³³⁴ sorularıyla reddedilmiştir. Bu hadis ile ilgili tenkitlere değinen Hattâbî (ö. 388/998) sinek hadisini reddedenleri cahil olarak nitelendirmiştir.³³⁵ İbn Kuteybe, bu hadis ile ilgili tenkitlere yanıt verirken, yılan ve akrepte zehirin yanı sıra panzehirin bulunduğu dair kadim tıp tecrübelerine değinmiştir.³³⁶ İbn Kayyım ve İbn Sînâ, geçmiş dönemde eşek arısı ve akrebin soktuğu yere sineğin konulması suretiyle tedavi edildiğinden söz etmiştir.³³⁷ İbn Kuteybe ayrıca klasik dönemdeki bazı alimlerin bu hadisi mecaza yordduğundan, hastalıkla kibri, şifa ile de çorbanın içine düşenin sinek olduğunu dikkate alarak mütevaziliği anladıklarından söz etmiştir.³³⁸

Modern dönemde Mısır’da sinek hadisini tartışmaya açanların başında Tevfik Sıdkî gelmiştir.³³⁹ Sıdkî, 1915’te *el-Menâr* dergisinde yayımlanan makalesinde sineklerin pislik ve mikroplar üzerinde dolaşarak bu mikropların sağlıklı insanlara geçmesine yol açtıklarından söz etmiştir.³⁴⁰ Reşîd Rızâ ise bu hadisin şeriatın temel ilkelerinden olan zararın yasaklanması ve necasetten sakınılması ilkesiyle çeliştiğini belirtmiştir.³⁴¹ Nemr de sineğin gerek kadim gerekse modern dönemde tehlikeli mikropları taşıyarak insanlara bulaştırdığından Hz. Peygamber’e nispetini mümkün görmemiştir. Nemr, devamında “Sineğin bir kanadında deva diğer kanadında hastalık olduğunu kabul etsek bile vücudu ve ayaklarında taşıdığı mikropları nasıl görmezden geliriz? Bir kanadındaki mikrobu diğer kanadındaki şifa yok ediyorsa vücudunda taşıdığı mikrobu yok edecek şifa nerededir?” diye sormuştur.³⁴² Temizlik yönüyle hadisi eleştirenlerden Salih Ebû Bekir’e göre aralarında vebanın da bulunduğu insanlığı helak edecek hastalıklara karşı mücadele etmesi için gönderilen Hz.

³³⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, 334-339.

³³⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. 10/251-252.

³³⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, 334-339.

³³⁷ Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, c. 4/101-104; Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sînâ, *el-Kânûn fî’t-tib*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), c. 1/720.

³³⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, 334-339.

³³⁹ Sıdkî’ye göre sinek hadisinin Buhârî’nin el-Câmi’u’s-Sahîh’inde yer alması, Hz. Peygamber’in bu sözü kesinlikle söylediği anlamına gelmemektedir. Buhârî’de yer alan ama birçok mezhep imamının amel etmediği çok sayıda hadis bulunmaktadır. Hadis, ayrıca ilmî gerçekliklere aykırı olup te’vîli de mümkün değildir. Bk. Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 18/455-458.

³⁴⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 18/455-458, 19/97. Muhammed Ebû Reyze de bu konuda Tevfik Sıdkî gibi düşünmektedir. Livâü’l-İslâm ve ed-Duktûr dergileri arasında bu konu üzerine yaşanan tartışmaya işaret eden Ebû Reyze, ed-Duktûr dergisinde savunulan görüşü haklı bulmuştur. Bk. Ebû Reyze, *Advâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, 196; Ebû Reyze, *Şeyhu’l-madîre Ebû Hüreyre*, 270; Ebû Şehbe, *Difâ ani’s-sünne*, 168.

³⁴¹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 29/37-51.

³⁴² Nemr, *Sünne ve teşrîf*, 104-106.

Peygamber, kendisinin de bildiği gibi veba ve diğer hastalıkların önemli taşıyıcıları arasında yer alan sineği yemeğe batırmasını nasıl söyleyebilir? Allah, “*Temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar.*” derken Nebî nasıl olur da pis yerlerde yaşayan, insan ve hayvan artıklarından beslenen sineği yemeğe batırabilir?³⁴³

Sineğin hastalık ve mikrop taşıması sebebiyle rivayetin mevzû olduğunu düşünenler, bazı bilimsel çalışmalarla iddialarını temellendirme yoluna gitmişlerdir. Sıdkî, İngiliz doktorların 1899-1902 yıllarında yaşanan Transvaal Savaşı sırasında askerler arasında Tifo hastalığının yayılmasındaki en büyük etkenin sinek olduğu tespitini aktarmıştır.³⁴⁴ Nemr de sinek hadisini tenkit ederken, bilimsel gerçeklikleri kendisine referans almaktadır. Nemr’in referans aldığı kaynaklardan birisi *Mecelletü’l-Arabî*’nin Nisan 1983 tarihli nüshasında yer alan “Zübâb tahmilhe hamsîn milyûn cürsûm” başlıklı makaledir. Nemr’e göre bilimsel açıdan sineğin zararlarının sabit olmasına rağmen bu hadisin sahih görülmesi halinde Resûlullah’ı dünyaya alay konusu etmiş, dininden ve kendisinden nefret ettirmiş oluruz.³⁴⁵ Sineğin bir kanadında panzehir diğerinde zehirin bulunduğu tespitini doğru bulmayan Salih Ebû Bekir, sineğin bir kanadında şifa olması durumunda kadim ve muasır ulemânın bundan istifade etmeyi ihmal etmeyeceğini belirtmiştir.³⁴⁶

Bunlara ilave olarak Sıdkî, âhâd olması sebebiyle hadisin zan ifade ettiğini belirtirken, bir yemeğe fare düştüğü zaman, farenin bulaştığı kısmın atılıp geri kalan kısmının yenilmesini tavsiye eden hadisle çeliştiğini belirtmiştir.³⁴⁷

Mısırlı hadisçilere göre ise sinek hadisinin sıhhatinde hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Birçok hadiste olduğu gibi burada da rivayetin Buhârî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Nesâî tarafından tahrîc edilmesi ile daha öncesinde tenkide uğramamasını hadisin sıhhati için yeterli bir delil olarak görmüşlerdir.³⁴⁸

³⁴³ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 230-232.

³⁴⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 18/455-458, 19/97.

³⁴⁵ Nemr, *Sünne ve teşrîf*, 105-106.

³⁴⁶ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 230-232.

³⁴⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 18/455-458, 19/97. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Vudû”, 67 (No. 235).

³⁴⁸ Hâşim, *Difâ’ani’l-hadisi’n-nebeviyye*, 121-122.

Buna ilave olarak mezkûr hadis, sahih olmasının da ötesinde hevasından konuşmayan Hz. Peygamber'in mucizelerinden birisi olarak görülmektedir.³⁴⁹ Zira Hz. Peygamber, bugünkü imkanlardan yoksun olduğu halde sineğin bir kanadında zehir diğer kanadında da panzehir olduğunu asırlar öncesinden haber vermiştir.³⁵⁰ Hadisi teşrîi ve resûle itaat kapsamında değerlendiren Lâşîn, Resûlullah'ın verdiği emir zarar içermiş olsaydı Allah'ın buna 14 asırdır devam etmesine izin vermeyeceğini düşünmektedir.³⁵¹

Hıbişî de hadisi gayr-i metlûv vahiy olarak gördüğünden akıl ve mantık yönünden eleştirilmesini doğru bulmamaktadır. Hıbişî, arının faydasının yanı sıra insanları iğnesiyle ısırduğu esnada sağlığını tehdit etmesi gibi sineklerin zararının yanı sıra faydasının da olmasını mümkün olarak görmüştür.³⁵² Ezherî de sineklerin hastalık taşıdığı bilindiğinden Hz. Peygamber'in normal şartlarda sineklerden sakındırması gerektiğinden şifa bilgisinin vahye dayandığını düşünmektedir.³⁵³

Sineğin kanadındaki şifayla ilgili bilginin vahye dayandığını belirten Abdürrezzak Afifi, bu konuda “*Yaratan bilmez olur mu?*”³⁵⁴ ayetini delil göstererek Allah'ın sineğin kanadındaki zehiri ve panzehiri en iyi bilen olduğunu ifade etmiştir. Afifi'ye göre Hz. Peygamber, hurma ağacının aşılansıyla ilgili yaşananlar üzerine “Sizler dünya işlerinizi iyi bilirsiniz.” sözüyle geri adım atmıştır. Çünkü aşılansmayla ilgili görüşü onun kendi ictihadıdır. Yine kendi ictihadı olduğu halde Bedir savaşında ordunun konuşlanacağı yerle ilgili kararından geri adım atmıştır. Ama sineğin düşmesiyle ilgili söyledikleri vahye dayandığı için geri adım attığına dair bir beyanda bulunmamıştır.³⁵⁵

Rivayetin vahiy kaynaklı olduğunu düşünenlerden Şirbînî, hadisi dünyevî işler kapsamında olduğu iddiasının, hadisin sıhhatini zedeleyecek bir delil bulamayanların hadisleri dışlamaya yönelik bir savunması olarak değerlendirmektedir.³⁵⁶

³⁴⁹ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/342; Aşmâvî, *Hakikatü'l-hicâb ve hücciyetü'l-hadîs*, 92; Emîn, *Mevkîfî'l-medreseti'l-akliyye mine's-sünneti'n-nebeviyye*, c. 2/655.

³⁵⁰ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 78.

³⁵¹ Lâşîn, *es-Sünne ve't-teşrîi*, 53-54.

³⁵² Hıbişî, *Dalâlatu münkirî's-sünne*, 644-649.

³⁵³ Ezherî, “et-Tıbbü'n-nebevi beyne'l-kabûl ve'r-red fî dav'i's-sünneti'l-mutahhara”, 1011-1012.

³⁵⁴ el-Mülk 67/14.

³⁵⁵ Afifi, *Şübühât havle's-sünne*, 15-17, 43-44.

³⁵⁶ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/349.

Kardâvî'ye göre ise sinek hadisinin kaynağı vahiy değildir. Kardâvî, sineğin bir kanadında zehir diğer kanadında ise panzehir bulunduğu değerlendirmesinin Arap tecrübesi ve çevrenin deneyimine dayandığını düşünmektedir.³⁵⁷

Hadisin uydurma olduğunu iddia edenler gibi hadisi savunanların da başvurduğu delillerin başında bilimsel deneylerden elde edilen bulgular gelmektedir. Mecelletü'l Ezher'de 1959'da yayımlanan bir makalede görüşlerine yer verilen Dr. Mahmud Kelâm ve Dr. Abdülmün'im Hüseyin'in değerlendirmeleri, hadisi savunanlar için temel referans kaynağıdır.³⁵⁸ Bu makalede Alman bilim adamı Brifield'in 1871'de, Mikoloji uzmanı Prof. Lanciron'un 1945'te sineğin hastalık taşıyan böcekleri öldüren enzim salgıladığını söylediği belirtilmektedir. Aynı makalede ayrıca 1947'de İngiltere'den Arştin ve Kook ile 1950'de İsviçre'den Rolyos'un, sineğin karnında taşıdığı bakteriden antibiyotik elde ettikleri vurgulanmaktadır. Bu antibiyotik, tifo ve dizanteri gibi mikropları yok edebilmektedir. Bunun yanı sıra 1948'de Brian, Curtis, Himang, Jefferies, 1949'da Kosk ve Farmar, İsviçre'den Cerman, Rous, Atlencer ve Blanter'in de dizanteri, tifo ve koleraya karşı etkili antibiyotiğin üretilmesinde sinekten yararlandıklarına dikkat çekilmektedir. 1947'de Moftiş'in sinekte bulunan mantar kültüründen antibiyotik maddeler elde ettiği ifade edilmektedir. Dr. Kelâm ve Dr. Hüseyin'e göre sineğin ayaklarıyla tifo, dizanteri ve kolera gibi hastalıkları yaydığı bir hakikat iken karnında taşıdığı parazitler de ayağındaki mikropları yok etme gücüne sahiptir.³⁵⁹

Ebû Şehbe, 1927'de İngiltere'de yayımlanan *Medical Experiments* adlı dergide sineklerden, hastalığa sebep olan dört çeşit mikrobu yok eden maddenin elde edilebileceğinin yazıldığını aktarmaktadır.³⁶⁰ Prof. Dr. Emîn Rızâ da 1977'de *et-Tevhîd* dergisinde yayımlanan makalesinde, sineğin hasta tedavisinde kullanılmayacağını söylemenin yanlış olduğunu, zira 13. yüzyılda müzmin yara ve çoklu kırıkların tedavisinde sinekten yararlanıldığından söz etmektedir.³⁶¹

Abdülhâdî de bu hadisin sıhhatini desteklemek üzere sineğin tıbbî tedavide kullanıldığına dair başka bir bilimsel çalışmayı aktarmaktadır. 1999'da *el-Ehbâr el-*

³⁵⁷ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşri'î fi's-sünneti'n-nebeviyye", 86-87.

³⁵⁸ Ebû Zer Fâdilî, "Kelimetü't-tıb fi hadîsü's-zübâb", *Mecelletü'l-Ezher* 30 (1959), 578-580.

³⁵⁹ Fâdilî, "Kelimetü't-tıb fi hadîsü's-zübâb", 578-580.

³⁶⁰ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 169-173.

³⁶¹ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 1/106-107.

Mısıryye gazetesinde yayımlanan habere göre İngiltere'deki bilim insanları, Lucilia sericata (yeşil şişe) sineğine ait larvaları, yaraların iyileştirilmesinde kullanmaktadır. Abdülhâdî, sineğin bir kanadında panzehir olduğunu yadırgayanlara yanıt olarak akrebin iğnesinde zehir vücudunda ise panzehir olması ile penisilin ve streptomisin gibi ilaçların üretilmesinde küf ve mikroplardan yararlanılmasını hatırlatmaktadır.³⁶² Sineğin bir kanadında zehir diğer kanadında panzehir bulunmasının Alman bilim adamı Brifield tarafından da ispatlandığını belirten Hâşim, bu durumun Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında yer aldığını ileri sürmektedir.³⁶³

Görüldüğü üzere hadisi reddedenlerin de savunanların da esas delili, bilimin reddetmesi ya da ispatlamasıdır. Bazı bilim insanlarının sineğin salgıladığı mikrobun panzehirini de salgıladığına dair tespitlerde bulunduğunu bazılarının ise sineğin sadece mikrop salgıladığını iddia etmesine dikkat çeken Gazzâlî, bu noktada tevakkuf yolunu tercih etmektedir. Gazzâlî, birinci halin ispatlanması halinde hadisin sahih, ikinci halin ispatlanması durumunda hadisin uydurma olarak kabul göreceğini belirtmektedir.³⁶⁴

Şirbînî, İslam'ın necasetten sakınma ilkesiyle hadis arasında bir çelişki olduğu iddiasına sineğin diğer kanadında panzehir olmasıyla esasında bir çelişkinin bulunmadığını ifade ederek yanıt vermektedir. O, mezkûr hadisin sineğin zararı nedeniyle reddedilmesini doğru bulmamaktadır. Zira sinekte zararın bulunduğunu hadisin kendisi de zaten açıklamaktadır.³⁶⁵

Sinek hadisiyle ilgili olarak farklı bir değerlendirme ise kılığın yaşandığı bir dönemde gıda israfını engellemek için söylenmiş bir söz olarak görülmesi şeklindedir. Kardâvî, sinek hadisinin, gıda maddeleriyle ilgili yokluğun yaşandığı bir bölgede söylendiğini dikkate alarak sinek düşmüş bir yemeğin tamamının dökülerek israf edilmemesi ilkesine binaen varid olduğunu belirtmektedir.³⁶⁶ Afîfi'ye göre Hz. Peygamber, sineğin ya da sinek düşmüş bir yemeğin yenilmesini emretmiyor. Emri, sineğin diğer kanadının da yemeğe batırılması yönündedir. Bundan sonra dilerse yer

³⁶² Abdülhâdî, *Def'ü 'ş-şübühât*, 77-78.

³⁶³ Hâşim, *Difâ' anî 'l-hadîsi 'n-nebeviyye*, 121-122.

³⁶⁴ Muhammed el-Gazzâlî, *Kazâifü 'l-hak* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1997), 148-149.

³⁶⁵ Şirbînî, *es-Sünnetü 'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi 'l-İslâm*, c. 2/346-347.

³⁶⁶ Kardâvî, "el-Cânibu't-teşri'î fî's-sünneti'n-nebeviyye", 86-87.

dilerse başkasına verir. Ona göre de Hz. Peygamber, yemeğin ziyan edilmesine, çöpe atılmasına karşı çıkmaktadır.³⁶⁷

Hadisle ilgili değerlendirmesinde zehir-panzehir konusuna girmeyen Lâşîn, hadisin “Hz. Peygamber, yemeğin içerisine sinek atmasını emretti.” şeklinde anlaşılmasını eleştirmektedir. Hz. Peygamber, bu hadisi yemeğine sinek düşen birisinin ne yapması gerektiği yönündeki soruya yanıt olarak söylemiştir. Özellikle mülteci kampları gibi bölgelerde sineğin varlığının bir hakikat olduğu, defetseniz bile sineğin yine de yemeklere konmak gibi bir âdetinin olduğunu hatırlatmıştır.³⁶⁸

Hadisi reddedenlerin ileri sürdüğü rivayetin hiçbir sahabe ya da tâbiîn tarafından uygulanmadığı iddiasına karşılık Şirbînî, sahabeden Enes’in tâbiînden de Ebû Seleme’nin bu hadisin içeriği doğrultusunda amel ettiğini belirtmektedir.³⁶⁹

Modern dönemde Mısır’daki hadisle ilgili tartışmalara leh ya da aleyhte görüş bildirerek katılanlardan sinek hadisine temas etmeyen bulunmamaktadır. Sinek hadisi, muteber hadis kaynaklarında mevzû hadislerin bulunduğu iddiasının ispatı için güçlü bir delil olarak görülmektedir. Sinek hadisi geleneksel bakış açısına sahip olan Mısırlı ilim ehli için vazgeçilmez niteliğe sahiptir. Zira hadisin mevzû olarak görülmesi, Buhârî başta olmak üzere hadis kaynaklarıyla ilgili olumsuz bir algının oluşmasına zemin oluşturacaktır.

İbn Kuteybe’yle başlayan sinek hadisini savunmada kullanılan deliller, daha sonraki alimler tarafından da tekrarlanmıştır. Modern dönemde bu delillere ilave olarak, hadisteki bilgileri doğrulayan bazı bilimsel çalışmalar eklenmiştir. Hadisi savunanlara göre sinek hadisi, bilimsel verilerin de desteğiyle Hz. Peygamber’in mucizesine dönüşmüştür. Hz. Peygamber dönemindeki bilimsel tecrübeden sineğin diğer kanadında panzehir taşıdığı bilgisini elde edemeyeceğinden bu bilginin vahye dayandığı, dolayısıyla akla ve bilimsel çalışmalara arzının doğru olmadığı düşünülmektedir. Tartışmalarda ayrıca keskin bir şekilde red ve kabulün yanı sıra sinek hadisinin kıtlığın yaşandığı bir dönemde söylenmiş olmasını dikkate alan bir anlama çabasının da olduğu görülmektedir.

³⁶⁷ Affî, *Şübühât havle’s-sünne*, 45.

³⁶⁸ Lâşîn, *es-Sünne ve’t-teşrî*, 54-55.

³⁶⁹ Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî kitâbâtî a’dâi’l-İslâm*, c. 2/349-350.

4.4.2. Mantar Suyunun Göze Şifa Olması Rivayeti

Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'te tahrîc ettiği, mantarın göze şifa olduğunu açıklayan rivayet de modern dönem Mısır'da özellikle bilimsel gerçekliği bulunmaması sebebiyle tenkit edilen hadisler arasında yer almaktadır.³⁷⁰

Bu rivayetin sıhhatini sorgulayanlardan Ahmed Emîn, mantar suyu rivayetini, hadisçilerin metin tenkidi yapmamalarına ve hadisin içeriğinin vâkıya uygun olup olmadığını araştırmamalarına delil olarak göstermektedir. Ebû Hüreyre'nin mantar suyuyla ilgili yaptığı deneyime atıfta bulunan Emîn, şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Onlar iç tenkide fazla yoğunlaşmadılar. Hadisin vâkıya uygun olup olmamasına bakmadılar. Buna örnek olarak Tirmizî'nin Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği “Mantar, kudret helvası türündendir. Suyu, göze şifadır.” ile “Acve cennettendir, zehire karşı şifadır.” hadisleri verilebilir. Hadis tenkidinde mantarı incelemeye yöneldiler mi? Onun içeriğinde göze şifa veren bir madde var mı? Yine acvede panzehir etkisi bulunmakta mı? Evet onlar Ebû Hüreyre'den “Üç, beş ya da yedi mantar aldım. Bir kapta suyunu çıkardım ve bulanık gören cariyenin gözlerine sürdüm. O da iyileşti.” sözünü aktarmışlardır. Mantıken cüzi tecrübeyle bir şeyin faydalı ve tedavi edici olduğu ispatlanmaz. Burada takip edilmesi gereken yol defalarca denenmesidir. Hatta en iyisi, mantarın unsurları üzerine tahliller yapmaktır. O çağda tahlil yapma imkanı olmasa da tümevarımla tecrübe söz konusudur. Böyle bir yolla hadisin sahih ya da mevzû olduğu öğrenilebilirdi.³⁷¹

Mısırlı hadisçilere göre ise rivayetin sıhhatinde bir şüphe bulunmamaktadır. Ebû Şehbe'ye göre hadis sika râvilerle bize ulaştığı için sahihtir. Bu bakımdan mantarın göze şifa olduğu bilgisi ya vahiyle Hz. Peygamber'e iletilmiş bir bilgidir ya da Hz. Peygamber'in bir ichtihadı olup Allah tarafından yanlış olduğuna dair bilgi gelmediği için vahiy tarafından takrir edilmiştir.³⁷² Ezherî'ye göre bu bilginin vahye dayandığının bir diğer delili ise Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde hiçbir doktorun bu yönde bir bilgisinin olmamasıdır.³⁷³

³⁷⁰ Müyesser, *es-Sünnetü'l-mutahhara*, 20-22. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Tefsir-Bakara”, 4 (No. 4478).

³⁷¹ Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 2/130-131.

³⁷² Ebû Şehbe, *Diğâ'ani's-sünne*, 261-264.

³⁷³ Ezherî, “et-Tıbbü'n-nebevi beyne'l-kabûl ve'r-red fî dav'i's-sünneti'l-mutahhara”, 1006-1007; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 7/417.

Sibâî, Ahmed Emîn'in mantar suyuyla ilgili deneyin yapılıp yapılmadığıyla ilgili değerlendirmesine Nevevî³⁷⁴ ve İbnü'l-Baytâr'ın (ö. 646/1248) görüşlerine atıfla yanıt vermektedir. Emîn'in sözünü ettiği incelenmiş mantarların fayda vermemesini, Hz. Peygamber'in dönemindeki mantar olmamasına ve bilimin bu konuda nihai sözünü söylememesine bağlamamaktadır.³⁷⁵ Ahmed Ömer Hâşim ise mantar suyunun göze şifa olduğuna dair defalarca deney yapılmasına rağmen hadisi inkar edenlerin ikna olmadıklarını, zira dalâlet üzerine olduklarını söylemektedir.³⁷⁶

Mısırlı hadisçilere göre sinek hadisinde olduğu gibi mantar suyunda şifa bulunduğu, bilimsel çalışmalarda ispatlanmıştır. Rus bilim insanlarının yaptığı araştırmaya göre mantar, göz dokusunu güçlendirmekte özellikle de retina tabakasını aktifleştirmektedir. Araştırmacılar, miyopun tedavisi için mantardan Norfort adlı bir ilacı üretirken mantar suyunun da görmede netliği artırma ve göz kapaklarını güçlendirme gibi yararlarının olduğunu tespit etmişlerdir.³⁷⁷ Müslüman olan oryantalist Maurice Bucaille'in (1920-1998) de bir çeşit göz hastalığı olan trahomaya yakalanan sekiz çocuğa bir ay boyunca mantar suyu tedavisi uyguladıklarını ve tedavi akabinde başarılı sonuçlar elde ettiklerini açıklaması da bu konuda getirilen bir diğer delildir.³⁷⁸

4.4.3. Deve Bevlinin Şifa Olması Rivayeti

Hiz. Peygamber'in mide rahatsızlığı yaşayan Ukl ve Ureyne kabilesinden bir gruba, develerin süt ve idrarından içmesini tavsiye ettiği hadis de modern dönemde Mısır'da tartışma konusu olmuştur. Bennâ, bu rivayetin Hiz. Peygamber'in ismet sıfatına hâlel getirdiğini düşünmektedir.³⁷⁹

Hadisi reddedenlerden Salih Ebû Bekir'e göre deve bevlinde asla ilaç yapılamaz. Eğer ilaç yapılacak olsaydı modern tıbbın buna dair bir bilgisi olur ve bundan istifade ederdi. Fakat modern tıbbın yaptığı tahlillerde deve bevlinde fayda bir yana hastalık ve mikroplarla karşılaşmıştır. Kur'an'da yük taşıma, etinden beslenme,

³⁷⁴ Nevevî, kendisinin ve başkalarının da görme yetisini kaybeden kişilerde mantar suyu ve sürmenin kullanılmasıyla şifa bulduğuna dair gözlemlerinin olduğunu aktarmaktadır. Bk. Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî*, c. 14/5.

³⁷⁵ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*, 285-286.

³⁷⁶ Hâşim, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve ulûmühâ*, 268-270.

³⁷⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 7/418.

³⁷⁸ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 306.

³⁷⁹ Bennâ, *Tecridü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem*, 271-272. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Vudû", 66 (No. 233).

postunu elbise ya da örtü olarak kullanma gibi faydalarından bahseden Allah, deve bevlinin faydasına dair en ufak bir işarette bile bulunmamıştır. Salih Ebû Bekir’e göre “*Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” ayeti gereği, Kur’an’da deve bevliyle tedaviden bahsedilmesi gerekirdi. Hadiste, deve bevlinin hangi hastalığa iyi geldiğine dair bir bilgi bulunmadığı için tüm hastalıkları iyileştirici etkisinin olması gerekmektedir.³⁸⁰

Nemr’e göre deve bevli zararlıdır ya da zararı faydasından daha çoktur. Bununla birlikte Nemr, deve bevliyle ilgili rivayetleri de üçüncü yol kapsamında değerlendirip, bu tür rivayetleri sahih kabul ederek Hz. Peygamber dönemindeki gerçeklikle ilişkilendirmiştir.³⁸¹

Tenkit edenlerin aksine Mısırlı bazı hadisçilere göre deve bevlinde şifa olduğunu bildiren rivayet, vahiy kaynaklıdır. Örneğin Ezherî, deve bevlinin Araplar tarafından Hz. Peygamber döneminde şifa maksadıyla içildiğini, Hz. Peygamber’in de gelen vahiyle bu uygulamayı sürdürdüğünü düşünmektedir. Ezherî, mantar suyunun şifasında olduğu gibi gelen tenkitler karşısında her deve bevlinin her hastalığa iyi gelmediğini, Medine meralarında otlayan develerden elde edilen bevlın belirli hastalıklara şifa olduğunu belirtmektedir.³⁸² Ezher hocalarından İbrahim’e göre de deve bevlinin şifa özelliğinin Hz. Peygamber’in 1400 yıl önce açıkladığı mucizelerinden birisi olduğunu, “*Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*”³⁸³ ayetinin de bu gerçekliğe işaret ettiğini söylemiştir.³⁸⁴

Deve bevli rivayetini sahih kabul edenler, sinek ve mantar suyu rivayetlerinde olduğu gibi deve bevli hadisinin desteklenmesi için de bazı bilimsel çalışmaların varlığına işaret etmektedirler. Ahmed Şevki İbrahim³⁸⁵ (1925-2016), yaşadığımız çağda Avrupa’dan gelen kan kanseri dört kişinin çöldeki bedevîler tarafından iyileştirildiğini, Avrupalı hastalara kırk gün boyunca çölde deve idrarı karıştırılmış

³⁸⁰ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü l-Kur’âniyye*, 282-283.

³⁸¹ Nemr, *Sünne ve teşrîf*, 99,77, 112, 114-115.

³⁸² Ezherî, “*et-Tıbbü’n-nebevi beyne’l-kabûl ve’r-red fi dav’i’s-sünneti’l-mutahhara*”, 1015, 1025.

³⁸³ *el-Gâşiye* 88/17.

³⁸⁴ Müfide Abdülvehhâb Muhammed İbrahim, “*Tedavi bi bevli’l-ibl fikiyyen ve tıbbiyyen*”, *Buhûsi’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye* 33/3 (2016), 2347.

³⁸⁵ Mısır’ın Kalyûbiye şehrinde dünyaya gelen İbrahim, Kur’an ve sünnetteki ilmi icaz üzerine yapılan çalışmaların öncüleri arasında gösterilir. 1952 yılında Kahire Üniversitesi’nde tıp diploması alırken 1964 yılında İngiltere Liverpool Üniversitesi’nde tropikal tıp üzerine yaptığı tez çalışmasıyla master eğitimini tamamladı. Bk. “Ahmed Şevki İbrahim: Râ’idü’l-i’câzü’l-ilmî bi’l-Kur’ân ve’s-sünne”, *el-Cezîre* (19 Haziran 2016).

deve sütü verildiğine dair haberlerden söz etmektedir. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tib* adlı eserinin yanı sıra Sudan ve Cidde üniversitelerinde konuya dair yapılan bilimsel çalışmalara dikkat çeken İbrahim, deve bevlinin sağlık sorunlarının giderilmesinde kullanılabileceğini düşünmektedir. Söz konusu bilimsel çalışmalara göre Sudan'daki el-Cezîre Üniversitesi Tıbbî Laboratuvar Fakültesi Dekanı Ahmed Abdullah Ahmedânî, deve bevlini sirozun tedavisinde kullandıklarını ve başarılı sonuçlar elde ettiklerini söylemektedir. Deve bevli ilave edilmiş deve sütünün belirli dozlarla her gün hastalara verildiğini belirten Ahmedânî, on beş gün sonra sonuçların müthiş olduğunu, vücutta toplanan sudan eser kalmadığını ifade etmektedir. Deve bevlinin karaciğer hastalarına iyi gelmesinin nedeni ise siroz hastalarında yetersiz görülen magnezyum potasyum albümin maddelerinin deve bevlinde oldukça fazla olmasıdır. Ahmedânî'ye göre Batılı bazı şirketler, saç şampuanı yapımında, küçük bakire develerin bevdilerinden yararlanmaktadır. Ahmed Şevki İbrahim'in delil olarak getirdiği bir diğer çalışma ise Dr. Ehlan el-Ûdî ve Dr. Nahid Heykel'e aittir. Cidde'de el-Ûdî'nin danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tez çalışmasında, deve bevlinden üretilen tabletler elde edilmiştir. Bu tabletlerin, egzama, alerji, yara ve yanık gibi deri hastalıklarının tedavisinde etkili olduğu gözlemlenmiştir. Yine Sudan'daki el-Cezîre Üniversitesi'nden Muhammed Ohac, deve bevli üzerine yaptığı yüksek lisans tezinde, deve idrarının bazı içeriklerinden elde edilen ilacın ödem şikayeti bulunan otuz kişide denendiğini ve başarılı sonuçlar elde edildiğini açıklamıştır.³⁸⁶

4.4.4. Acve Hurmasının Sihre Etkisi Rivayeti

Acve hurmasından yedi tane yiyen kişiye gün boyu ne zehirin ne de sihrin zarar verdiğini ifade eden rivayetin reddedilme gerekçeleri arasında hadisin bilimsel gerçeklik, tecrübe ve vâkıya aykırı olması yer almıştır. Hadisi reddedenlere göre Hz. Peygamber'in bilimsel gerçekliklere aykırı bir söz söylemesi beklenemez. Bunun yanı sıra zehir bir kişiyi etkileyecekse bunun gündüzü gecesi olmaz.³⁸⁷

Ahmed Emîn'in tecrübeye aykırı bulduğu için reddettiği hadislerden birisi de bu rivayettir.³⁸⁸ Ebû Reyre de mezkûr rivayeti, Ebû Hüreyre kanalıyla gelen mevzû

³⁸⁶ Ahmed Şevkî İbrahim, *Mevsûatu'l i 'câzû 'l-ilmî fil-hadisi'n-nebevî eş-şerîf*, ts., c. 7/19-22.

³⁸⁷ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 257; Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 279-281; Şîrbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/336,339; Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 615. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Et'ime", (No. 5445).

³⁸⁸ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 218; Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 2/130-131.

hadisler arasında zikretmiştir.³⁸⁹ Salih Ebû Bekir, fitratın ve tabiatın yalanladığı bu hadisin Hz. Peygamber tarafından söylenmesinin beklenmediğini belirterek sahih olmadığını söylemiştir. Ona göre en cahil insan bile bunu uygulasa, hadiste ifade edilen sonuçla karşılaşmaz. Acvenin zehirlenmeye karşı koruduğuna dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Günlük hayatlarında hurmayı sürekli tüketen insanların da zehirlenmeye maruz kalabildikleri görülmektedir. Ona göre bu hadis, bilimsel gerçekliklere aykırıdır.³⁹⁰

Mısırlı muhaddislere göre mezkûr hadis, sened ve metin yönüyle sahihtir. Ebû Şehbe, rivayetin gaybe dair konular içermesi ve sağlam senedle aktarıldığı için kabul edilmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir.³⁹¹ Ezherî de Hz. Peygamber'in hurma sayısını ve etki göstereceği hastalığı bire bir açıklaması nedeniyle bu bilginin kaynağının vahiy olduğunu ifade etmektedir. Fakat burada kullanılması gereken hurma, hadiste işaret edilen Medine hurması olmalıdır. Ezherî, “Acve cennettendir.” hadisini de acvenin şifasına dair bilginin vahiy kaynaklı olduğunun delili olarak göstermektedir.³⁹² Bu bakış açısıyla Ahmed Müyesser, Emîn'in “En sahih kitap olan Buhârî'nin sahihindeki bir hadise mevzû hükmünü vermesini” eleştirmekte, Emîn'in mezkûr hadis ile ilgili değerlendirmesiyle sınırları aştığını vurgulamaktadır.³⁹³

Ebû Şehbe, Hz. Peygamber'in acvenin hangi zehire şifa olacağını belirtmediği için Ahmed Emîn'in “önce deneyelim” çağrısını anlamlı bulmamaktadır. Ona göre öncelikle acvenin hangi zehire karşı yararlı olduğunun araştırılması gerekmektedir. Ebû Şehbe, Hz. Peygamber'den Tıbb-ı Nebevî'yle ilgili rivayetlerin bedene olduğu kadar ruha da yararı bulunduğunu düşünmektedir. Buna göre kişi, Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği yiyecekleri bu niyetle yerse fiziksel ve psikolojik açıdan sıhhat bulacaktır.³⁹⁴

Bilim ve tıbbın acve hurmasıyla ilgili hadisi yalanladığına dair kesin bir araştırmanın bulunmadığını düşünen Sibâî, kendisi dahil birçok kişinin acve hurmasının yararını gördüğünü kaydetmektedir. Sibâî, Medine hurmasının kişinin

³⁸⁹ Ebû Reyze, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 196.

³⁹⁰ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 290-291.

³⁹¹ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 184.

³⁹² Ezherî, “et-Tıbbü'n-nebevi beyne'l-kabûl ve'r-red fi dav'i's-sünneti'l-mutahhara”, 1005-1006; İlgili rivayet için bk. Tirmizî, “Tıb”, 22 (No. 2066).

³⁹³ Müyesser, *es-Sünnetü'l-mutahhara*, 15, 24.

³⁹⁴ Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, 184; bk. Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 259.

bedeninin yanı sıra psikolojisini de güçlendirdiğini, bu durumun da maruz kalınacak bir sihre karşı etkili olacağını düşünmektedir. Sibâî'ye göre kişi Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği bilgisini de dikkate alarak Medine hurmasını yemesi durumunda sihre karşı olan etki daha da artacaktır.³⁹⁵

Mısırlı hadisçilere göre ayrıca kadim ve modern tıp, acve hurmasının sihrin de aralarında bulunduğu çeşitli hastalıklardan koruduğunu desteklemektedir. Bununla birlikte muhaddis ve fakihler, bu tedavinin keyfiyeti noktasında ayrılığa düşmüşlerdir. Tedavinin gece değil gündüz etkili olduğu, sadece Medine hurması ya da acve hurmasını kapsadığı, tedavinin Hz. Peygamber'in zamanını ya da tüm zamanları kapsadığı ve sadece Hz. Peygamber'in dönemindeki Medine ehline olduğu yönünde görüşler serdedilmektedir.³⁹⁶

Modern dönemde yapılan araştırmalara göre acve hurmasının zehir ve sihre karşı koruyucu ve tedavi edici etkisi bulunmaktadır. Doğum sırasında rahim kasılmalarını arttırma, bağırsak kaslarını güçlendirerek kabızlığı engelleme, sakinleştirici, egzama, kepek, sedef, sivilce, romatizma, öksürük ve bronşit gibi birçok hastalığın iyileştirilmesinde etkili olan hurma, zehirlenmeye karşı da vücudu koruyucu bir unsur olarak görülmektedir.³⁹⁷ Ebû Şehbe ise Mahmud Selâme'nin *ed-Duktûr* dergisinde, tıbbî bazı çalışmalarda hurmanın zehire karşı etkili olduğuna dair bir yazı kaleme aldığını ifade etmektedir.³⁹⁸

Abdülbâsit Muhammed Seyyid, *et-Tağziye fi'l-İslam* adlı eserinde, bilim insanlarının yaptıkları araştırmalara dikkat çekerek zehirlenme vakalarında karaciğerin antitoksin üreterek zehirin etkisini azalttığını, zehirlenme anında enzimler yüksek çıkarken her gün yedi hurma yiyen kişilerde enzimlerin azaldığının görüldüğünü ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, her gün yedi hurma yediği için Hayber'deki zehirlenme sırasında zehir, derisinin altındaki yağ tabakasında birikmiştir. Hz. Peygamber, daha sonra hacamat yoluyla bu zehri aldırılmıştır. Seyyid'in telepati üzerine çalışan bir İngiliz kuruluşuna dayandırdığı bilimsel çalışmada da hurmanın, batarya, matbaa ve ağır maden alanında çalışan işçilerin maruz kaldığı

³⁹⁵ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*, 284; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 258-259.

³⁹⁶ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 7/408.

³⁹⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 7/412-415.

³⁹⁸ Ebû Şehbe, *Difâ ani's-sünne*, 185.

kadmiyum problemine karşı günde yedi hurma yemenin koruyucu bir etki gösterdiği vurgulanmıştır. Yapılan yüz yirmi farklı araştırmada da vücuda giren zehirli madenin, sindirim sistemiyle dışarı atıldığı kanıtlanmıştır.³⁹⁹

Acve hurmasının sihre karşı da etkili olduğunu savunan Abdülbâsit, “*İnsanların gözlerini büyülediler.*”⁴⁰⁰ ayetine işaretle sihrin bedende değişiklik yaratmadığını belirtmiştir. Sihir, gözde oluşan bir tahayyül ve büyülenmedir. Yukarıda zikredilen İngiliz kuruluşun yapmış olduğu araştırmaya dayandırdığı verilere göre acve hurması, gözde mavi renkte spektrum çizgisi oluşturmaktadır. On iki saat süresince etkili olan bu mavi çizgi, sihir ve hasede karşı bireyi korumaktadır.⁴⁰¹ Buna göre mavi çizginin on iki saat süresince etkili olması tespiti, Hz. Peygamber’in ifadesini doğrulamaktadır. Zira Hz. Peygamber de koruyuculuğunun sabahtan akşama kadar süreceğini bildirmiştir.⁴⁰² Bununla birlikte gerek sözü edilen bu araştırma sahipleri gerekse hadisi sahih olarak görenler hurmanın etkisinin geceleyin de gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

4.4.5. Çörek Otunun Her Derde Deva Olması Rivayeti

“Çörek otu, ölüm hariç her derde devadır.” hadisi, vâkıya aykırı olması ve bazı hastalıkların tedavisinde etkili olmaması nedeniyle modern dönemde Mısır’da bazı düşünür ve yazarlarca Hz. Peygamber’e nispet edilmemesi gerektiği düşünülmektedir.⁴⁰³

Hadisi reddedenler arasında yer alan Salih Ebû Bekir’e göre bugün hasta olan birisi çörek otu kullandığı zaman, hadiste ifade edildiği gibi her derdine deva bulamamaktadır. Bu da çağımızdaki modern toplumların Hz. Peygamber’i yalanlamasına yol açmaktadır. Salih Ebû Bekir’e göre Sa’d b. Ebî Vakkâs hastalandığında Hz. Peygamber’in el-Hâris b. Kelede’yi çağırması, çörek otu hadisinin uydurma olduğunun kanıtıdır.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, 7/412-415; İbrahim, *Mevsûatu’l i’câzü’l-ilmî fil-hadisi’n-nebevî eş-şerîf*, c. 5/122.

⁴⁰⁰ el-A’râf 7/116.

⁴⁰¹ Abdülbâsit Muhammed es-Seyyid, *Vasâfâtü’t-tayyibe mine’l-kitab ve’s-sünne*, ts. akt. Davud, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 7/415.

⁴⁰² Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 7/415-416.

⁴⁰³ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 7/401-408. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Tıb”, 7 (No. 5688).

⁴⁰⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 16-17, 284-286.

Çörek otuyla ilgili mezkûr hadisin sahih olduğunu düşünenlere göre yukarıdaki bahislerde geçtiği gibi çörek otunun şifasının bulunduğu bilgisi de vahye dayanmakta olup Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerinden birisidir. Bu düşünceye göre Hz. Peygamber dönemine kadar sadece yiyecek olarak kullanılan çörek otunun tedavi amaçlı kullanılabileceği bilgisi, insanî bir tecrübeye dayanmamaktadır.⁴⁰⁵

Çörek otuyla ilgili bu eleştirileri yersiz bulan Sakr'a göre hadiste geçen “شفاء من كل داء” lafzındaki “كل” kelimesi, âm bir lafız olmakla birlikte burada hâs kastedilmiştir. Âm bir lafız daima âm olarak kalmamakta, bazı şart ve karinelere bağlı olarak hâs bir hükme dönüşebilmektedir. “*Rabbini emri ile her şeyi silip süpüren bir rüzgâr! Sonunda sadece evlerinin kalıntılarının görüldüğü bir hale geldiler.*”⁴⁰⁶ ayetinde de Allah, gönderdiği bir rüzgarla her şeyin yerle bir edildiğini söylemiştir. Fakat ayetin akabinde rüzgarın evleri yerle bir etmediği belirtilmiştir. Benzeri durum, Sebe melikesi Belkıs'tan söz edilen “*Kendisine her imkân verilmiş.*”⁴⁰⁷ ayetinde de görülmektedir. Burada da esasında Belkıs'a her şey değil ihtiyaç duyduğu imkanlar verilmiştir. Sakr, konunun anlaşılması için günlük konuşma dilinden de örnek sunmuştur. “Bir isteğin var mı?” sorusuna “Her şeyim var.” dediğinizde esasında “her şeyiniz olduğunu” değil “ihtiyacınız olan her şeyi” kastetmektesiniz.⁴⁰⁸

Bilimsel çalışmaya dayanmadan hadisin eleştirilmesini tenkit eden Abdülhâdî'ye göre çörek otu gerek geçmiş gerek günümüzdeki bilim insanlarının da kabulleriyle sağlık açısından birçok fayda içermektedir. Bunlardan birisi de birçok hastalığın engellenmesinde temel faktör olan bağışıklık sistemini güçlendirmesidir.⁴⁰⁹ Sakr da bağışıklık sistemindeki etkin rolüne işaret ederek “Birçok hastalığa devadır.” sözünün daha anlaşılır hale geldiğini düşünmektedir.⁴¹⁰ Hıbişî'nin aktarımına göre de çağdaşı bir doktor, kanser hastasına balla karıştırılmış çörek otu tedavisi uygulamış ve tedavinin sonucunda kanser tümörlerinin yok olduğu görülmüştür.⁴¹¹

⁴⁰⁵ Zağlûl en-Neccâr, *I'câzu'l-ilmî fi's-sünneti'n-nebeviyye* (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, ts.), 385; Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 270-272; Ezherî, “et-Tıbbü'n-nebevi beyne'l-kabûl ve'r-red fi dav'i's-sünneti'l-mutahhara”, 1010.

⁴⁰⁶ el-Ahkâf 46/25.

⁴⁰⁷ en-Neml 27/23.

⁴⁰⁸ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 626-627; Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 7/402-403.

⁴⁰⁹ Abdülhâdî, *Def'ü's-şübühât*, 270-272.

⁴¹⁰ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 628.

⁴¹¹ Hıbişî, *Dalâlatu münkirî's-sünne*, 481.

4.4.6. Balın Şifa Olması Rivayeti

Tıbbî öğretilere aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen hadisler arasında Hz. Peygamber'in karnı ağrıyan bir sahabînin kardeşine bal şerbeti tavsiye etmesi yer almaktadır.⁴¹²

Ahmed Muhammed Senhûrî'ye göre bal hadisi, Hz. Peygamber'in tıbbâ dair hadislerinin kaynağının vahiy olduğunun en önemli delilidir. Allah, Kur'an'da balın şifa olduğunu buyururken Hz. Peygamber de balın neye şifa olduğunu açıklamıştır. Senhûrî, "Hz. Peygamber, vahiy kaynağı olmasaydı, balın karın ağrısına iyi geldiğini nasıl bilecek ve bu konuda ısrarcı olabilecekti?" sorusunu yöneltmiştir. Ona göre Esmâ bnt. Umeys'in (ö. 40/661) şübrüm içmesi üzerine bal şerbeti anlamına gelen "sena" içmesini tavsiye eden Hz. Peygamber'i bu tercihe yönlendiren de vahiydir. Zira Hz. Peygamber'i buna yönlendiren başka bir sebep bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in ardından doktorlar da şübrümün yararlı olmadığını ispatlamışlardır.⁴¹³

Mısırlı hadisçilere göre bal, içeriğindeki birçok unsur ile şifa kaynağı olduğu bugünkü bilimsel verilerle ispatlanmıştır. Bu kapsamda yapılan bilimsel araştırmalardan birisi de Almanya'da balın stafilokok virüse karşı antibiyotik işlevi gördüğünü tespit eden çalışmadır. 1981 yılında Kuveyt'te düzenlenen İslâmî Tıp Konferansı'nda sunulan bir bildiride de balın bakteriyel enfeksiyonların tedavisinde kullanılan Gentamisin adlı antibiyotikten daha etkili olduğu vurgulanmıştır.⁴¹⁴

Ezherî ise "*Onda insanlara şifa vardır.*"⁴¹⁵ ayetine rağmen bazı insanların hastalığına balın şifa vermeyebileceğini, bu durumun da balda şifa olmadığı ve ayetin hakikatin aksine bilgi içerdiği anlamına gelmeyeceğini söylemektedir.⁴¹⁶

4.4.7. Hz. Peygamber'in Abdest Suyuyla Teberrük Rivayeti

Sahabenin, Hz. Peygamber'in abdest suyunun artığıyla teberrük etmesi demodern dönemde Mısır'da tartışılan hadisler arasında yer almıştır. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde tahrîc ettiği Sâib b. Yezîd rivayetini eleştiren Salih Ebû Bekir, tükürük, balgam ve benzeri artıkları içeren abdestten kalan suyun şifa kaynağı olabileceğini imkan dışı görmektedir. Salih Ebû Bekir'e göre Hz. Peygamber'in

⁴¹² Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 7/393.

⁴¹³ Senhûrî, *et-Tıbb fî's-sünne* akt. Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/337.

⁴¹⁴ İbrahim, *Mevsûatu'l-i'câzü'l-ilmî fil-hadisi'n-nebevî eş-şerîf*, c. 6/33-36.

⁴¹⁵ en-Nahl 16/69.

⁴¹⁶ Ezherî, "et-Tıbbü'n-nebevî beyne'l-kabûl ve'r-red fî dav'i's-sünneti'l-mutahhara".

abdest suyu artıklarında şifa bulunsaydı hastalanan sahabesinden tedavi olmasını istemezdi. Üstelik savaş meydanında bu devanın kullanılması anne kucağındaki bir çocuğa kullanılmasından daha evladır.⁴¹⁷

Rivayetlerle ilgili değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere modern dönemde Mısır'da Tıbb-ı Nebevî'yle ilgili rivayetler, Hz. Peygamber'e aidiyetinin yanı sıra vahiy kaynaklı olup olmadığı ya da edindiği tecrübe ve bilgi birikimine dayanıp dayanmadığı yönüyle tartışılmıştır. Hadislere eleştirel yaklaşan Mısırlı aydın ve düşünörlere göre Hz. Peygamber'in Müslömanların şifası için yaptığı tavsiyeler, hadisçilerin metin tenkidini yeterli düzeyde yapmamasının sonucunda muteber hadis kitaplarına yer bulmuştur. Deve bevli, sineğin kanadı, acve, mantar suyu ve çörek otu başta olmak üzere Hz. Peygamber'e nispet edilen sözler akıl, bilim, sağlık ve tecrübeye aykırılıklar teşkil ettiğı için uydurma kabul edilmiştir. Mısırlı aydınlar gibi oryantalistlerden Juynboll da bu konudaki çoğı rivayetin şüphe uyandırdığını iddia etmektedir.⁴¹⁸

Başta Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'i olmak üzere muteber hadis kitaplarında geçen hadislere yönelik eleştirilerin hadis ve sünnet algısını hedef alıyor düşüncesi, Mısırlı hadisçileri topyekûn karşı yanıt vermeye sevk etmiştir. Mısırlı hadisçiler, bazı tıbbî kaynaklara da atıfta bulunmak suretiyle söz konusu hadislerin bilimsel gerçekliğinin olduğunu, bu yönüyle Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olduğunu ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber'in hak dışında bir şey söylemediğı ve vahiy tarafından düzeltilmeyen sözlerinin de bir anlamda vahiyyle desteklendiğı görüşünden hareketle bu hadislerin ilâhî bir yönünün olduğunu savunmuşlardır. Tıbb-ı Nebevî'yle ilgili hadisleri vahiyyle ilişkilendirilerek ilâhî bir yönünün olduğunun savunulması, bu konudaki hadislerin sıhhati üzerine bir araştırma yapılmasının önünü kapattığını söyleyebiliriz. Zira mezkûr rivayetler vahiy kaynaklı ise araştırmalar sıhhatinin sorgulanmasından ziyade anlaşılmasına

Tıbb-ı Nebevî'ye ilgili üçüncü bir yaklaşım ise bu tür rivayetlerin kültürel miras ve tecrübe kapsamında değerlendirilmesi şeklindedir. Bu görüş sahiplerine göre bilimsel bir çalışma sonucunda Hz. Peygamber'in şifalı gördüğü uygulamanın

⁴¹⁷ Ebû Bekir, *el-Advâ 'ü'l-Kur'âniyye*, c. 2/251-252. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Menâkıb", 22 (No. 3541); "Mardâ", 5 (No. 5651).

⁴¹⁸ Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 168.

yalanlanması durumunda Hz. Peygamber'in değerinden bir şey eksilmeyecektir. Zira Hz. Peygamber'in şifa olarak sunduğu bilgiler, dönemindeki tıbbî tecrübeye dayanmaktadır. Bunun yanı sıra Mısırlı hadisçilerin, Tıbb-ı Nebvî rivayetlerinin reddi için delil olarak gösterilen bilimsel çalışmaların kesinlik kazanmış nihai çalışmaların olmaması vurgusu kayda değer niteliktedir. Mısırlı hadisçilere göre bu hadisler hakkında bilimsel araştırmalarda sona varılmaması ve nihai sonuçlar elde edilmemesi nedeniyle arz işleminin yapılması doğru değildir. Mısırlı hadisçiler ayrıca bilim ve aklın vahiy alanındaki bir konuyu ölçüp değerlendirme kuvvetinde olmadığı için de arz işlemine karşı çıkmaktadırlar.

Hz. Peygamber'in tıbbıa dair hadislerinin sıhhati kadar bağlayıcılık değeri de hadislerle ilgili yaklaşımlarda önemli bir yere sahiptir. Mısırlı hadisçiler her ne kadar bu hadisleri vahiyle ilişkilendirse de uygulama zorunluluğunun olmadığını düşünmektedirler. Örneğin gözlerinde rahatsızlık hisseden bir kişi göz doktoruna gitmesiyle sünnete aykırı hareket ettiği düşünülemez.

4.5. Kadınlarla İlgili Rivayetler

Fitne kaynağı olduğu iddia edilen kadınların eğitimi başta olmak üzere İslam'ın tanıdığı birçok haktan mahrum bırakılması, 19. yüzyıl Mısır'ının önemli sorunlarından birisi olarak gündeme gelmiştir. Bazı araştırmacılara göre 19. yüzyılın başında Mısır'da kadınlar, toplumsal hayattan tecrit edilmişlerdi. Resmi bir görev üstlenemeyen kadınlar, camilere ve dini törenlere de katılamıyor, caddelerde nadiren ve peçeli bir şekilde görülebiliyorlardı. Sürekli olarak evlerinde vakit geçiren Mısırlı kadınların temel uğraşları ev işleri ve çocuk yetiştirmektir. Babaları olmadan sokağa çıkamayan kızlar, evlenme çağına geldikten sonra eğitimi bırakıp tamamen ev işlerine yönelmekteydiler. 19. yüzyılda Mısır toplumundaki kadın tasavvuru, Batılı ve Batılılaşma yanlılarının kadınlarla ilgili meselelere yoğunlaşmasının, bu meseleyi suistimal etmesinin önünü açmıştır. Fransa'nın Mısır'ı işgaliyle birlikte Avrupa şehirlerinde yükselen kadınların özgürlüğüne dair mesajlar, 19. yüzyılda Kahire'de de karşılık bulmuş, Kadınların eğitimi, çok eşle evliliğin yasaklanması, boşanmanın

sınırlandırılması ve kadınlar ile erkekler arasında uygulanan harem selamlığının sonlandırılması gibi konular üzerinde çokça konuşulmuştur.⁴¹⁹

Modern dönemde Kadın özgürlüğünü savunanlara göre tesettür, Avrupa’da olduğu gibi bir kadının kendi toplumunda faydalı bir birey olmasının önünde engel olarak durmaktadır.⁴²⁰ Buradan hareketle Mısır’da önce peçe ve akabinde de başörtüsünün açılması yönünde görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır.⁴²¹ Tahtâvî, *el-Mürşidü’l-emîn li’l-benât ve’l-benîn* adlı eserinde, kızların da erkekler gibi aynı yaşta eğitime başlaması gerektiğini belirtirken kadınların da iş hayatına atılmasını savunmuştur.⁴²² Birçok konuda olduğu gibi kadın erkek ihtilâtı ve peçenin açılması gibi meselelerde de öncü görüşe sahip olan Tunuslu Hayreddin Paşa, bu konunun ahlakla bir alakasının olmadığını belirtmiştir.⁴²³ Derslerde kadın erkek eşitliğini işleyen Abduh’a göre İslam, erkeğe tanıdığı hakların aynısını kadına da tanımakta olup kadınlarla ilgili yanlış uygulamalar, şeriatın asıl maksadının görmezden gelinmesinden kaynaklanmıştır. Abduh’un kadınlarla ilgili düşüncelerini büyük ölçüde öğrencisi olan *Tahrîrû’l-mer’e* yazarı Kasım Emîn gündeme getirmiştir.⁴²⁴

Mısır’da 19. yüzyılın sonu itibariyle ardı ardına kadın hakları ve özgürlüğünü esas alan eserler telif edilmeye başlanmıştır. Markos Fehmî (1870-1955),⁴²⁵ Kasım

⁴¹⁹ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 304; Kutub, *Kadiyyetü tahrîri’l-mer’e*, 35-38, 48-51.; Nada Tomice, “19. yy’nın İlk Yarısında Mısırlı Kadının Durumu”, *Ortadoğu’da Modernleşme* (İnsan, 1995), 239-240, 242-243, 255-256; Şennâvî, *Suver min devri’l-Ezher*, 77-86; Hüseyin, *el-İslâm ve’l-hadâratü’l-ğarbiyye*, 19.

⁴²⁰ Hüseyin, *el-İtticâhâtü’l-vataniyye fi’l-edebi’l-muâsir*, c. 1/264-265.

⁴²¹ Bu konu, aynı dönemde Seyyid Emîr Ali eliyle Hint alt kıtasında gündeme getirilmiş, kadınların örtüsünün Selçuklular döneminden kalma bir adet olduğu savunulmuştur. Bk. Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 222.

⁴²² Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 94-95; Hüseyin, *el-İslâm ve’l-hadâratü’l-ğarbiyye*, 36-37.

⁴²³ Hüseyin, *el-İslâm ve’l-hadâratü’l-ğarbiyye*, 36.

⁴²⁴ Emîn, “Cemâleddin Afgânî”, 4/306-307; Cemal el-Bennâ, *Tefnîdû da’vâ’n-nesh fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Kahire: Darü’s-Şûrûk, ts.), 185; Abdulhamid, *Cemaleddin Afgani*, 157-169.

⁴²⁵ Kahire’de dünyaya gelen Markos Fehmî, Mısırlı kıpti bir ailenin çocuğudur. Fransa okullarında eğitim alan Fehmî, avukat olarak görev yaptı. Mustafa Kamil’in Ulusal Partisi’nde ülkenin bağımsızlığı için mücadele verdi. 1894’te kaleme aldığı *el-Mer’e fi’s-Şark* adlı eserinde hicab ve çok eşle evliliğe son verilmesi, Müslüman kadınların gayri müslimlerle evlenmesi ve ihtilâtın önünün açılması çağrısında bulundu. bk. Zirikî, *el-A’lâm*, c. 7/204; Enver el-Cündî, *Hareketü tahrîri’l-mer’e fi mizânî’l-İslâm* (Kahire: Dârü’l-Ensâr, 1980), 26.

Emîn,⁴²⁶ ve Mansûr Fehmî (1886-1959)⁴²⁷ kadınlarla ilgili eser yazan müelliflerden bazılarıdır. Kasım Emîn'e göre kadınlarla ilgili meselelerde dinî otorite olarak bilinen kişilerin görüşleri bir tarafa bırakılmalı, İslam'ın özü ve prensiplerini esas alan çağın ve halkın maslahatına uygun kararlar verilmelidir.⁴²⁸ Emîn'in Mısır'daki kadınların tesettür algısına yaptığı itiraz ve özgürlüğü adına verdiği mücadele, Bâhîsetü'l-Bâdiye adıyla meşhur Hifnî Nâsîf'in kızı Melek (1886-1918) ve Hüdâ Şa'râvî⁴²⁹ (1879- 1947) başta olmak üzere 20. yüzyılda ortaya çıkan kadın hareketlerinin öncülerine ilham kaynağı olmuştur.⁴³⁰ Emîn'den önce Fransa'ya giden Tahtâvî de benzeri bir çağrıyla Fransa'dan dönmüş fakat Emîn'in yaptığı etkiyi oluşturmamıştır. Muhammed Kutub'a göre buradaki fark, Tahtâvî ve Emîn'in verdiği mesajın farklılığında değil, kitlelerin mesajı kabul etmeye açık hale gelmesindedir.⁴³¹ Kasım Emîn'le peçenin İslâmî olmadığı düşüncesiyle başlayan tesettür karşıtı söylemler, bugün için hala

⁴²⁶ Kasım Emîn, 1899 yılında Avrupa'da bulunduğu dönemde tartışmalar yaratan *Tahrîrî'l-mer'e* adlı eserini yayımladı. Eserinde kadınlara başörtüsü ve peçeyi çıkarmaları çağrısında bulundu. Kasım Emîn'in kadınlarla ilgili görüşlerinde, Abduh'un fikirleri ve Fransa'da bulunduğu zaman zarfında içselleştirdiği Avrupa yaşam tarzını etkili oldu. Ehram yazarı Davud Bereket'in 1928'te kaleme aldığı makaleye göre Abduh ve Kasım Emîn arasındaki yakınlık, Mehmet Ali Paşa'nın torunlarından Prenses Nazlı Zeynep Hanım'ın sarayında yapılan görüşmelere, Abbâsiye revakındaki derslere ve 1897'de Cenevre'deki görüşmelere dayanmaktadır. Bu etki nedeniyle Tahrîrî'l-mer'e'nin ya şer'î bölümlerin Abduh tarafından yazıldığı ya da eserin Abduh'un kontrolünden geçtiği iddia edilmektedir. Kutub, *Kadiyyetü tahrîrî'l-mer'e*, 7, 12-13; Rıza Savaş, "İslam Dünyasının Çağdaşlaşması Bağlamında Kasım Emin'in 'Tahrîrî'l-Mer'e' Adlı Kitabı", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, ed. Mehmet Demirci (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 61; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*, 78; Cündî, *eş-Şübühât ve'l-ehât üş'-şai'a fî fikri'l-İslâm*, 385; Cündî, *Hareketü tahrîrî'l-mer'e fî mizâni'l-İslâm*, 27-28, 30-32.

⁴²⁷ Fehmî, Sorbonne Üniversitesi'nde beş yıl süren eğitimin ardından 1913'te tamamladığı *La condition de la femme dans l'Islam* (İslam'da Kadının Durumu) başlıklı teziyle doktor unvanını almıştır. Fehmî'nin bu eseri, sınırsız kadın özgürlüğünü savunanların desteğini almıştır. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7/302; Allâm, *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fî selâsine âmen*, 225-227; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, c. 3/917.

⁴²⁸ Emîn, "Cemâleddin Afgânî", 4/306-307; Bennâ, *Tefnîdü da'vâ'n-nesh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 185.

⁴²⁹ Hüdâ Şa'râvî, Minye'de doğmuştur. Eğitim için ailesiyle birlikte küçük yaşlarda Kahire'ye taşınan Şa'râvî'nin fikirsel dönüşümü de eğitim için gittiği Fransa'da gerçekleşmiştir. 1919'da Sa'd Zağlûl'un eşi Safiye'nin de aralarında bulunduğu bir grup kadına öncülük ederek, İngilizler'in Kasru'n-Nîl kıyısının önünde düzenlediği işgal karşıtı gösteride başörtüsünü çıkarıp ateşe vermiştir. Feminist Kadınlar Birliği'ni kurarak Mısır'da kadın özgürlüğü mücadelesini sürdürmüştür. Bu birliğin etkinliği, Ezher öğrencilerinden ve ileriki dönemde Müslüman Kardeşler'de de etkin olacak Zeynep el-Gazzâlî (1917-2005) gibi bir şahsı üyesi yapmasıyla da görülmektedir. Gazzâlî, bir süre sonra bu oluşumdan ayrılarak Müslüman Kadınlar Birliği'ni kurmuştur. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 8/78-79; Meczûb, *Ulemâ ve müfekkirûn areftühüm*, c. 2/126; Kutub, *Kadiyyetü tahrîrî'l-mer'e*, 21-23.

⁴³⁰ Kutub, *Kadiyyetü tahrîrî'l-mer'e*, 15-16; Ali Şakir Ergin, "Bâhîsetülbâdiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/c. 4/488; Emîn'den önce Fransa'ya giden Tahtâvî de benzeri bir çağrıyla Fransa'dan dönmüş fakat Emîn'in yaptığı etkiyi oluşturmamıştır. Muhammed Kutub'a göre buradaki fark, Tahtâvî ve Emîn'in verdiği mesajın farklılığında değil, kitlelerin mesajı kabul etmeye açık hale gelmesindedir. Bk. Kutub, *Kadiyyetü tahrîrî'l-mer'e*, 12-13.

⁴³¹ Kutub, *Kadiyyetü tahrîrî'l-mer'e*, 12-13.

güncelliğini korumaktadır. Nitekim İsmail Mansûr Cûda, peçenin sadece Ümmehâtü'l-mü'minîn'e hâs bir hüküm olduğunu düşünürken Bennâ bir adım daha ileri giderek Kur'an'ın kadınların saç, kol ve ayaklarının açık kalmasını nehyeden açık bir emrinin olmadığı savunmaktadır.⁴³²

19. yüzyılda kadın hakları ve özgürlüğü bağlamında gündeme gelen kadınlarla ilgili meselelere 20. yüzyılda muteber hadis kaynaklarındaki kadınlarla ilgili bazı rivayetler de eklenmiştir. Kadın yaşantısını etkileyen âdet ve kanunların ıslahını isteyen alimler ile modern yaşamın Mısır'da uygulanmasını arzulayan aydın ve yazarların görüşleri doğrultusunda bazı rivayetler, kadın aleyhtarı söylem içerdiği düşünülmüş ve eleştirilmiştir. Kadın karşıtı söylem içerdiği iddia edilen rivayetlerden bir kısmının mevzû olduğu iddia edilirken bir kısmının ise sahih olmakla birlikte yanlış anlaşıldığı ifade edilmiştir.

Gazzâlî gibi İmâre de kadınlarla ilgili bazı rivayetler üzerine yapılan tartışmalarda hadisin kendisinden ziyade yanlış yorumlanmasının etkili olduğunu düşünmektedir. İslam'ın kadına yönelik yaklaşımıyla Câhiliye'nin kadını küçük gören anlayışını sonlandırdığını belirten İmâre, bu anlayışın başka millet ve toplumlarla kurulan ilişkiler sonucunda tekrar Müslümanlar arasında ortaya çıktığını düşünmektedir.⁴³³ Kadınlarla ilgili mevzû hadislerin İslam'dan önceki kültürlere dayandığını belirten Bennâ, bu hadislerin Kur'ânî ilkelerin ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Bennâ'ya göre İslam, kadınla erkek arasında eşitlik ve adaleti getirmiştir.⁴³⁴

Kardâvî'ye göre kadına karşı asırlar boyu süren kötü ve sert bakış açısında güçleştirme yerine kolaylaştırmayı önceleyen sünnetin bilinmemesi etkili olmuştur. İnsanların mezhebî kitaplarla meşguliyetleri hadis kitaplarından gerçek sünneti öğrenmelerine mani olmuştur. Bunun sonucunda da insanlar sahih hadis yerine zayıf ve mevzû hadislerle amel etmişlerdir. Bir diğer neden ise hadisleri vürûd sebebinden,

⁴³² Bennâ, *Tefnîdü da'vâ'n-nesh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 183-186; Cemal el-Bennâ, *el-Hicâb* (Dımaşk: Dârü Petra, 2007), 165; İsmail Mansûr Cûda, *Tezkîrû'l-ashâb bi tahrîmi'n-nikâb*, 1990, 23-25.

⁴³³ Muhammed İmâre, *Tahrîrû'l-İslâmi li'l-mer'e er-red ala şübühâtî'l-gulât* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2002), 85-96; Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'etü sü'âlin ani'l-İslâm* (Kahire: Nehdatü Mısır, 2005), 396.

⁴³⁴ Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-le'tî lâ tülzem*, 300; Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fikhî'l-cedîd*, 252.

siyak ve sibakından ya da genel makâsıdından bihaber olunması nedeniyle sünnetin yanlış anlaşılmasıdır.⁴³⁵

Modern dönemde Mısır'da gerek İslam'a saldırmak isteyenlerin suistimal etmesi gerekse kadınların yaşadığı sorun ve mağduriyetlerin kaynağının uydurma hadisler olduğunu düşünen aydın ve yazarların odaklandığı rivayetler arasında kadınlarla ilgili rivayetler önemli bir yer tutmaktadır. Bu bölümde Mısır'da yoğun tartışmaların yaşanmasına yol açan kadınlarla ilgili bazı rivayetler, mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

4.5.1. Cehennemliklerin Çoğunun Kadın Olması Rivayeti

Kadınlarla ilgili hadisler içerisinde farklı yaklaşımların görüldüğü rivayetlerin başında cehennemliklerin çoğunun kadınlar olduğunu bildiren rivayet, gelmektedir. Mısırlı bazı aydın ve yazarlara göre bu rivayet, mevzû kabul edilmiştir.⁴³⁶

Salih Ebû Bekir'e göre bu hadisin uydurma sayılmasının gerekçesi, kıyamet ve hesap görülmezden önce kimin cennete kimin de cehenneme gireceği bilgisinin sadece Allah'ın katında olmasıdır. Allah, bu bilgiye peygamber dahil hiç kimseyi ortak etmemiştir. Hz. Peygamber, cehennemliklerin sıfat ve amellerini bilmekle birlikte sayılarını ve cinsiyetlerini bilmemektedir.⁴³⁷

Abdülhalîm Muhammed Ebû Şukka ise *Tahrîrû'l-mer'e* adlı eserinde bu hadisi, kadının şahsiyetiyle ilgili yanlış anlaşılan ve uygulanan sahih hadisler başlığı altında ele almıştır. Ebû Şukka, kadının cehennemde çoğunluğu oluşturması yönündeki rivayetlere yapılan tenkitlere yanıt vermeksizin hadiste de zikredildiği üzere cehennemden kişiyi uzak tutacak fiilleri işlemenin daha faydalı olacağını belirtmiştir.⁴³⁸

Bu hadis ile ilgili eleştirilere yanıt veren Sakr, sadece cehennem ehlinin değil cennet ehlinin de çoğunluğunun kadınlardan oluştuğunu bildiren rivayetlere dikkat

⁴³⁵ Abdülhalîm Muhammed Ebû Şukka, *Tahrîrû'l-mer'e fî asri'r-risâle* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 2009), c. 1/14-21.

⁴³⁶ Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem*, 300, 308. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Hayz", 6 (No. 304).

⁴³⁷ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 129-130.

⁴³⁸ Ebû Şukka, *Tahrîrû'l-mer'e fî asri'r-risâle*, c. 1/273-274.

çekerek cehennemdeki kadın çokluğunun kadınların günahkarlığa meyilli olmalarından ziyade kadın nüfusunun fazlalığıyla ilişkilendirmektedir.⁴³⁹

Kadınların cehennemdeki sayısının kadının günahkarlığa meyilli olmasıyla bir alakasının bulunmadığını savunan İsmâ Telîme, aksi takdirde kadınların yaptıklarından sorumlu tutulmasının bir anlamı olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre cehenneme giriş cinsiyete değil amellere bağlı olup hadisteki vurgu, kadınları sadaka vermeye teşvik etmektir.⁴⁴⁰

4.5.2. Kadınların Dininin ve Aklının Eksik Olması Rivayeti

Kadın ve erkekler arasında mutlak eşitliği savunan oryantalistler ve bazı Müslüman aydınların, eleştirdikleri hadisler arasında kadınların aklının ve dininin eksik olmasından söz eden rivayet de yer almaktadır. Onlara göre bu hadisle kadınlara haksızlık edilmekte, itibarları zedelenmekte, onurları çiğnenmekte ve beceri kapasiteleri hafife alınmaktadır.⁴⁴¹

Salih Ebû Bekir, Allah'ın yaratılıştaki adaletini en iyi bilen ve inanan kişi olduğu için kadınlarda hayız halinin görülmesinin dinlerinin eksik olmasının illeti olarak gösterilmesinin Hz. Peygamber'den sudûr etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Salih Ebû Bekir, Allah'ın kadın ve erkeği eşit yarattığı ayete⁴⁴² işaret ederek kadının aklının eksik olduğu sözüne itiraz etmektedir.⁴⁴³

Hadisin sahih olduğunu savunan Mısırlı hadisçi ve düşünörlere göre bu hadisten reddedenlerin yorumu anlaşılmamaktadır. Ebû Şukka'ya göre bu hadisten kadınların aklının ve dininin eksik olduğu sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Yüce ahlaka sahip Hz. Peygamber'in özellikle de bayram günü kadınların toplumdaki şahsiyetini ve onurunu zedeleyecek bir cümle sarf etmesi beklenmemektedir. Bu ifade genel bir yargı taşımaktan da uzaktır. Ebû Şukka'nın bu kanaate varmasının nedeni Hz. Peygamber'in mezkûr sözünü tüm kadınlara yönelik değil de Ensar'dan bir grup kadına ve sadece bir defaya mahsus olarak söylemesidir. Ebû Şukka'yı bu düşünceye

⁴³⁹ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 588. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Bed'ül-Halk", 8 (No. 3246).

⁴⁴⁰ İsmâ Telîme, "Hel ekserü ehlü'n-nâr en-Nisâ", *Arabî21* (29 Temmuz 2021).

⁴⁴¹ Ali Abdülbâsit Mezîd, "Şübühâtü'l-müşekkikîn ve mezâ'imuhumu'l-letî üsîret havle imtîhânî'l-islâm li'l-mer'eti ve şübühâtü ve hukûkihâ", *Mecelletü Külliyyetü Dârülulûm Câmîatü'l-Feyyûm* 17 (2007), 628; Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 30. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Hayz", 6 (No. 304).

⁴⁴² eş-Şems 91/7-8.

⁴⁴³ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 130.

sevk eden etkenlerden birisi de Hz. Ömer'in, Kureyş kadınlarının aksine Ensar kadınlarının erkeklere üstün gelmeye başladığına dair değerlendirmesidir. Ebû Şukka'ya göre Hz. Peygamber'in bu sözü, zayıflıktan gücü, güçten de zayıflığı çıkaran Allah'ın hikmetine karşı bir hayret duygusu barındırmaktadır. Ebû Şukka, buradaki aklî eksikliğin, ortalama zeka seviyesine göre bir noksanlık, idrak, tahayyül ve matematiksel zeka gibi bazı yeteneklerde yetersizlik; hayız, nifas ve hamilelik dönemlerinde hayat şartlarına bağlı olarak birtakım eksiklikler olabileceğini ifade etmektedir. Ama hiçbir şekilde bu rivayetten kadının aklının ve dininin tamamen eksik olduğu sonucu çıkarılmaz. Zira bu durumda çocukların sorumluluğu, aklı ve dinî eksik bir kişiye verilmiş olur ki bunun kabulü mümkün değildir. “*Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.*”⁴⁴⁴ ayetine işaret eden Ebû Şukka, sahip olduğu şefkat duygusu, hamilelik, hayız, nifas, emzirme ve çocuk bakımı gibi durumların kadının matematiksel bazı işlerde zayıflamasına yol açtığını kaydetmektedir. Allah'ın kadınlara verdiği bu genel özellik, tüm kadınları bağlamamaktadır. Allah bazı kadınlara daha üstün yetenekler vermiş olabilir ki bu kadınlar erkeklerden de üstün olabilir. Ebû Şukka'ya göre bu noktada kadının akıl eksikliğinin ve üstünlüğünün hangi alanlarda ve ne derecede olduğu ne zaman zayıfladığı ve ne zaman arttığına dair bilimsel araştırmalar yapmak suretiyle sünnete hizmet edilmesi gerekmektedir.⁴⁴⁵

Sakr'a göre ise mezkûr aklî noksanlık, hayız gibi özel durumlarda söz konusu olup sadece unutkanlık sorunu sebebiyle mali meselelerde geçerlidir. Ona göre unutkanlığın erkeğe nispetle kadında daha fazla olması ise bilimsel olarak ispatlanmıştır. Dinî noksanlık ise erkeğe kıyasla her ay namaz ve oruçtan muaf ya da kazaya bırakmak suretiyle eksik olmasıdır. Burada İmam Nevevî'nin yorumuna atıfta bulunarak ameli fazla olanın imanının/dininin artacağına, az olanın ise eksileceğine vurgu yapmıştır.⁴⁴⁶ Ebû Şukka'nın “Acaba bu bir mizah olabilir mi?” şeklindeki sorgulamasını ise “bazı insanlar” diyerek tepki gösteren Sakr, “Bir problemi çözerken başka bir problemin içine düşme” eleştirisinde bulunmuştur. Sakr'a göre bu bir mizah

⁴⁴⁴ el-Bakara 2/282.

⁴⁴⁵ Ebû Şukka, *Tahrîrû'l-mer'e fî asri'r-risâle*, c. 1/275-280. Hz. Ömer'in değerlendirmesi için ayrıca bk. Buhârî, “Nikâh”, 83 (No. 5191).

⁴⁴⁶ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 584-585.

değildir. Zira Hz. Peygamber'den hak dışında bir söz sadır olmamıştır. Hadiste kastedilenin iddia edildiği gibi kadının akıl düzeyi, yetenekleri ve zekası olmadığını savunan Sakr'ın tenkitler karşısında getirdiği bir diğer delil ise aynı hadiste geçen “Neden cehennem ehlinin çoğunluğu kadınlardan oluşmaktadır?” sorusunu Hz. Peygamber'e soran kadın için “جُرْلَة” nitelemesinde bulunulmasıdır. Akıllı ve vakar sahibi anlamına gelen bu nitelemeye vurgu yapan Sakr, “Bir kişi aynı anda hem eksik akıllı hem de akıl ve vakar sahibi nasıl olabilir?” diye sormuştur.⁴⁴⁷

Bennâ da Hz. Peygamber'in aklî ve dinî eksiklikten muradının ne olduğuna dair yaptığı açıklamada kadının onurunu zedeleyecek bir durumun bulunmadığını söylemiştir. Bennâ'ya göre bu hadiste, kadının akıllı erkeğe galip gelmesine vurgu yapılırken birçok hadiste kadın övülmüş, anne babaya öncelenmiş ve kadın da kocasına eş değer görülmüştür.⁴⁴⁸

Behnesâvî, erkeğin daha zeki kadının ise daha duygusal olduğu yönündeki bazı bilimsel çalışmalara işaret ederek hadiste geçen akıl eksikliğinden muradın, kadının hafıza gücündeki eksiklik olduğunu, Kur'an'da geçen şahitlik meselesinin de bunu teyit ettiğini söylemiştir.⁴⁴⁹

Mezîd, “Önyargılı oryantalistler ve zihinleri karışık Müslümanlar” olarak nitelediği kişiler, bu hadisle kadının küçük düşürüldüğü ve hakkının gasp edildiği iddiasıyla İslam'a yönelik eleştirilerde bulunsalar da özellikle Buhârî ve Müslim'de yer alan bu hadis sahihtir. Mezîd'e göre kadının aklının ve dininin eksik olması, kadının onuruyla alakalı bir durum değildir. Örneğin dininin eksik olması, hayız döneminde ibadet edememesinden kaynaklanmaktadır ki bu dönemde kadının nabzı ve kan basıncı düşük olmaktadır. Kadın gerek hayız ve gerekse doğum öncesi ve sonrası dönemde, normal döneme göre farklı bir hal içerisinde olduğu için kadın ile erkeğin bedeni ve zihnî kuvvetinin eşit olduğu söylenemez. Tabiatı gereği kadının duyguları aklına baskın gelmektedir. Mezîd'e göre kadının aklının eksik olması da şahitliğinin eksik olmasına dayanmaktadır.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Sakr, *Keşfü'ş-şübühât*, 586-587.

⁴⁴⁸ Cemal el-Bennâ, *el-Mer'etü'l-müslime beyne tahrîri'l-Kur'an ve takyîdi'l-fukahâ* (Kahire : Darü'ş-Şürûk, 2008), 83.

⁴⁴⁹ Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, 238-242.

⁴⁵⁰ Mezîd, “Şübühâtü'l-müşekkikîn ve mezâ'imuhumu'l-letî üsîret havle imtihâni'l-islâm li'l-mer'eti ve sübühâ ve hukûkihâ”, 628-635.

İmâre'ye göre Hz. Peygamber, bu hadisle kadınlar için genel geçer şer'î bir kural koymamış, bir grup kadındaki özel hale hitap etmiştir. Hz. Peygamber, bu rivayette, “Biz ümmî bir toplumuz, yazma ve hesap bilmeyiz.” sözünde olduğu gibi vâkıayı resmetmiştir. İbn Abbas'ın rivayetinde de görüleceği üzere cehennemlik olmaları kadın olmalarından değil işledikleri bir kusurdan kaynaklanmaktadır.⁴⁵¹

Şeltût'a göre de dinî yükümlülükler ve ehliyet açısından kadınla erkek arasında bir farklılık görülmemektedir. Bununla birlikte kadının yükünün hafifletilmesi adına Cuma namazı gibi bazı ibadetler kadınlar için zorunlu olmaktan çıkarılmıştır.⁴⁵²

Değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere lafızcı bir yaklaşım sergileyerek kadınların küçük düşürüldüğü ve aşağılandığı için reddedilen rivayetler arasında görülen bu hadis karşısında Mısırlı hadisçiler, anlama çabası içerisinde olmuşlardır. Hadisi tenkit edenlerin kanaatinin aksine cehennemin çokluğunu oluşturmaları kadın olmalarından ziyade hadiste işaret edilen zaaf noktalarıyla ilişkilendirildiği gibi aklı ve dinî eksiklikleri de fiziksel bir takım rahatsızlıklarına bağlanmıştır.

4.5.3. Kadını Döven Erkeğe Hesap Sorulmayacağı Rivayeti

Modern dönemde Mısır'da kadınlarla ilgili tartışmalara konu olan hadislerden birisi de Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan “Erkeğe, kadını neden dövdüğü sorulmaz.”⁴⁵³ rivayetidir.

Gazzâlî'ye göre “düşmanların”, İslam'ın insan haklarına ve özellikle de kadın haklarına karşı olduğu iddiasında bulundukları bir dönemde İslam'ın öğretilerine aykırı görülen bu hadis, düşmanlara fırsat vermektedir. Hadisin sahih olduğunu savunanlara karşı Gazzâlî, kıyamet gününde boynuzsuz koyunun boynuzlu koyundan haklarını alacağı rivayetine işaret ederek, Allah indinde kadının değerinin boynuzsuz koyundan daha az olmadığını ifade etmektedir. Hadisin Kur'an'a da aykırı düştüğünü belirten Gazzâlî, hadis ricâlinin Kur'anî bilinçten uzak olduklarını gördüğünde kendisini bir öfke ve üzüntü kapladığını söylemektedir. “Kur'an'a ve sünnete aykırı olan bu hadis nasıl söylendi ve Resûlullah'a nispet edildi bilmiyorum.” diyor Gazzâlî,

⁴⁵¹ İmâre, *Tahrîrû 'l-İslâmi li 'l-mer'e er-red ala şübühâti 'l-gulât*, 85-96.

⁴⁵² Şeltût, *el-İslâm: 'Akîde ve şer'i'a*, 223-228.

⁴⁵³ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 42 (No. 2147).

hadisin “*Onlarla iyi geçinin.*”⁴⁵⁴ ayetine ve “Kadınlarınıza iyi davranmanızı tavsiye ediyorum.” hadisine aykırı olduğunu düşünmektedir.⁴⁵⁵

Şehhâte ise Gazzâlî’nin bu konuda kocanın eşine güzel muamelede bulunmasını emreden ayet ve hadisleri referans alırken erkeklerin kadınlar üzerinde “kavvam” olduğu ve asi olmaları durumunda öğüt, yataktan uzaklaştırma ve dövme ile cezalandırılmasını emreden ayeti⁴⁵⁶ göz ardı etmesini eleştirmektedir. Hadisin senedinde yer alan Abdurrahman el-Muslî el-Kûfî’den dolayı zayıf olduğunu kabul eden Şehhâte, Allah’a isyan, mahremiyet ve nüşûz gibi gerekçelerle kadının dövülebileceğini belirtmektedir.⁴⁵⁷

4.5.4. Havva Olmasaydı Kadın İhanet Etmezdi Rivayeti

Modern dönemde Mısır’da “Havva olmasaydı kadınlar kocalarına ihanet etmezdi.” hadisi de eleştirilen rivayetler arasında yer almaktadır.⁴⁵⁸

Bu tür rivayetlerin İslam davetinin önünde engel olduğunu vurgulayan Gazzâlî, rivayetin İsrâiliyat kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî, “Havva, Adem’e ihanet etmemiş, ağaçtan yemesi için onu aldatmamıştır. Bu, Tevrat yalanlarındandır. Kur’an açık ve net bir şekilde rabbine asi olanın Adem olduğunu açıklar.” demektedir.⁴⁵⁹

“*Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmıştı.*”⁴⁶⁰ ayetine atıfta bulunan Salih Ebû Bekir, yasak ağaçtan meyve yenilmesi konusunda sorumluluğun Hz. Adem’de olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Hz. Havva’nın Hz. Adem üzerinde ne bir etkisi vardır ne de onu yasak meyveden yemeye teşvik etmiştir.⁴⁶¹ Kardâvî de Salih Ebû Bekir’in delil aldığı ayete ilave olarak “*Biz daha önce Âdem’den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik.*”⁴⁶² ayetine işaret etmek

⁴⁵⁴ en-Nisâ 4/19.

⁴⁵⁵ Muhammed el-Gazzâlî, *Kadâya’l-mer’e beyne’t-tekâlidi’r-râkide ve’l-vâfide* (Kahire: Dârü’s-Şurûk, ts.), 174-175; Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs*, 202-203. Hadisler için ayrıca bk. Müslim, “Birr ve Sıla”, 60 (4/1997); İbn Mâce, “Nikâh”, 3 (No. 1851).

⁴⁵⁶ en-Nisâ 4/34.

⁴⁵⁷ Şehhâte, *Mevkıfû’d-dâiyyeti’l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 790-798.

⁴⁵⁸ Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 123, 126. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Ehâdisü’l-enbiyâ”, 1 (No. 3330).

⁴⁵⁹ Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs*, 222-223.

⁴⁶⁰ Tâhâ 20/121.

⁴⁶¹ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 331-332.

⁴⁶² Tâhâ 20/115.

suretiyle Kur'an'da Hz. Adem'in işlediği gûnahtan Hz. Havva'nın sorumlu tutulmadığını, Havva'nın Hz. Adem'e tâbi olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶³

Şehhâte, Gazzâlî'nin "Kur'an, Rabbine asi olanın Adem olduğunu açıklar." sözüne karşı çıkararak, Hz. Adem'in asi olmakta yalnız olmadığını, Hz. Havva'nın da ona eşlik etmek suretiyle günaha ortak olduğunu söylemiştir. Şehhâte, bu görüşüne delil olarak "*Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı.*"⁴⁶⁴ ve "*Şeytan oradan onların ayağını kaydırды.*"⁴⁶⁵ ayetini sunmuştur. Hadisteki bu bilginin Tevrat'ta geçmesinin hadisin uydurma olduğu anlamına gelmediğini belirten Şehhâte, dinimizdeki bazı bilgilerin Tevrat'takine uygun olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁶⁶

Hadisi sahih kabul edenlerden Abdülhâdî, İbn Hacer'in değerlendirmesine atıfta bulunarak Hz. Havva'nın hatasının, şeytanın vesvesesine kanarak ağaçtan meyve yenilmesi konusunda Hz. Adem'in kanaatini değiştirmesi olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁷ Hadiste geçen ihanet kavramının karı-kocadan birisinin diğerini aldatması anlamına indirgeyerek hadisten yanlış yorumların çıkarılması da tartışmalara konu olmuştur. İddiaya göre Hz. Adem'den başka bir erkek yokken Hz. Havva nasıl ihanet etmiş olabilir? Abdülhâdî'ye göre burada hatalı sonucun çıkmasının sebebi, "ihanet" lafzının "zina" anlamında kullanılmasıdır. Oysaki "Birisi diğerine ihanet etmediği sürece iki ortağın üçüncüsü benim." hadisinde olduğu gibi, ihanet lafzı her zaman "zina" anlamında kullanılmamaktadır.⁴⁶⁸

4.5.5. Kadının Uğursuzluğu Hakkındaki Rivayet

Uğursuzluğun at, ev ve kadında olduğunu açıklayan rivayet de modern dönemde Mısır'da kadınlarla ilgili tartışma konusu edilen hadisler arasında yer almıştır.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 2/249-252; Yûsuf el-Kardâvî, "Takdîm", *Tahrîrû'l-mer'e fî asri'r-risâle*, ts., c. 1/8.

⁴⁶⁴ el-A'râf 7/20.

⁴⁶⁵ el-Bakara 2/36.

⁴⁶⁶ Şehhâte, *Mevkıfû'd-dâiyyeti'l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, c. 2/799-800.

⁴⁶⁷ Abdülhâdî, *Def'û's-şühûhât*, 75-76; Berekât Dîb Muhammed, "Davâbitü def'u şühbheti't ani'l-hadisi'n-nebevî", *Mecelletü Külliyyetü Usûli'd-dîn bi'l-Kahire* 34 (ts.), 1512-1514.

⁴⁶⁸ Abdülhâdî, *Def'û's-şühûhât*, 75-76; Dîb Muhammed, "Davâbitü def'u şühbheti't ani'l-hadisi'n-nebevî", 1512-1514. Hadis için ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Buyû", 27 (No. 3383).

⁴⁶⁹ Bennâ, *Tecridü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem*, 303-304; Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 143,197. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 47 (No. 2858).

Bu rivayeti duyan Hz. Âişe de sözün Hz. Peygamber'e ait olduğu düşüncesine itiraz etmiş uğursuzluğun at, ev ve kadında olduğu inancının esasında Yahudilere ait bir düşünce olduğunu ifade etmiştir. Modern dönemde bu rivayetle ilgili eleştirilerde de Hz. Âişe'nin itirazı delil olarak sunulmuştur. Ebû Reyye, Hz. Âişe'nin itirazına işaret etmek suretiyle râvinin rivayetin bir kısmını duymasından kaynaklı hatalara örnek olarak vermiştir.⁴⁷⁰

Uğursuzluğun müşriklerde yerleşik bir inanç olduğunu belirten Salih Ebû Bekir, esasında Hz. Peygamber'in de bu inanca karşı savaşmakla mükellef kılındığını vurgulamıştır. Ona göre at, ev ve kadın, insanlar için Allah'a şükredilmesi gereken önemli nimetler iken uğursuz kabul edilmesi, Allah'ın nimetlerinin hor görülmesi Hz. Peygamber'e yakıştırılamayacak bir durumdur.⁴⁷¹

4.5.6. Kadının Namaz Kılanın Önünden Geçmesi Rivayeti

Hz. Âişe'nin kadınların köpek ve eşeklere eş değer görülmesine itiraz ederek reddettiği namaz kılan bir kişinin önünden köpek, eşek ve kadının geçmesi halinde namazın bozulacağını bildiren rivayet de modern dönemde Mısır'da eleştirilen hadisler arasında yer almıştır.⁴⁷²

Davetçi kimliği ile bilinen Gazzâlî'nin mezkûr hadise yaklaşımında bu özelliğinin etkisi görülmektedir. Gazzâlî, gayri müslimler nezdinde İslam'ın yanlış anlaşılmasına zemin hazırlayacak hadislerin derinlemesine düşünülmeden gündeme taşınmasına tepki göstermiştir. Mutaassıp birisinin Avrupa'ya veya Amerika'ya gidip, orada kadın, eşek ve köpeğin namaz kılanın önünden geçmesi halinde, namazı bozmada eşit olduklarını söylemek yerine ya sessiz kalması ya da cumhura tâbi olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre aksi takdirde İslam'ın imajı zedelenecaktır.⁴⁷³

Hz. Peygamber'in namazı bozmada kadını eşek ve köpekle eş değer görmesinin mümkün olmadığı için hadisin uydurma olduğunu savunan Salih Ebû Bekir, hadisteki bir diğer emrolan namazı bozan unsurlara karşı savaşılmasının da Hz. Peygamber'den

⁴⁷⁰ Ebû Reyye, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 47, 76, 178. Hadis için ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsne'du Ebû Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Giza: Dârü'l-Hicr, 1999), c. 4/124 (No. 1641).

⁴⁷¹ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 201-202.

⁴⁷² Cûda, *Tebsîrü'l-ümme*, 403. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Salât", 102 (No. 511).

⁴⁷³ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebevîyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 156-157.

beklenemeyeceğini belirtmiştir. Zira namazın huşû ile eda edilmesi gerekmektedir. Rivayette ise namaz kılandan huşuya aykırı bir mücadele talep edilmektedir.⁴⁷⁴

Sakr ise bu hadisten kadınla köpeğin eş değer görülmesi sonucunun çıkarılmasının hatalı olduğu düşünmektedir. Ona göre hadis, fitneye yol açması nedeniyle kadının namaz kılan erkeğin önünden geçmesi halinde namazının bozulacağı hükmünü içermektedir. Namaz kılanın önünden geçen kadının namazı bozmayacağına dair getirilen delillerden birisi de Hz. Âişe'nin, kendisi Hz. Peygamber ile kible arasında uzanmış bir haldeyken Hz. Peygamber'in namaz kılmaya devam ettiği yönündeki rivayettir. Sakr, bu rivayetle ilgili olarak eşlerin birbiri için fitne olamayacağı, bu durumun Hz. Peygamber'e has olması, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı anda Hz. Âişe'nin karanlık bir yerde durması ya da Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in önünden geçmeyip durmasına dikkat çekerek yanıt vermiştir.⁴⁷⁵

4.5.7. Kadının Evde Namaz Kılmasının Fazileti Rivayeti

Kadınların evde kıldıkları namazın dışarıda kılınan namazdan daha hayırlı olduğu yönündeki hadis de modern dönemde Mısır'da eleştirilen rivayetlerdendir.⁴⁷⁶

Kadınların karanlıkta ya da odada kıldıkları namazın cemaatle mescidde eda ettikleri namazdan daha faziletli olduğunu bildiren hadisi tenkit eden Gazzâlî, “Bu hadisi rivayet eden râvi, risâlet sahibinin amelî mütevâtir sünnetine sırtını dönmüştür.” sözleriyle eleştirmektedir. Gazzâlî'ye göre bu minvaldeki rivayetler doğru olsaydı Hz. Peygamber, mescidde kadınlar için bir kapı açtırmaz, kadınların beş vakit namazı mescidde kılmalarına müsaade etmez, sabah namazında bebeklerin ağlama sesini duyunca namazı kısa kesmez ve erkeklerin kadınların saflarına yaklaşmasını yasaklamazdı. Gazzâlî, bu düşüncelerini “Kadınları mescide gelmekten alıkoymayınız.” hadisiyle de temellendirmiştir. Yine Gazzâlî'ye göre Müslümanlar, kadınlar konusunda İslam'ın temel öğretilerinden uzaklaşıp uydurma hadislerle amel etmişlerdir. Bunun sonucunda kadının eğitimi önemsenmemiş ve mescide gitmesinin günah olduğu algısı genel kabul görmüştür. Gazzâlî, bu algıya zemin teşkil eden “En

⁴⁷⁴ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 357-358.

⁴⁷⁵ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 589-590. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Salât”, 102 (No. 511).

⁴⁷⁶ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 198.

hayırlı kadın kimdir?” sorusuna “Erkeği görmeyen ve erkeğin de kendisini görmediği kadındır.” yanıtını içeren hadisin de uydurma olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁷

Kardâvî'ye göre de bu hadis, yazılmaya değer görülmeyecek kadar zayıftır ki hadis kitaplarında yer bulmamıştır. Kadının evinden dışarı çıkmasına karşı çıkan anlayışa göre, kadının dünyaya gelmesi, baba evinden koca evine ve son olarak da kabre konulacağı zaman dışında dışarı çıkması hayırlı değildir. Bu düşünceye karşı çıkan Kardâvî, Kur'an'a göre kadın, sadece dört şahitle ispatlanması koşuluyla zina suçu işlediği zaman eve hapsedilebileceğini düşünmektedir. Ticaretle meşgul olan Esmâ bnt. Ebû Bekir (ö. 73/692) ve Buhârî'den hadis rivayet eden Kerîme bnt. Ahmed el-Merveziyye (ö. 463/1071) gibi kadınlardan örnek veren Kardâvî, Kasas sûresi 26. ayette belirtildiği üzere Hz. Şuayb'ın kızlarıyla işleri konusunda istişare etmesi gibi muhkem ayetler yerine Ahzâb sûresi 32-33 ve 53. ayetlerdeki müteşâbihata sarılarak kadının dışarıya çıkmaması gerektiği düşüncesinin delillendirilmesini eleştirmektedir.⁴⁷⁸

Bennâ bunlara ilave olarak Hz. Âişe'nin kadınlardaki değişimi Hz. Peygamber görmüş olsaydı İsrâiloğulları'nın mescide gitmelerini engelledikleri gibi engel olacağını beyan ettiği rivayetin uydurma olduğunu düşünmektedir.⁴⁷⁹ Bennâ, musallada bayram namazına katılan ve aralarında kadınların da bulunduğu cemaate, sadaka üzerine tavsiyelerde bulunmasını kadınların namaz için dışarı çıkabileceğinin delili olarak görmektedir.⁴⁸⁰

4.5.8. Kadına Koyun Denilmesi Rivayeti

Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'inde ta'lik olarak getirdiği rivayetler arasında yer alan “na'ce” kelimesinin hem kadın hem de koyun anlamına geldiğini ifade etmesi de eleştiri konusu olmuştur. Buhârî, “Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek

⁴⁷⁷ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 62-63; Ebû Şukka, *Tahrîrü'l-mer'e fî asri'r-risâle*, c. 1/5-6. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Cum'a”, 13 (No. 900).

⁴⁷⁸ Ebû Şukka, *Tahrîrü'l-mer'e fî asri'r-risâle*, c. 1/5, 10-12.

⁴⁷⁹ Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-lefî lâ tülzem*, 302. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Salât”, 144 (1/328).

⁴⁸⁰ Bennâ, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-lefî lâ tülzem*, 302. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Zekat”, 44 (No. 1462).

koyunum var."⁴⁸¹ ayetindeki "na'ce" lafzını açıklarken "Kadına koyun denir." ifadesini kullanmıştır.⁴⁸²

Birçok tefsirde görülen bu benzetmeye modern dönemde Mısır'da ilk karşı çıkanlar arasında Salih Ebû Bekir gelmiştir.⁴⁸³ Yakın dönemde ise İslam Bihîrî bu eleştirileri sürdürürken Ezher Üniversitesi Fetva Kurulu eski başkanı Abdülhamîd el-Atraş, söz konusu ifadenin kadınları aşağılamayı amaçlamadığını sadece bir darbimesel olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁴

4.5.9. Kadınların En Üstününün Hz. Meryem Olması Rivayeti

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, kadınlardan sadece İmrân kızı Meryem ile Firavun'un eşi Asiye'nin kemale erdiğini, Hz. Âişe'nin diğer kadınlara üstünlüğünün ise tirit yemeğinin diğer yemeklere üstünlüğü gibi olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁵

Salih Ebû Bekir, "*Senden önce de elçiler gönderdik; onlardan sana hayat hikâyelerini anlattıklarımız var, anlatmadıklarımız var.*"⁴⁸⁶ ayetine işaret ederek hadiste geçen bilginin Allah'ın kendisine geçmişle ilgili bildirdiği haberlerden olmadığını ifade etmektedir. Salih Ebû Bekir, "Kur'an bunu söylerken Hz. Peygamber'in nasıl olur da kadınlardaki kemale bir hudut koyup bunu sadece Meryem ve Âsiye ile sınırlandırmış olabilir?" şeklindeki ifadelerle sorgulamaktadır. Hz. Âişe'nin diğer kadınlara üstün tutulmasında ise Hz. Peygamber'in kendi eşini kayırdığı yönünde eleştirilerin gelebileceğini belirten Salih Ebû Bekir, tirit yemeğinin Hz. Âişe ile özdeşleştirilmesini ise cevâmiu'l-kelim sahibi Hz. Peygamber'e yakışmayacağını düşünmektedir.⁴⁸⁷ Hz. Âişe'yle ilgili bu rivayete benzeri bir eleştiri Mansûr tarafından da getirilmektedir.⁴⁸⁸

4.6. Ölüm Cezalarıyla İlgili Rivayetler

Modern dönemde Mısır'daki hadis eksenli tartışmalar arasında had cezaları da önemli bir yer tutmaktadır. Hadislerin tespit ve delil alınmasındaki kriter farklılıkları,

⁴⁸¹ Sâd 38/23.

⁴⁸² Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 39.

⁴⁸³ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 241-242.

⁴⁸⁴ Abdülhamîd el-Atraş, "Teşbîhu'l-mer'eti bi'n-ne'âce li darbi'l-emsâl li'n-nâs", *el-Balad* (15 Nisan 2015).

⁴⁸⁵ Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 46 (No. 3433).

⁴⁸⁶ el-Mü'min 40/78.

⁴⁸⁷ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 149-150.

⁴⁸⁸ Mansûr, *el-Kur'ânü ve kefâ*, 121.

hadislerde geçen cezaların İslâmî olup olmaması yönündeki kanaatleri de yakından ilgilendirmektedir. Örneğin hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde Kur'an'a arzının vazgeçilmez olduğunu savunanlara göre recm cezasının Kur'an'da net bir şekilde geçmemesi İslâmî bir ceza olmadığı düşüncesini desteklemektedir. İlkel bir öldürme biçimi olduğunu dikkate alanlara göre recm İslâmî değilken zina suçunun nesli katletmek gibi diğer suçlardan ağır bir suç olduğunu düşünenlere göre ise İslâmî bir cezadır.

Bu bölümde mürted, zâni ve Hz. Peygamberin cariyesiyle itham edilen kişiye öngörülen ceza ile savaşmakla emrolundum ve cemaate gelmeyenlere yönelik “şiddet” içerikli rivayetlerin Hz. Peygamber'e nispetinin sıhhati üzerine yapılan tartışmalar ele alınacaktır.

4.6.1. Mürtedin Öldürülmesi Rivayeti

Modern dönemde Mısır'da hadislerle ilgili farklı yaklaşımlar arasında yer alan mürtedin öldürülmesiyle ilgili rivayetin reddi, esasında İslam'da tekfir düşüncesinin olması ve din seçme özgürlüğü ilkelerine dayanmaktadır. “Dinini değiştireni öldürün.” hadisi, âhâd olması, Hz. Peygamber'in dinini değiştireni öldürdüğünün sabit olmaması, muharip olmayanların öldürülemeyeceği, Kur'an'da mürtedin öldürüleceğine dair açık bir ibarenin bulunmaması, tövbe kapısının açık olması ve dinde zorlama yoktur ilkesine aykırılığı gerekçeleriyle mevzû olduğu iddia edilmiştir.

Modern dönemde Mısır'da tartışılan bu konu klasik dönemde de tartışılmış, “Dinini değiştireni öldürün.” hadisinin uygulanma şekli üzerine görüş ayrılığına düşülmüştür. Bazı alimlere göre hadisteki din lafzından kastedilen sadece İslam olmayıp Hristiyanlıktan Yahudiliğe geçeni de içerecek şekilde umum ifade etmektedir. Kimi alimler kadınların öldürülmesini kabul etmeyip cezanın sadece erkeklere verileceğini düşünmekte iken kimileri de “Hemen öldürülür mü yoksa tövbesi beklenir mi?” gibi sorgulamalarda bulunmuşlardır.⁴⁸⁹

Modern dönemde mürtedin öldürülmesi hakkında “Dinini değiştireni öldürün.” hadisi ve “*Dinde zorlama yoktur.*” ayeti çerçevesinde yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu konuda klasik görüşü savunan Şeyh İsa Menûn (1889-1957) ile sadece dinden çıkma gerekçesiyle öldürme cezasının uygulanmasının İslâmî olmadığını savunan

⁴⁸⁹ Şeltût, *el-İslâm: 'Akide ve şerî'a*, 280-281.

Ezher hocalarından Abdülmüteâl Saîdî arasındaki tartışma bunlardan birisidir.⁴⁹⁰ Mısır'daki mürtedlere verilen cezayla ilgili tartışmalar, Ezher ulemâsının mürted olduğunu ilan ettiği yazar Ferec Fûda hakkında verdiği ölüm fetvasının ardından 1992'de suikastla öldürülmesi sonucunda daha da yoğunlaşmıştır. Bu suikast sonrasında Ezher alimlerinden Gazzâlî ve Mezrûa da mürtedin öldürülmesi gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir. Bunun sonucunda Gazzâlî, mürtedlerle ilgili düşüncesinden dolayı şiddetli eleştirilerin hedefi olmuştur.⁴⁹¹

Mürtede verilen cezanın tekfirci bir bakış açısına dayandığını düşünen Bennâ'ya göre bu ceza, fakihlerin ictihadlarından ibarettir.⁴⁹² Mansûr ise rivayetin Abbâsî yönetimince Emevîlerin kanlarının helal sayılması için Evzâî'nin ortaya attığı bir hüküm olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹³

Modern dönemde Mısır'da birçok konuda olduğu gibi mürtede verilecek ceza konusu da ilk defa Abduh ve öğrencileri tarafından gündeme getirildiğini söyleyebiliriz. Reşîd Rızâ'ya göre “*Dinini değiştireni öldürün.*” ayeti ve “Müslümanın kanı şu üç durumda helal olur: maktûlün hayatına karşı katilin, zina eden evlinin, cemaati terk ederek dinden çıkan kişinin.” hadisini fakihler gibi mutlak bir hüküm olarak anlamak yerine İslam'ın özgürlük ve hoşgörü anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Reşîd Rızâ'nın mürtedlerle ilgili görüşünün dayanaklarından birisi de mürtedlerden bazısının (kavminin ileri geleni ya da kadınlar) öldürülüp öldürülmeyeceği hususunda fakihler arasında ihtilafın varlığıdır.⁴⁹⁴ Reşîd Rızâ, mezkûr hadisi sahih olarak görmekle birlikte “*Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilirler de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse Allah size, onların aleyhine bir yola girme hakkı vermemiştir.*”⁴⁹⁵ ayetine işaret ederek din değiştirmekten öteye geçmeyen mürtedler için öldürme cezasının İslam'a aykırı olduğunu ifade etmektedir. O, bu ayeti nesh eden başka bir ayetin bulunmaması sebebiyle savaş

⁴⁹⁰ Yusuf Abdürrezzâk - Muhammed İsa Menûn, *Hayatü alemin min a'lâmü'l-İslam eş-Şeyh İsa Menûn*, 1957, 118-126; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Hürriyyetü'd-dîniyyetü fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-Mısırî, 2012).

⁴⁹¹ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidad ani'd-dîn*, 3-4.

⁴⁹² Bennâ, *Kellâ sümme kellâ li fukahâ'i't-taklîd*, 62.

⁴⁹³ Mansûr, *Haddü'r-Ridde*, 92-121.

⁴⁹⁴ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 23/189. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Diyât”, 6 (No: 6878).

⁴⁹⁵ en-Nisâ 4/90.

halinde olmayan mürtedlerin öldürülemeyeceği görüşünü savunmaktadır.⁴⁹⁶ Öte yandan Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in "*Dinini değiştireni öldürün.*" emrinin, irtidat eden müşriklerin Müslümanlara karşı savaş pozisyonu alması ve zulmetmesinin yanı sıra yine proje amaçlı İslam'a girip, İslam'ın zaafplarının olduğu izlenimi vermek için İslam'dan çıkan Yahudileri kapsadığını kaydetmektedir. Amaç, Yahudilerin tuzak ve hilelerine, müşriklerin de zulümlerine engel olmaktır. Mürtedin öldürülmesi emri, o döneme ait bir nevi sıkıyönetim politikasıdır.⁴⁹⁷

Sıdkî, İslam'ın ilk dönemlerinde mürted olanların öldürülmesindeki gerekçeleri Müslümanların düşmana nispetle zayıf ve sayısının az olması, Müslümanların sırlarını yaymalarından endişe edilmesi, düşmanın mürted olanları desteklemesi ve zayıf Müslümanların da dinleri hakkında şüpheye düşmelerine yol açmaları olarak sıraladıktan sonra "İslam'ın ilk dönemlerindeki bu şartlar tekrardan gerçekleşirse mürtedi öldürmek bizim için de caiz olur." demektedir.⁴⁹⁸

Yalnızca küfrün kan dökmek için yeterli olmadığını savunan Şeltût da savaş ve din düşmanlığının esas kriter olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁹ Bennâ ise Hz. Peygamber'in bir mürtede ölüm cezası uygulamaması ve diğer delilleri dikkate alarak bu emrin vücûbuna değil cevazına işaret ettiğini belirtmektedir. Savaşı gerekli kılan ridde, kişilerin İslam'a karşı savaşması ya da düşmanın safına geçmesiyledir. Ona göre burada mürtedlere karşı savaş, doğuş aşamasındaki davet şartlarını gerekli kılan bir durumdur.⁵⁰⁰

Bu konuda en sık başvurulanan argümanlardan biri olan Hz. Ebû Bekir'in başlattığı ridde savaşlarının esas sebebinin de irtidat olmadığı vurgulanmaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre Hz. Ebû Bekir dini terk eden Tay ve Esed kabilesi ile zekat vermeyi kabul etmeyen Hevâzin ve Temîm kabilelerine karşı savaş kararını, bu kabilelerin Câhiliye âdetlerine dönerek kendileriyle anlaşma yapmayan herkese savaş açması üzerine almıştır. Bu bakımdan burada Müslüman toplumu parçalamak ve İslam nizamını bozmak isteyenlere karşı bir savaş söz konusudur. Zira cumhura göre de bir kişi zekat

⁴⁹⁶ Kur'an'ın sünnetle neshinde ihtilafın meşhur olduğunu belirten Reşîd Rızâ, hakikatte bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Bk. Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/287-288; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 5/327.

⁴⁹⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/288.

⁴⁹⁸ Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârün", c. 9/523.

⁴⁹⁹ Şeltût, *el-İslâm: Akide ve şerî'a*, 280-281.

⁵⁰⁰ Bennâ, *Kellâ sümmê kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd*, 78.

vermediği için öldürülmez.⁵⁰¹ Reşîd Rızâ'nın düşüncesini takip eden Bennâ da Hz. Ebû Bekir'in karşısındaki mürtedlerin namaz kılan kişiler olduğunu, zekat vermeksizin namaz kılma şartı üzerine anlaşmak için de Hz. Ebû Bekir'e heyet gönderdiklerini hatırlatmaktadır.⁵⁰²

Mürtedin öldürülemeyeceğine dair getirilen bir diğer delil ise rivayetin âhâd olmasıdır.⁵⁰³ Şeltût, alimlerin çoğunluğunun had cezalarının âhâd hadise dayanarak verilemeyeceğini, öldürmek için küfrün değil muharip olmanın gerekliliğini düşündüklerini aktarmaktadır.⁵⁰⁴ Bu iddiaya yanıt olarak Mat'anî, hadisin İbn Abbas, Muaviye ve Hz. Âişe kanalıyla gelmesiyle âhâd derecesinden müstefiz derecesine yükseldiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Mat'anî, cumhur ulemâya göre senedi sahih ise âhâd hadisin had ile ilgili hükümler ve diğerleri arasında amel açısından bir farkının bulunmadığını ifade etmektedir. Mat'anî, "Dinden döneni öldürün." hadisinin, "Müslümanın kanı şu üç şeyde helal olur." hadisi ile Muâz b. Cebel'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye mürted bir kişinin öldürülmesi gerektiği yönünde ısrarcı olduğuna dair rivayetiyle desteklendiğini ifade etmektedir. Mat'anî, "Dinini değiştireni öldürün." hadisinin, amelî sünnetlerle birlikte düşünüldüğünde manevi mütevâtir derecesine yükseldiğini savunmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in de sahabenin desteğini alarak cezayı uygulaması, hadisi âhâd seviyesinden amelî mütevâtir seviyesine yükseltmektedir.⁵⁰⁵

Mürtede verilecek cezanın ölüm olmadığını savunanların sunduğu bir diğer delil, mezkûr rivayetin senedinde yer alan bazı kusurlardır. Bennâ'ya göre kusurun sebebi, İbn Abbas tarikiyle gelen hadisin senedindeki râvilerden İkrime'nin bazı muhaddislerce yalancı ve Hâricî düşünceye mensup olmak gibi tenkitlere maruz kalması, bundan dolayı da İmam Müslim'in *Sahîh*'inde İkrime'nin rivayetlerine yer vermemesidir.⁵⁰⁶ Buna karşı Mısırlı hadisçiler, Bennâ'nın bu yöndeki eleştirilerine İkrime'yi tevsîk eden rivayetleri ön plana çıkararak yanıt vermiş ve onun sika bir râvi

⁵⁰¹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/287; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, c. 5/327.

⁵⁰² Bennâ, *Kellâ sümmе kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd*, 77-78.

⁵⁰³ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 30.

⁵⁰⁴ Şeltût, *el-İslâm: 'Akîde ve şerî'a*, 280-281.

⁵⁰⁵ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 33-36, 52-53. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Diyât", 6 (No: 6878); "İstitâbetü'l-mürteddîn", 2 (No: 6923).

⁵⁰⁶ Bennâ, *Kellâ sümmе kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd*, 73-74; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 176-178; Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 1944, 83.

olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁰⁷ Bennâ, hadisin diğer tarikinde yer alan Behz hakkında da ihtilafın bulunduğunu ve bir grup ulemânın onun hadisleriyle ihticâc etmediklerini söylemektedir. Bennâ, hadisin diğer bir tarikinde yer alan Şehr b. Havşeb için de benzeri bir durumun geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁸

Mürtede uygulanan ölüm cezasının İslâmî görülmemesinin esas gerekçeleri arasında Kur'an'da mürtedlerle ilgili ayetler bulunmasına rağmen ölüm cezasının açık bir şekilde geçmemesi de yer almaktadır. Abdülmüteâl Saîdî, Kur'an'da mürtedlerin amellerinin boşa gittiğine⁵⁰⁹ Bennâ ise dinini değiştirenin cezasının ahirette görüleceğini vurgulayan ayetlere işaret ederek din değiştirmenin dünyada bir cezasının olmadığını söylemiştir.⁵¹⁰ Bu değerlendirme, sünnetin teşrîi açısından bir rolünün bulunmadığı düşüncesinin pratikteki yansımalarından birisi olarak görülmüştür.⁵¹¹ Sakr'a göre bu konu Hz. Peygamber'in verdiği bir hüküm olup "Hz. Peygamber'e itaat edilmesi ve o ne verirse alınması gerekir." emirleri uyarınca uyulması gerekmektedir.⁵¹²

Kur'an'da mürtedin cezasının olmadığına delil olarak getirilen ayetlerden birisi de "*İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine imân edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir.*"⁵¹³ ayetidir. Bu ayetten hareketle "Mürtedin cezasının ölüm olması durumunda bir kişi nasıl bu kadar sık iman edip sonra tekrardan küfre girebilir?" sorusu sorulmuştur. Bu iddiaya karşı hadisi savunanlar ise ayette sözü edilen kişilerden kastedilenin münafıklar olduğunu ifade etmişlerdir.⁵¹⁴

Mürted cezasının olmadığına delil olarak getirilen "*İman edip bu resûlün hak olduğuna şahit olduktan ve kendilerine apaçık kanıtlar geldikten sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidâyet nasip eder?*"⁵¹⁵ ayetinde muradın ya Müslümanlıktan sonra irtidat edenler ya da Yahudilerin kastedildiği ifade edilmiştir.⁵¹⁶

⁵⁰⁷ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 7/327.

⁵⁰⁸ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd*, 74.

⁵⁰⁹ Saîdî, *el-Hürriyyetü'd-dîniyyetü fî'l-İslâm*, 165-166.

⁵¹⁰ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd*, 63.

⁵¹¹ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 11.

⁵¹² Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 379.

⁵¹³ en-Nisâ 4/137.

⁵¹⁴ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 13-15; Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 376-377.

⁵¹⁵ Âl-i İmrân 3/86.

⁵¹⁶ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 13-14.

“Ey îmân edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler.”⁵¹⁷ ayeti de mürted cezasının olmadığına delil olarak getirilmektedir. Buna yanıt olarak Allah’ın inkar eden kavmi ortadan kaldırma cezasının varlığına işaret ettiği şeklinde karşı yanıt verilmektedir.⁵¹⁸

“İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemın dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar.”⁵¹⁹ ayeti de mürted cezasının olmadığına delil olarak sunulmaktadır. İddiaya göre ayet, mürtedlerin dünyada amellerinin boşa gideceğine işaret etmektedir.⁵²⁰

“Ehl-i Kitap’tan bir grup şöyle dedi: “Gün başlarken müminlere indirilmiş olana îmân edip günün sonunda inkâr edin. Belki onlar da dinlerinden dönerler.”⁵²¹ ayeti de mürted cezasından söz etmediği için cezanın yokluğuna delil olarak gösterilmektedir. Buna yanıt olarak da ayetin Yahudiler hakkında indiği, irtidat cezasının gerçek anlamda Müslümanlıktan çıkanlar için gerçekleşebileceği ifade edilmiştir.⁵²²

Mat’anî’ye göre delil için sünnetin yeterli olmasına rağmen Kur’an’ın mürtedlerle ilgili net bir hükmünün olmadığı iddiasına şu ayetle yanıt vermektedir: “Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: “Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaklar.”⁵²³ Ayette sözü edilen kabilenin Yemâme’den Benî Hanîf olduğuna dair görüşlerin bulunduğu işaret eden Mat’anî: “O halde Kur’an, mürtedin cezasının ölüm olduğu hükmünden tamamen hâlî değildir. Böylece irtidat cezasını reddedenlerin savunduğu Kur’an’ın ahirette elim bir azap ve dünyada da amellerinin boşa gitmesi dışında dünyada bir cezayı belirlemediğine dair düşüncesi savuşturulmaktadır.” demektedir. Mürtede verilen ceza konusunda sünnetle Kur’an arasında tenâkuzun olduğu iddiasına karşı çıkan Mat’anî, sünnetin Kur’an karşısındaki rolüne işaret ettikten sonra “Dinde

⁵¹⁷ el-Mâide 5/54.

⁵¹⁸ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidat ani’d-dîn*, 11-12.

⁵¹⁹ el-Bakara 2/217.

⁵²⁰ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidat ani’d-dîn*, 12.

⁵²¹ Âl-i İmrân 3/72.

⁵²² Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidat ani’d-dîn*, 17.

⁵²³ el-Furkan 25/16.

zorlama yoktur.” ayetinin, din değıştirenler açısından “Dinini değıştireni öldürün.” hadisiyle tahsis edildiğini düşünmektedir. Mat’anî, “İşte mürted cezasını reddedenlerden kaybolan anlayış, budur.” demektedir.⁵²⁴

Şehhâte ise “*Münafıklar, kalplerinde çürüklük bulunanlar ve Medine’de asılsız haber yayanlar yaptıklarına son vermezlerse seni onların üzerine sevk edeceğiz; o zaman seninle orada fazla oturamayacaklar, Allah’ın rahmetinden uzaklaşmış olarak nerede bulunsalar yakalanıp öldürülecekler.*”⁵²⁵ ayetindeki ölüm cezasının mürtedlerden bazılarına yönelik olduğunu belirtmektedir.⁵²⁶

Mısır’daki mürtede uygulanacak cezayla ilgili tartışmaları değerlendiren Muhammed Esved,⁵²⁷ cezanın Kur’an’da bulunmadığı gerekçesiyle karşı çıkılmasını sünnetin teşrîdeki rolünü devre dışı bırakan tehlikeli bir yaklaşım olarak görmektedir. Esved’e göre bu rivayetin reddedilmesinde aklî eğilimin düşüncelere hakim olması etkili olmaktadır.⁵²⁸

Mürtede ölüm cezasının olmadığını düşünenlerin ileri sürdüğü bir diğer delil, sünnette mürtede ölüm cezasının bulunmamasıdır. Bennâ, mürtede verilen cezanın ölüm gibi ağır bir had olmasına rağmen sünnette üç-dört hadisle yer bulmasını şaşılacak bir durum olarak değerlendirmektedir. Bennâ’ya göre “Dinini değıştireni öldürün.” sözü, Hz. Peygamber’in diğer sözlerine aykırıdır. Bu iddiasını, Hz. Peygamber’in Himyerîlerin kralına yazdığı mektuptaki “Her kim Yahudi ve Hıristiyan olarak kalırsa (dinden) geri döndürülmez.” sözüyle temellendirmektedir.⁵²⁹

Bennâ, mürtedin cezasının ölüm olduğuna delil gösterilen Ureyne kabilesi fertlerinin öldürülmesinin esas gerekçesinin irtidat değil develeri çalma ve itaatsizlik suçu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, rivayetlerde irtidat ettiklerine dair bir bilginin

⁵²⁴ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidat ani’d-dîn*, 23-24, 28.

⁵²⁵ el-Ahzâb 33/60-61.

⁵²⁶ Sakr, *Keşfü’ş-şübühât*, 378.

⁵²⁷ Muhammed Esved, 1972’de Suriye’de dünyaya geldi. 1994’te Şam Üniversitesi eş-Şeriatü’l-İslâmîyye Fakültesi’nden mezun olan Esved, 1999’de Kahire Üniversitesi’nde *Şurûtu’r-râvi ve’r-rivâye’inde ashâbü’s-sünen* başlıklı tez çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. 2005’te ise *el-İtticâhâtü’l-muâsıra fî dirâseti’s-sünneti’n-nebeviyye fî Mısır ve bilâdi’ş-Şâm* başlıklı çalışmasını Kahire Üniversitesi’nde tamamlayarak doktor unvanını elde etti. Halen İmam Abdurrahman b. Faysal Üniversitesi’nde hadis öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır. Bk. “es-Sîretü’z-zâtiyye li’d-duktûr Muhammed Esved”, *Câmiatü’l-İmâm Abdurrahman b. Faysal* (Erişim 20 Ekim 2021).

⁵²⁸ Esved, *el-İtticâhâtü’l-mu’âsıra fî dirâseti’s-sünneti’n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi’ş-Şâm*, 246-258.

⁵²⁹ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ li’fukahâ’i’t-taklîd*, 71, 74.

bulunmadığını eklemektedir.⁵³⁰ Bennâ, mürted cezasına delil olarak getirilen “Müslümanın kanı şu üç durumda helal olur: maktûlün hayatına karşı katilin, zina eden evlinin, cemaati terk ederek dinden çıkan kişinin.” hadisinde Abdullah b. Mes‘ûd rivayetinin, Hz. Âişe’den gelen rivayetle açıklığa kavuştuğunu düşünmektedir. Rivayete göre kanı helal olan üçüncü kişi “İslam’dan çıkan, Allah’a ve Resûlüne karşı savaşan.” olarak tanımlanmaktadır. Bennâ, buradan hareketle İslam’dan çıkandan kastedilenin İslam’a karşı mücadele eden kişi olduğunu düşünmektedir. Bu noktada Bennâ, İbn Teymiyye’nin de ölüm cezası verilen mürtedin muharip kişi olması yönündeki kanaatini paylaşmaktadır.⁵³¹

Mat’anî ise bu durumu İbn Teymiyye’nin ferdi görüşü olarak değerlendirmiş, hadisin te’vîl imkanı olmadığı için doğru bulmamıştır. İki hadis arasındaki çelişkinin cem‘ yoluyla giderilmesinde Şevkânî’nin değerlendirmesine yer veren Mat’anî, Abdullah b. Mes‘ûd’un rivayetine göre muharip olmayan mürtedlerin öldürüleceğini Hz. Âişe’nin rivayetine göre ise muharip mürtedlerin öldürülüp çarmla gerileceğini söylemiştir.⁵³²

Mürtede ölüm cezasını kabul etmeyenlerin bu kapsamda sunduğu deliller arasında Hz. Peygamber’in mezkûr cezayı uygulamaması da yer almaktadır.⁵³³ Hadisi savunanlara göre bu durum, Hz. Peygamber’in cezaya karşı olmasıyla değil o döneminde irtidatın az yaşanmasıyla alakalıdır.⁵³⁴

Mat’anî’nin amelî sünnet olarak sunduğu deliller arasında Hz. Ebû Bekir’in çıktığı ridde savaşları ile peygamberliğini ilan ederek mürted olan Esved el-Ansî’nin (ö. 11/632) bir grup Müslüman tarafından öldürülmesi ve Hz. Peygamber’in Abdullah b. Sa’d b. Ebû Serh (ö. 36/656) ve İbn Hattal hakkında ölüm emri vermesi yer almaktadır.⁵³⁵ Mürted cezasını reddedenlere göre Hz. Peygamber’in Ebû Serh’e ceza uygulamaktan vazgeçmesi ve İbn Hattal’ı da başkasını öldürdüğü için kısas kabilinden

⁵³⁰ Bennâ, *Kellâ sümmê kellâ lî fukahâ’i’t-taklîd*, 71. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501).

⁵³¹ Bennâ, *Kellâ sümmê kellâ lî fukahâ’i’t-taklîd*, 72. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Diyât”, 6 (No: 6878); Nesâî, “Kasâme” 12 (No. 4743); Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 4/57.

⁵³² Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidad ani’d-dîn*, 38-41.

⁵³³ Muhammed Saîd el-Aşmâvî, *Usûlü’ş-şerîa* (Kahire: Mektebetü Medbûlî’s-Sağîr, 1996), 131; Dâvûd, *Mevsûatu beyâni’l-İslâm*, c. 7/327.

⁵³⁴ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidad ani’d-dîn*, 57-59.

⁵³⁵ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidad ani’d-dîn*, 33-36; Bennâ, *Kellâ sümmê kellâ lî fukahâ’i’t-taklîd*, 77. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Cezâü’s-sayd”, 18 (No. 1846).

bir ceza uygulaması, mürtedlere ölüm cezası uygulamadığını göstermektedir. Sakr'a göre Ebû Serh olayı onların lehine değil aleyhine bir delildir. Zira Ebû Serh, Hz. Peygamber'e biat ettiği için öldürülmemiştir.⁵³⁶

Bir bedevînin Hz. Peygamber'e biat ettikten sonra biatinden geri adım atmasını irtidat olarak değerlendiren Bennâ'ya göre bu olay, Hz. Peygamber'in mürtede ceza uygulamadığının delili olarak görülmelidir.⁵³⁷ Mat'anî'ye göre ise bedevî, Hz. Peygamber'le Medine'de yaşama şartıyla biat etmiştir. Hastalığı sebebiyle de Medine'den ayrılmak üzere izin istemiştir. Hz. Peygamber'den izin istemesi ve Hz. Peygamber'e “Ya Resûlallah” şeklinde hitap etmesi, onun gerçekte mürted olmadığını işaretidir.⁵³⁸

Mat'anî'ye göre bir diğer delil ise Hristiyanlıktan sonra İslam'a giren sonra tekrar eski dinine dönen bir kişiyi defnedenlerin Müslümanlar gibi sunulmasıdır. İddiaya göre Hz. Peygamber, mürted olan bu kişiye ceza uygulamamış, tam aksine defnetmiştir. Mat'anî ise söz konusu iddiayı yalanlayarak bu kişinin sığındığı müşrikler tarafından defnedildiğini belirtmiştir.⁵³⁹

Hz. Peygamber'in mürted cezası uygulamadığına delil olarak gösterilen bir diğer husus ise Dımâm b. Sa'lebe'nin Hz. Peygamber'e zekat vermemesi, sonra vermek istediği zaman da Hz. Peygamber'in kabul etmemesidir. Cezayı reddedenler açısından Sa'lebe'nin bu durumu irtidattır. Cezayı savunanlara göre ise Sa'lebe'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki halifelere zekat vermek istemesi, onun mürted olmadığını delili olarak sunulmuştur.⁵⁴⁰

Mürted cezasının olmadığına delil olarak Hz. Peygamber'in münafıkları öldürmekten nehyettiğine dair rivayetler de gösterilmektedir. Bu iddiaya karşı modern dönemde Mısırlı hadisçiler, ölüm cezası uygulanmamasını onların görünüşte Müslüman olup aleni bir şekilde İslam'dan çıkmamalarına bağlamaktadır.⁵⁴¹

⁵³⁶ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 380.

⁵³⁷ Bennâ, *Kellâ sümmê kellâ lî fukahâ'i't-taklîd*, 77. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “İ'tisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne”, 16 (No. 7322); “Ahkâm”, 47 (No. 7211).

⁵³⁸ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 43-45.

⁵³⁹ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 46-49. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Menâkıb”, 26 (No: 3617).

⁵⁴⁰ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 53-55.

⁵⁴¹ Dâvûd, *Mevsûatu beyâni'l-İslâm*, c. 7/333.

Mürtede verilen cezanın İslam'a uygun olmadığı savunulurken İslam'da dinde zorlama olmadığına vurgu yapan ayetler de delil olarak gösterilmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: “Dinde zorlama yoktur.”,⁵⁴² “Artık dileyen îmân etsin dileyen inkâr etsin.”,⁵⁴³ “Mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın!”⁵⁴⁴ ve “Şüphesiz, îmân edenler; Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbiüler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp Salih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.”⁵⁴⁵ Bu bakış açısına göre dinde zorlama olmadığı gibi bunun bir cezası da bulunmamaktadır.⁵⁴⁶

Abduh, “Dinde zorlama yoktur.” ayetini Yahudi ve Hristiyanların İslam'a girerken baskıya maruz kalmamaları çerçevesinde ele alırken Müslümanlıktan çıkacak kişiye dair bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁵⁴⁷ Reşîd Rızâ da mürtede verilen ölüm cezasını “Dinde zorlama yoktur.” ayetine dayanarak reddetmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre bazı sahabîler kendi çocuklarının da İslam'a girmesi için baskı yapmaya başlamışlardı ki Hz. Peygamber, bu ayet gereği duruma mani olmuştur.⁵⁴⁸ Tefvîk Sıdkî de yukarıdaki ayetlere dayanarak kişinin dilediğine inanmakta hür olduğunu, sadece inancı sebebiyle öldürülemeyeceğini düşünmektedir.⁵⁴⁹ Bu yaklaşımı takip eden Bennâ, Kur'an'ın sunduğu din özgürlüğünden hareketle dinini değiştiren kişinin öldürülemeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁵⁰

Aşmâvî, İslam'ın insanlara dilediğine inanma özgürlüğü verdiği için mürted cezasının aslının olmadığını düşünmektedir. O, “Korku ve baskı ile mümin olmaya devam edenden bir hayır beklenmeyeceğinden şüphe yoktur. İsteyen istediği zaman dinini değiştirir. Din, bir kişiyi yitirdiği için zarar görmez. Asıl zarar, görünürde mümin, kalben mülhid olmaya devam ettiği zaman gelir.”⁵⁵¹ demektedir. “Dinde zorlama yoktur.”⁵⁵² ayeti üzerinden mürtedle ilgili cezaya karşı çıkılmasına cevaben

⁵⁴² el-Bakara 2/256.

⁵⁴³ el-Kehf 18/29.

⁵⁴⁴ Yûnus 10/99.

⁵⁴⁵ el-Bakara 2/62.

⁵⁴⁶ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*, 281; Aşmâvî, *Usûlü's-şerîa*, 131; Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 7/327; Bennâ, *Kellâ sümme kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd*, 63.

⁵⁴⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, c. 3/36-40.

⁵⁴⁸ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 10/288; Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidad ani'd-dîn*, 86.

⁵⁴⁹ Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu âraun ve efkârun”, c. 9/523.

⁵⁵⁰ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ lî fukahâ 'i't-taklîd*, 62-92.

⁵⁵¹ Aşmâvî, *Usûlü's-şerîa*, 131.

⁵⁵² el-Bakara 2/256.

bu ayetin İslam'a girmeyenler için söz konusu olup, İslam'a girenler için ise İslâmî kuralların geçerli olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu ceza, küfrünü gizleyenler için değil küfrünü açıkça beyan edip İslam'a dil uzatanlar için geçerlidir.⁵⁵³

İsa Menûn gibi Sakr da dinî bir tercihte bulunmaya örnek olarak gösterilen “*Artık dileyen îmân etsin dileyen inkâr etsin.*”⁵⁵⁴ ayetinin tercih değil tehdit ifade ettiğini, dolayısıyla İslam'dan diğer dinlere gitme özgürlüğünün bir saptırma olduğunu düşünmektedir.⁵⁵⁵ Gazzâlî, İslam'da düşünce özgürlüğünün olduğunu kabul etmekle birlikte mürtede verilen cezayı Yahudilerin İslam'daki din ve düşünce özgürlüğünü suistimal etmesi ve İslam'a girip çıkararak Müslümanları da dinden çıkmaya teşvik etmeleriyle⁵⁵⁶ ilişkilendirerek savunmaktadır.⁵⁵⁷

Mürtede verilecek cezanın reddi hususunda gündeme getirilen bir diğer delil ise dinden dönen kişinin tövbeye davet edilmesi, tövbenin sonucunda cezanın verilmemesidir. “*Kullarının tövbesini kabul eden, günahları bağışlayan ve yaptıklarınızı bilen O'dur.*”⁵⁵⁸ ayetine işaret edilerek tövbeleri kabul edenin Allah olması gerekirken tövbe isteyenlerin tövbenin kabul edilip cennetle mükafatlandırılmasının güvencesini verip vermediği sorgulanmaktadır.⁵⁵⁹ Mersafî'ye göre kadın erkek ayrımına gitmeksizin mürtede üç günlük tövbe mühleti verildikten sonra İslam'a dönmezse had cezası olarak ölüm uygulanmalıdır.⁵⁶⁰

Mürtede verilen cezanın ölüm olmasını savunanların odaklandığı bir diğer nokta, cezanın hikmetidir. Buna göre mürted cezası, katletme ve kan dökme arzusunun yansımaları olarak değerlendirilemez. Ölüm cezası, vücuttaki zararlı bir mikrobun atılması gibi toplumun itikadını bozacak girişime karşı toplumu korumayı amaçlamaktadır.⁵⁶¹ Mürtede verilecek ölüm cezası, İslâmî toplumsal sistemle yakından alakalıdır. Diğer devletler nasıl ki kendi toplumsal sistemlerini korumak için ağır cezalar koymuşsa İslam da kendi sistemini korumak için mürtede verilen ölüm

⁵⁵³ Sa'd el-Mersafî, *Hadisu haddi'r-ridde fî dav'i usuli't-tahdîs rivâye ve'd-dirâye* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, ts.), 8; Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 377-378.

⁵⁵⁴ el-Kehf 18/29.

⁵⁵⁵ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 379; Abdürrezzâk - Menûn, *Hayatü alemin min a'lâmü'l-İslam eş-Şeyh İsa Menûn*, 126.

⁵⁵⁶ Âl-i İmrân 3/72.

⁵⁵⁷ Gazzâlî, *Mi'etü sü'âlin ani'l-İslâm*, 205.

⁵⁵⁸ eş-Şûrâ 42/25.

⁵⁵⁹ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidad ani'd-dîn*, 66.

⁵⁶⁰ Mersafî, *Hadisu haddi'r-ridde fî dav'i usuli't-tahdîs rivâye ve'd-dirâye*, 51,71.

⁵⁶¹ Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum*, 186.

cezasını getirmiştir. Burada herhangi bir taviz, sistemde bir gedik açılmasına yol açacaktır. Kişinin İslam’a girip sonra çıkması, İslâmî sisteme karşı bir başkaldırıyı ifade etmektedir.⁵⁶²

Mat’anî, Müslüman iken kafir olan mürtedleri casuslar olarak görmektedir. Mürtedlere karşı muamele, bugün için bir devletin sırlarını başka ülkeye vererek casusluk yapanlar ya da kendi ordusundan ayrılıp düşman safına katılanlar gibi büyük ihanet suçuyla yargılanmaktadır. Mürtedin öldürülmesini, insan bedeninin bir kısmının hastalanması halinde kesilmezse diğer organlara da yayılmasına benzetmektedir.⁵⁶³

Ali Cum’a, mürted cezası hakkında İslam’dan çıkan kişinin İslam’dan ayrılmasını açıkça ilan etmesi ve birtakım insanları da çevresinde toplayarak İslam’a karşı mücadelenin odak noktası haline gelmesini önemli görmektedir. Ona göre bu yönüyle İslam’da mürtede ölüm cezası olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Zira hukuki dayanakları dinî öğreti olmayan devletler dahi kendi sistemlerinden çıkmayı büyük ihanet olarak değerlendirip ölüm cezası verebilmektedir. Böyle bir cezanın olmaması halinde mürted olan kişi zayıf karakterlileri aldatarak İslam’dan çıkarabilir. Bunun sonucunda da İslam’a karşı mücadele eden bir grup ortaya çıkar ve Hz. Peygamber’in hadisinde ifade ettiği üzere İslam ümmetini parçalayabilir.⁵⁶⁴ Sakr’a göre de mürtedlere verilen ceza, imanı zayıf olan müminleri, düşmanların ortaya attığı şüphelere aldanmasından korumaktadır.⁵⁶⁵

Bunlara ilave olarak Aşmâvî, mürtede verilen cezanın ölüm olmasını Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemdeki devletlerin din devleti olmasıyla ilişkilendirmektedir. Dinden çıkan kendi devletine ihanet ederek karşı devletin saflarına geçmiştir. Fakat bugün için devletlerin mantığı bu şekilde işlememektedir.⁵⁶⁶

Görüldüğü üzere Modern dönemde Mısır’da yoğun tartışma konuları arasında yer alan “Dinini değiştireni öldürün.” rivayeti, “*Dinde zorlama yoktur.*” ayetine aykırı görüldüğü için reddedilmektedir. Mürtedin öldürülebileceğini kabul edenlerden

⁵⁶² Mersafî, *Hadisu haddi’r-ridde fî dav’i usuli’t-tahdîs rivâye ve’d-dirâye*, 7,10.

⁵⁶³ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidad ani’d-dîn*, 90-91.

⁵⁶⁴ Ali Cum’a, *Hakâikü’l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî’l-müşekkikîn* (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şu’ûni’l-İslâmîyye, 2002), 553-555.

⁵⁶⁵ Sakr, *Keşfü’ş-şübühât*, 381.

⁵⁶⁶ Aşmâvî, *Usûlü’ş-şerîa*, 130-132.

bazıları, öldürülen kişinin küfrü değil muharip olmasının temel gerekçe olduğunu savunmaktadırlar. Zira İslam'ın öngördüğü hoşgörü, dileyenin iman edeceği dileyenin inkar edeceği bir özgürlük alanı oluşturmaktadır. Mürtedin öldürülmesini öngören rivayetlerin âhâd olması da bu cezanın İslâmî olmayacağını bir diğer delili olarak sunulmaktadır. Mürted cezasını savunan Mısırlı hadisçiler ise bu rivayetlerin âhâd değil müstefiz derecesinde olduğunu belirtmişlerdir. Mısırlı hadisçiler, mürtede verilen cezanın ağır bir ceza olması nedeniyle reddedilmesi karşısında ise bugün devletlerin casuslara karşı uygulanan cezayı örnek göstererek İslam'ın varlığını devam ettirebilmesi için makul ve uygulanması zorunlu bir ceza olduğu görüşünü savunmaktadırlar.

4.6.2. Recm Rivayeti

Zina suçunu işleyenlere uygulanan recm cezasının İslam'da olup olmadığı meselesi, klasik dönemde olduğu kadar modern dönemde Mısır'da da alim, aydın ve yazarların gündemini meşgul eden konular arasında yer almıştır. Hâricîler ve İbrahim en-Nazzâm gibi bazı Mu'tezilî alimlerin İslam'da recmin olmadığını düşündükleri bilinmektedir.⁵⁶⁷

Modern dönemde Mısırlı alimlerden recm konusunda en etkili çıkışı yapan isim, Muhammed Ebû Zehre olmuştur. Ebû Zehre'nin *el-Cerîme ve 'l-ukûbe fî fikhi 'l-İslâm* adlı eserinde, İslam'da recm cezasının bulunduğunu belirtmekle birlikte konunun daha iyi anlaşılması için Mu'tezile ve Hâricîler'in görüşlerine de yer vermişti.⁵⁶⁸ 1972'de Ebû Zehre, Libya'da düzenlenen İslam Hukuku Konferansı'nda, Yusuf el-Kardâvî'nin deyiimiyle bombanın pimini çekmiş ve recmin İslam hukukunda yerinin olmadığını açıklamıştır. Ebû Zehre, Hz. Peygamber'in risâletin başlangıcında Yahudi şeriatine göre bu hükmü uyguladığını, daha sonra Nûr sûresiyle celde cezası gelince recm uygulamasından vazgeçtiğini belirtmiştir.⁵⁶⁹

Recm cezasını reddedenlerin sunduğu delillerin başında rivayetin âhâd olması gelmektedir. Klasik dönemde Hâricîler de rivayetin âhâd oluşunu dikkate alarak recm cezasının İslâmî olmadığını savunmuşlardır. Âhâd olan bu hadise karşı Kur'an, zina

⁵⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu 'l-bârî*, c. 12/148; Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî*, c. 11/189.

⁵⁶⁸ Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve 'l-ukûbe fî fikhi 'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 87-95.

⁵⁶⁹ Yûsuf el-Kardâvî, "Nedvetü't-teşrîfî'l-İslâmî fî Libyâ" (Erişim 28 Ekim 2020); Muhammed es-Said Müştahrî, *Ezmetü 'l-mustalahi 'd-dînî* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 2010), 280.

eden kişilere verilen cezanın celde olduğunu açıklamaktadır. Bu bakımdan kat'i olmayan âhâd hadisler, kat'i olan Kur'an ayetlerini tahsis edemezler. Bu tenkide karşı Râzî, cumhurun recm rivayetlerini mütevâtir olarak gördüğünü zikretmektedir.⁵⁷⁰

Müştehrî de Kur'an'da celde olarak geçen zina cezasının sübûtu zannî olan âhâd haberle tahsis edilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Ebû Zehre de bu yöndeki tenkitlerin varlığına işaret etmektedir.⁵⁷¹

Şîrbînî'ye göre de recm rivayeti âhâd değil mütevâtirdir. Şîrbînî, Hz. Ömer'in recmin Hz. Peygamber'in uygulaması olduğunu minberden açıklamasına rağmen hiçbir sahabenin itiraz etmemesinin haberi mütevâtir derecesine yükselttiğini düşünmektedir.⁵⁷² Şîrbînî ayrıca recm rivayetlerinin kat'i bilgi ifade etmesinden dolayı İbn Abbas'ın "Recmi inkar etmenin Kur'an'ı inkar etme" anlamına geleceği sözünü paylaşmaktadır.⁵⁷³

Recmin İslâmî bir ceza olduğunu savunanlara göre recm uygulaması amelî bir sünnet olarak da kabul edilebilir. Sa'd Mersafî, recmin gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse sonrasında sahabe ve tâbiîn döneminde uygulandığını belirterek recmin İslam'da bir had cezası olmadığı iddialarına karşı çıkmıştır.⁵⁷⁴ Recm cezasının amelî bir sünnet olduğunu savunan Hıbişî, Mısır'da kavli sünnet yerine amelî sünneti önceliklerini iddia edenlerin çelişki içerisinde bulunduklarını düşünmektedir.⁵⁷⁵

Recm cezasını İslâmî bulmayanların sunduğu bir diğer delil, ölüm cezası olan recmin yarısını uygulama güçlüğüdür. Bu doğrultuda Hâricîler, "*Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir.*"⁵⁷⁶ Ayetini delil göstererek recmi reddetmişlerdir. Zina suçunun cezası recm ise recmin sonucu ölümdür. Evlilere recm cezası olsaydı hürlere bunun yarı cezası olması gerekirdi.

⁵⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 23/135.

⁵⁷¹ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), c. 10/5141; Müştehrî, *Ezmetü'l-mustalahi'd-dînî*, 279.

⁵⁷² İmâd es-Seyyid eş-Şîrbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2003), 83-84. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Hudûd", 15 (3/1317).

⁵⁷³ Şîrbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 89; İlgili rivayet için bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, c. 4/400 (No. 8069).

⁵⁷⁴ Sa'd el-Mersafî, *Şübühâtun havle ehâdîsi'r-recm ve redduhâ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Müessesetü'r-Reyyâ, 1994), 56.

⁵⁷⁵ Hıbişî, *Dalâlatu münkirî's-sünne*, 253.

⁵⁷⁶ en-Nisâ 4/25.

Recm cezasının da yarısı düşünülemez.⁵⁷⁷ Klasik dönemdeki bu tenkit, Ebû Zehre ve Salih Ebû Bekir tarafından da sürdürülmüştür.⁵⁷⁸

İbn Kuteybe'ye göre Hâricîler'in ileri sürdüğü delildeki hata ayetteki “muhsanât” kavramına hür kadınlar yerine evli kadınlar manası verilmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁷⁹ Şîrbînî de “muhsanât” kavramıyla ilgili modern dönemdeki iddialara, İbn Kuteybe'nin görüşü doğrultusunda yanıt vermektedir.⁵⁸⁰

Recm konusunda gündeme gelen bir diğer mesele, recmin had değil bir ta'zîr cezası olarak görülmesidir. Hâricîler'in de Hz. Peygamber'in recm cezasını genel ve devamlılık arz eden bir ceza yerine ta'zîr amaçlı siyasi bir uygulama olarak uyguladığı kanaatinde oldukları aktarılmaktadır.⁵⁸¹

Tevfik Sıdkî'ye göre recmin uygulanıp uygulanmaması kararı yöneticiye bırakılmalıdır. Eğer celde cezası, toplumdaki ifsada engel olamıyorsa bu durumda recm cezası yöneticinin inisiyatifiyle uygulanır.⁵⁸² Ebû Zehre'nin bahsi geçen konferanstaki çıkışından sonra Kardâvî de Hz. Peygamber'den rivayet olunan recm örneklerine işaret ederek kendi düşüncesinin “recmin ta'zîr cezası olduğunu” söylemiştir. Ebû Zehre, bu düşünceye de karşı çıkarken⁵⁸³ Avvâ ise Kardâvî gibi recmin had değil bir ta'zîr cezası olduğunu düşünmektedir.⁵⁸⁴

Şîrbînî ise recm cezasını sadece Hz. Peygamber dönemiyle sınırlayan görüşlerin doğru olmadığını zira sahabe döneminde de recm uygulamalarının bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁵

Recm cezasının İslâmî olmadığını düşünenlerin sunduğu bir diğer delil, cezanın çok ağır oluşudur. Kur'an'da verilen en büyük cezanın Allah ve Resûlüne karşı savaş ilan edenlere yönelik ölüm ile el ve ayakların çapraz kesimi⁵⁸⁶ olduğunu ifade eden Ebû Zehre, bundan daha ağır bir ceza kabul edilen recmin Kur'an'da zikredilmemesini

⁵⁷⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 277; Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 23/135.

⁵⁷⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, c. 10/5142; Kardâvî, “Nedvetü't-teşrî'i'l-İslâmî fî Libyâ”; Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'ânîyye*, 313-314.

⁵⁷⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 277.

⁵⁸⁰ Şîrbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 85-86.

⁵⁸¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*, 283.

⁵⁸² Sıdkî, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârun”, c. 9/523-524.

⁵⁸³ Kardâvî, “Nedvetü't-teşrî'i'l-İslâmî fî Libyâ”.

⁵⁸⁴ Muhammed Selim Avvâ, *fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâ'iyyi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 216.

⁵⁸⁵ Şîrbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 94.

⁵⁸⁶ el-Mâide 5/33.

sorgulamaktadır.⁵⁸⁷ Ebû Zehre, “Hidayet ve rahmet Peygamber’inin ölünceye kadar bir insanı taşlaması makul mudur? Recm, Yahudi şeriatının sertliğine uygundur.” sözleriyle recm cezasının İslâmî olduğu fikrini tenkit etmektedir.⁵⁸⁸ Benzer eleştiriyi Müştehrî de yapmaktadır.⁵⁸⁹

Recmi bir tabur askerin tek kişiye ateş açarak öldürmesine benzeten Bennâ, bunun barbar ve ilkel bir cezalandırma biçimi olduğunu düşünmektedir.⁵⁹⁰ Salih Ebû Bekir de recmdeki öldürme şeklinin ağırlığına işaret ederek “*Öldürdüğünüz zaman bile güzel öldürün.*” hadisine aykırı görmektedir.⁵⁹¹ Bu iddialar karşısında Ali Cum’a ise zina suçunun aile bağlarının kopması ve soyun karışması gibi ağır bir suç teşkil etmesi nedeniyle cezanın da caydırıcı nitelikte olması için recmin getirildiğini düşünmektedir.⁵⁹²

Recm cezasını reddedenlerin sunduğu bir diğer delil, bu cezanın Kur’an’da geçmemesidir. Klasik dönemde recmin reddedilme gerekçelerinin başında recm cezasının Kur’an’da yer almaması gelmektedir.⁵⁹³ Klasik dönemde Ömer b. Abdülazîz’le recmi tartışanların itiraz noktalarından birisi de recmin Kur’an’da bulunmamasıdır.⁵⁹⁴ Bu gerekçeyle recm cezasını eleştiren Bennâ’ya göre Hz. Peygamber, Kur’an’da geçen cezanın daha hafifini söyleyebilir ama şiddetini artıran bir hüküm veremez. Ona göre Hz. Peygamber bu hükmü, Tevrat’a uygun olarak Yahudilere uygulamış olabilir. Bu bir tür Hz. Peygamber’in ichtihadı olarak da görülebilir. Bunun vahye nispet edilmesi ise uydurmadır.⁵⁹⁵

Salih Ebû Bekir, Kur’an’da recm cezasının olmadığını delillendirirken öncelikle Kur’an’ın her şeyi açıkladığını beyan eden ayetleri hatırlatmaktadır. Ona göre eğer

⁵⁸⁷ Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, c. 10/5141.

⁵⁸⁸ Kardâvî, “Nedvetü’t-teşrî’l-İslâmî fî Libyâ”.

⁵⁸⁹ Muhammed es-Said Müştehrî, *el-Kur’an ve ezmetü’l-tedebbür* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-İslâmî, 2010), 143.

⁵⁹⁰ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhî’l-cedîd*, 255 Yazarın dipnotu; Ayrıca bk. Yusuf, *el-Kur’âniyyûn fî Mısır ve mevkifü’l-İslâm minhum*, 317-318.

⁵⁹¹ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 312-313. Hadis için ayrıca bk. Müslim, “Sayd ve zebâih”, 11 (3/1548).

⁵⁹² Ali Cum’a, “Haddü’z-zina”, *Hakâikü’l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî’l-müşekkikîn* (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şu’ûni’l-İslâmîyye, 2002), 548.

⁵⁹³ Hibişî, *Dalâlatu münkirî’s-sünne*, 250.

⁵⁹⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Mahmud Abdülvehhâb Fâйд - Tâhâ ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1970), 9/35; Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, c. 23/135.

⁵⁹⁵ Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhî’l-cedîd*, 254-255.

İslam'da recm olsaydı Kur'an'da bundan söz edilirdi.⁵⁹⁶ Salih Ebû Bekir'e göre ayrıca Kur'an'da açıklanmamasına rağmen Hz. Peygamber recm cezasına hüküm vermiş olsaydı “Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı”⁵⁹⁷ ayetinin muhatabı olurdu.⁵⁹⁸ Meseleye benzeri bir bakış açısıyla yaklaşan Müştehrî, Kur'an'daki zina cezasında evli bekar ayrımı yapılmazken Allah'ın Hz. Peygamber'e bu yönde bir ayrıma gitme yetkisi vermediğini düşünmektedir.⁵⁹⁹

Mısır'da recmin Kur'an'a aykırı olduğuna delil olarak getirilen ayetler arasında “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”⁶⁰⁰ ayeti bulunmaktadır ki bu ayete göre zina eden evli kişinin cezası recm değil hapsedilme olduğu dile getirilmiştir.⁶⁰¹

el-Câmi 'u's-sahîh'te yer alan zina suçuna karşı Allah'ın kitabıyla hükmedilmesi isteğine Hz. Peygamber'in recm sürgün cezasıyla yanıt verdiğini konu edinen rivayet de Kur'an'da bulunmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir.⁶⁰² İtiraza göre ya hadis Kur'an'a aykırıdır ya da Kur'an'dan ilgili hüküm nesh edilmiştir. İbn Kuteybe'nin bu itiraza yanıtı, Hz. Peygamber'in mezkûr rivayetteki “Kitapla hükmedeceğim.” ile kastı, Kur'an-ı Kerim değil, Allah'ın hükmüdür.⁶⁰³ Şîrbînî de “Üzerinize oruç yazıldı”⁶⁰⁴ ayetinde olduğu gibi kitap kelimesinin her zaman Kur'an anlamına gelmediğini, hüküm ve farz kılma gibi anlamlarda da kullanıldığını işaret ederek Hâricîler'in gündeme getirdiği bu iddiayı doğru bulmadığını ifade etmektedir.⁶⁰⁵

Recm hususunda tartışılan bir diğer mesele, recm ayetinin daha önce Kur'an'da yer aldığı ancak sonrasında tilâvetinin nesh edilip hükmünün baki kaldığı şeklindeki yaklaşımdır. Hz. Ömer'e nispet edilen bu görüş, Ebû Zehre tarafından reddedilmiştir.⁶⁰⁶ Ahmed Şelebî, recmin esasında Kur'an'da yer aldığı ama daha sonra

⁵⁹⁶ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 313.

⁵⁹⁷ el-Hâkka 69/44.

⁵⁹⁸ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 314.

⁵⁹⁹ Müştehrî, *el-Kur'an ve ezmetü't-tedebbür*, 143.

⁶⁰⁰ en-Nisâ 4/15.

⁶⁰¹ Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, c. 7/249.

⁶⁰² Hîbîşî, *Dalâlatu münkirî's-sünne*, 250. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Sulh”, 5 (No. 2695).

⁶⁰³ İbn Kuteybe, *Te'vîlî muhtelifi'l-hadîs*, 154-156.

⁶⁰⁴ el-Bakara 2/183.

⁶⁰⁵ Şîrbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 85.

⁶⁰⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, c. 10/5141; Kardâvî, “Nedvetü't-teşrî'l-İslâmî fî Libyâ”.

nesh edildiği görüşüne rivayette geçen “الْبَتَّة”⁶⁰⁷ lafzının Kur’ânî bir lafız olmadığı ve Kur’an lafızlarının güzelliğine benzemediğini iddia ederek karşı çıkmıştır.⁶⁰⁸ Şîrbînî ise bu görüşe “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*”⁶⁰⁹ ayetine işaret ederek neshin mümkün olduğunu vurgulamaktadır.⁶¹⁰

Bu konudaki bir diğer tartışma noktası, cezanın İslâm’dan önceki bir uygulama olduğu iddiasıdır. Hz. Peygamber’in Mâiz’e ve Gâmidli bir kadına recm cezası uyguladığıyla ilgili rivayetler genel itibarıyla sahih olarak kabul edilirken bu olayın İslâm’ın ilk dönemlerinde gerçekleşmiş olabileceği ifade edilmektedir.⁶¹¹ Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Mâiz’e ve Gâmidli kadına uygulanan recm cezasının, Kur’an’daki cezadan önce Hz. Peygamber’in bir ictihadı olabileceğini söylemektedir.⁶¹²

Tâbiînden bazıları, recmle ilgili uygulamaların Nûr sûresinden önce mi yoksa sonra mı olduğu yönündeki soruya Abdullah b. Ömer’in “bilmiyorum” şeklindeki yanıtı da recmin üzerindeki şüpheleri artırmaktadır.⁶¹³ Bundan hareketle Ebû Zehre, recmin Nûr sûresinden önce uygulanan bir hüküm olduğunu düşünmektedir.⁶¹⁴ Nûr sûresi nâzil olmadan önce Hz. Peygamber’in recim uygulamış olabileceğini ifade eden Müştehrî’ye göre İslâm’daki zina suçunun cezası sadece celdedir.⁶¹⁵

Bunlara ilave olarak Mâhir, Kur’an’a göre recim uygulaması yokken, bir şeriatla mükellef kılınmayan maymunların da recmedildiği rivayetinin uydurma olduğunu düşünmektedir.⁶¹⁶ Bu hadisi tenkit edenler ayrıca Buhârî’nin evhamlarını, hayal ürünü unsurları hadis kitabına aldığını söylemişlerdir. Sakr, Buhârî’nin *el-Câmi ‘u’s-sahîh*’te muallak olarak getirdiği bu hadisi, Buhârî’nin sahihlik kriterine uymadığı için sahih bir rivayet olarak dikkate alınmaması gerektiğini düşünmektedir. Sakr’a göre Buhârî’nin tâbiînin büyüklerinden Amr b. Meymûn’a ait bu rivayeti eserinde yer

⁶⁰⁷ Dârimî, “Hudûd”, 16 (no. 2368).

⁶⁰⁸ Bennâ, *el-Aslen el-azîmen*, 163.

⁶⁰⁹ el-Bakara 2/106.

⁶¹⁰ Şîrbînî, *Ukûbetü’z-zânî ve’l-mürted*, 89.

⁶¹¹ Dâvûd, *Mevsûatu beyânî l-İslâm*, c. 7/249. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Ahkâm”, 20 (No. 7170); “Hudûd”, 28 (No. 6824); “Menâkıbü’l-ensâr”, 27 (No. 3849).

⁶¹² Ahmed Hicazî es-Sekkâ, *Lâ neshâ fi’l-Kur’ân* (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabî, 1978), 108.

⁶¹³ Ebû Zehre, *el-Cerîme ve’l-ukûbe fi’l-fikhi l-İslâm*, 93.

⁶¹⁴ Kardâvî, “Nedvetü’t-teşrîi’l-İslâmî fi Libyâ”.

⁶¹⁵ Müştehrî, *Ezmetü’l-mustalahi d-dînî*, 277.

⁶¹⁶ Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 110-121, 169. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 27 (No. 3849).

vermesinin nedeni, Amr b. Meymûn'un Câhiliye dönemine şahit olduğuna işaret etmektir. Dolayısıyla Amr b. Meymûn'un maymunlarla ilgili zannı Buhârî'yi ilgilendirmemektedir.⁶¹⁷

Yukarıda serdettiğimiz görüşlerden de anlaşılacağı üzere recmin İslâmî bir ceza olup olmadığı hususunda modern dönemde Mısır'da yaşanan tartışmada bu cezayı savunan ya da reddedenlerin sundukları delillerin kadim dönemde sunulanların birer tekrarı olduğu söylenebilir. Mısırlı hadisçilerin Kur'an'a aykırı olan hadislerin kabulü için "Peygamber ne verirse alın." ayetine sığındıkları gibi Salih Ebû Bekir'in de recmle ilgili rivayetin reddi için "Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı"⁶¹⁸ ayetine başvurduğu görülmektedir. Müştehrî, recm cezasındaki sorunu, sünnetin vahiy ürünü ve Kur'an'dan bağımsız bir teşrîi kaynağı olarak görülmesi ile kıyamete kadar uyulma zorunluluğunun bulunmasına bağlamaktadır.⁶¹⁹

Recmi savunanların, recmle ilgili menfî görüş beyan edenlere karşı sert tutumu, Mısır'da görüşlerin rahat bir şekilde ifade edilmesinin önünde önemli bir engel olarak durduğu söylenebilir. Ebû Zehre'nin recimle ilgili yaşadığı durum Mısır'daki 1950'li yıllarda İslâmî meselelerde genel kabulün dışına çıkmanın kolay olmadığını bize göstermektedir. Ebû Zehre'nin recmle ilgili kanaati 1952'de netleşmiş fakat görüşünü saklayıp açığa çıkarmamayı tercih etmiştir. Gizli tuttuğu görüşünü sadece Dr. Abdülaziz Âmir'e anlatmış, derslerine girmesine rağmen durumdan haberdar olmayan Kardâvî, bu durumu şaşkınlıkla karşılamıştır. Kardâvî, Ebû Zehre'ye neden gizlediğini sorunca da "baskı" cevabını almıştır.⁶²⁰

4.6.3. Hz. Peygamber'in Cariyesiyle İtham Edilen Adam Rivayeti

Hz. Peygamber'in ümmüvelediyle itham edilen bir kişiyi, suçunun ispatlanmasından önce öldürülmesi emrini vermesi, Hz. Ali'nin bu kişinin hadım olduğunu bildirmesi üzerine bu kararından vazgeçmesini konu edinen rivayet⁶²¹ modern dönemde eleştirilen hadisler arasında yer almıştır. İbn İshak'ın (ö. 151/768)

⁶¹⁷ Sakr, *Keşfü 'ş-şübühât*, 663-665.

⁶¹⁸ el-Hâkka 69/44.

⁶¹⁹ Müştehrî, *Ezmetü 'l-mustalahi 'd-dînî*, 277.

⁶²⁰ Yûsuf el-Kardâvî, *İbnü 'l-karye ve 'l-küttâb : melâmiḥ sîre ve mesîre* (Kahire: Darü'ş-Şürûk, 2008), c. 3/253-256.

⁶²¹ Müslim, "Tevbe", 59 (4/2139).

aktardığı rivayete göre Hz. Peygamber, cariyesi Mâriye'nin (ö. 16/637) yanına girip çıkan bir kıpti ve amcasının oğlundan şüphelenmiş ve öldürülmesi emrini vermişti.⁶²²

Nevevî'nin "Muhtemelen adam bir münafıktı ve başka bir sebepten öldürülmeyi hak etmişti." şeklindeki değerlendirmesini eleştiren Gazzâlî, "Resûlullah ne zaman münafıkların öldürülmesi emrini verdi? Bu onun zamanında vuku bulmadı. Tam aksine bundan menetti?" demiştir. Gerçekliği ispatlanmadan hiç kimse hakkında suç isnad edilemeyeceğini ifade eden Gazzâlî, bu kişinin öldürülmesi esnasında suçu işleme imkanının olmamasının ortaya çıkmasından dolayı hayatta kaldığını, hadım olmasaydı öldürüleceğini, bunun ise İslam'a aykırı olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî, reddettiği diğer hadislerle ilgili değerlendirmelerinde olduğu gibi burada da "Bu hadisin metninde, sıhhatini zedeleyen bir illeti vardır ki bunu ehl-i hadis değil ehl-i fikh idrak edebilir." demektedir.⁶²³ Benzeri tenkitler Sekkâ'dan da gelmektedir. Sekkâ, "Nebî'nin bir insanı şüphelendiği için öldürmesi caiz midir? Bunun gerçekleşmesi için dört şahide ihtiyaç duyulmaktadır. Nebî'nin şahitsiz buna hükmetmesi caiz midir?" şeklindeki sorularla bu rivayeti eleştirmektedir.⁶²⁴

Rivayeti reddedenlerden Mâhir, sahabeyi adil kabul etmezken burada rivayetin sahih olmadığını ispatlamak için "Bir sahabînin müminlerin annelerinden birisiyle itham edilmesine inanabiliyor musun?" şeklindeki sorusuyla tepki göstermektedir.⁶²⁵

4.6.4. Rızkım Mızrağının Gölgesindedir Rivayeti

Hz. Peygamber'i masum insanları öldürme ve karşılığında ganimet elde etme arzusu içerisinde gösterdiği ve günümüzde Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD) gibi örgütler tarafından suistimal edildiği iddiasıyla reddedilen rivayetlerden birisi de "Rızkım, mızrağımın gölgesine konulmuştur."⁶²⁶ rivayetidir.

Ebû Kerîm'e göre Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te muallak şeklinde tahrîc ettiği, başka bir yerde müsned olarak da getirmediği bu rivayet, bizzat Buhârî'nin sahihlik şartlarına uymamaktadır. Buna ilave olarak Ebû Kerîm, rivayet sahih olsa dahi

⁶²² Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, thk. Süheyl Zekkar (Dârü'l-Fikr, 1978), 271.

⁶²³ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 39.

⁶²⁴ Sekkâ, *Def'ü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 14.

⁶²⁵ Mâhir, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 167-168.

⁶²⁶ Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 88.

başka insanların bu nassı yanlış anlaması nedeniyle rivayetin reddinin doğru olmadığını düşünmektedir.⁶²⁷

4.6.5. Savaşmakla Emrolundum Rivayeti

“Tüm insanlar Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum.” ve “Kıyamete yakın kılıçla gönderildim.” hadisi de modern dönemde Mısır’da tartışma konusu olan hadisler arasında yer almıştır.⁶²⁸ Çağımızdaki aşırılık yanlısı Müslümanların hadisten çıkardıkları yoruma binaen hadisin sahih olmadığını iddia edenlerin yanı sıra Hz. Peygamber’in savaşmakla emrolunduğu insanlardan kastedilenin tüm insanlık olmadığını ifade eden yaklaşımlar da söz konusudur.

Hadisin uydurma olduğunu savunanlardan birisi de İsmail Mansûr Cûda’dır. Cûda’nın hadisi reddetmedeki temel gerekçesi, hadisin “*Dinde zorlama yoktur.*”,⁶²⁹ “*Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca îmân ederdi. Hal böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın!*”⁶³⁰ ve “*Sana düşen sadece duyurmaktır.*”⁶³¹ ayetlerine aykırı olmasıdır. Ona göre Hz. Peygamber, insanları zorla imana davet etmek için görevlendirilmemiştir. İbn Hacer’in hadis ile ilgili değerlendirmesini boş te’vîl olarak niteleyen Cûda, Buhârî’nin bu hadisi, “*Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.*”⁶³² ayetiyle ilişkilendirmesini de doğru bulmamaktadır. Cûda’ya göre hükmün cizye vermeyenler ve müşriklere has olması ya da nesh edildiğiyle ilgili değerlendirmeler, Hz. Peygamber’in hayatında hiçbir zaman gerçekleşmediğinden makul değildir. Zira Hz. Peygamber, hayatında hiç kimseyi İslam’a sokmak için savaşmamıştır. Cûda, “*Ey iman edenler! İnkarcılardan hemen yakınınızda bulunanlarla savaşın.*”⁶³³ gibi ayetlerin de genelleştirilemeyeceğini ve onları İslam’a zorla girdirmeyi amaçlamadığını söylemiştir. Cûda’nın bu konudaki delillerinden birisi de “*Allah, din*

⁶²⁷ Muhammed İyd Abdülazîz Ebû Kerîm, “Difâ’an ani’l-imâmi’l-Buhârî ve sahîhihi ve reddin li metâini’l-hadâsiyyîn”, *Mecelletü’l-Dirâsâtî’l-Arabîyye* 41/1 (2020), 368-369.

⁶²⁸ Mâhir, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne’d-des ve’t-tahrîf*, 111; Verdânî, *Difa’ ani’r-resûl*, 303-307. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Îmân”, 17 (No. 25); İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, c. 4/212 (No: 19401); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 9/126 (No. 5115). Ayrıca bk. Hüseyin Akgün, “‘Umirtu en Ukâtîle’n-Nâse’ Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XIV/2 (2014), 49-90.

⁶²⁹ Emîn, *Fecrü’l-İslâm*, 208.

⁶³⁰ Yûnus 10/99.

⁶³¹ Şûrâ 42/48.

⁶³² et-Tevbe 9/5.

⁶³³ et-Tevbe 9/123.

*konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz.”*⁶³⁴ ayetidir.⁶³⁵

Reşîd Rızâ, hadisin sahih olduğunu ancak yanlış anlaşıldığını savunanların başında gelmektedir. Kendisine sorulan bir soruya verdiği yanıtta Reşîd Rızâ, mezkûr hadisten “Lâ ilâhe illallah” demeyen herkesin öldürüleceği sonucunun çıkarılamayacağını belirtmiştir. Zira hadisteki hüküm savaş başlatmayı değil, başlayan bir savaşın ve akan kanın durdurulmasının “Lâ ilâhe illallah” sözüyle gerçekleşeceğini açıklamaktadır. İslam’ın kılıçla yayılmadığının altını çizen Reşîd Rızâ, bu hadisin “Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi.”⁶³⁶ ve “Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın.”⁶³⁷ çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Reşîd Rızâ’ya göre bu hadis, kendileriyle savaşma izni verilen müşrik Arapların cizye vermeyi kabul etmemesi üzerine söylenmiştir. Hadisin lafzı âm olsa da sadece müşrikleri kapsamaktadır. Reşîd Rızâ, rivayetin bir tarikinde yer alan namaz ve zekat ilavelerini ise Şu‘be’nin teferrüdü olarak değerlendirmektedir. Zira zekat vermeyenlerle savaşma esnasında Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında yaşanan görüşmede bu rivayet delil olarak kullanılmamıştır. İbn Hacer’e göre bunun sebebi, İbn Ömer’in unutmasıdır.⁶³⁸

Cûda’nın mezkûr rivayeti Kur’an’a aykırı olduğu iddiasıyla reddetmesini eleştiren Huveynî, burada savaşılması zorunlu olanın tüm insanlar değil müşrikler olduğunu ifade etmiştir. Huveynî, bu tespitini hadisin başka bir tariki olan “Müşriklerle savaşmakla emrolundum.” ile temellendirmektedir.⁶³⁹

Gazzâlî de sahih olduğunu düşündüğü bu hadisin tüm insanlığı değil belirli bir grubu kapsadığı görüşündedir. Bununla birlikte Gazzâlî, mezkûr hadisle ilgili farklı bir noktaya odaklanmakta, özellikle de İslâmî davetle görevli kişilerin her şeyi bırakıp insanlara bu hadisi anlatmalarını, önceliklerini bu hadise vermelerini eleştirmektedir. Gazzâlî’ye göre “Kıyamete yakın kılıçla gönderildim.”, “Tüm insanlar Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum.” ve bu minvaldeki hadisler tam olarak

⁶³⁴ el-Mümtehine 60/8-9.

⁶³⁵ Cûda, *Tefsîrü’l-ümme*, 463-485.

⁶³⁶ el-Hac 22/39.

⁶³⁷ el-Bakara 2/190.

⁶³⁸ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. 10/287-288; 23/188.

⁶³⁹ Huveynî, “Şerhü Kitâbü’l-İlm min Sahîhi’l-Buhârî I” (10 Ocak 2023).

anlaşılmadan özellikle de diğer dinden olan insanların gündemine getirilmemelidir. Gazzâlî, bu tür kişileri İslam'ı korku ve nefret dinî olarak sunan çocuksu akıllılar olarak nitelemektedir. İslam'ın apaçık tebliğ esasına dayandığını ve dinde zorlamanın olmadığını ifade eden yüz yirmi tane ayet var iken hadisle meşgul olanların bu rivayetleri tekrarlamalarını eleştirmektedir. Gazzâlî, bu kişilerin nebevî mirasa karşı ahmakça muamelede bulunduklarını düşünmektedir. Zira Hz. Peygamber bu hadisi ne Safâ tepesinde tebliğe ilk başladığında ne Tâif'ten Mekke'ye kalbi kırık halde ve bir müşrikin himayesinde girdiğinde ne hicret esnasında mağarada gizlendiğinde ne Mekke'nin fethinden bir yıl önceki kaza umresinde ne de Kabe'de yüzlerce put olduğu halde müşriklere verdiği sözü tutarak onları kırmadığında söylemiştir.⁶⁴⁰

İmâre de hadisin metninde lafzen tüm insanlarla savaşmanın emrolunduğu ifadesi geçse de buradaki muradın müşrikler olduğunu ifade etmektedir. İmâre'ye göre İslam, saldırı amaçlı bir savaştan ziyade, İslam'ın yayılmasını engelleyen ve İslam'a karşı fitne tasarlayan kişilerle savaşı onaylamaktadır.⁶⁴¹ Ezher şeyhi Ahmed et-Tayyib de hadiste sözü geçen insanlarla kastedilenin tüm insanlar olmadığını, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları Mekke'den çıkarmaya zorlayan müşrikler olduğunu düşünmektedir.⁶⁴²

Ahmed Abdülkerîm ise İbn Kesîr'in tefsirine atıfla Hz. Peygamber'in bu sözünü, sahabenin münafıklarla savaşma arzusu üzerine söylediğini, münafıklar “Lâ ilâhe illallah” dedikleri sürece savaşmayı doğru bulmadığının göstergesi olarak değerlendirmektedir. “Lâ ilâhe illallah” demeyenlerle savaşmayı değil, “Lâ ilâhe illallah” diyenlerle savaşamayacağını vurgulamak için bu sözü söylemiştir.⁶⁴³ Mat'anî'ye göre Hz. Peygamber'in savaşmakla emrolunduğu kişiler, tüm insanlar değil müşrik Araplar ve mürtedlerdir.⁶⁴⁴

Hadiste geçen insanlar lafzının âm olsa da burada hassın kastedildiğini düşünenlerden birisi de Sakr'dır. Ona göre bu insanlar içerisinde kendileriyle anlaşma

⁶⁴⁰ Gazzâlî, *Mustakbelü'l-İslâm*, 82; Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 134-135. Hadisler için ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, c. 4/212 (No: 19401); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 9/126 (No. 5115); Buhârî, “İmân”, 17 (No. 25).

⁶⁴¹ Muhammed İmâre, *ed-Devletü'l-İslâmiyye beyne'l-ilmâniyye ve's-sultati'd-dîniyye*, ts., 131.

⁶⁴² Ahmed et-Tayyib, “Tefsîrü'l-hadîs: Umirtu en ukâtile'n-nâse”, *youtube* (24 Haziran 2016).

⁶⁴³ Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, “er-Red ala şübheti hadîs: Umirtu en ukâtile'n-nâse”, *youtube* (11 Eylül 2017).

⁶⁴⁴ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidad ani'd-dîn*, 85.

yapılanlar ve zimmiler bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra savaşılabacak olan insanlar da İslam'ın yayılmasına engel olan muharip kişilerdir. Başka dine mensup insanları İslam'a girmeye zorlayacak bir emir değildir. Aksi durumda İslam'ın galip geldiği dönemde Yahudi ve Hıristiyan olan herkesin Müslüman olması beklenirdi. Ama böyle bir durum gerçekleşmemiştir.⁶⁴⁵

4.6.6. Cemaatle Namaza Gelmeyenlerin Evlerini Yakma Rivayeti

Müslim'in *el-Câmi 'u's-sahîh*'inde yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber, cemaatle namaz kılmaya gelmeyenlerin evlerinin yakılmasını düşünmüş, bunun için de birisine emir vermek istediğini ifade etmiştir.⁶⁴⁶ Nevevî'nin yaptığı aktarıma göre Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd ve Evzâî gibi bazı alimler hadisteki hükmü desteklerken cumhur, bunun farzı ayn olmadığını düşünmektedir. Cumhura göre Hz. Peygamber'in evlerinin yakılmasını istediği kişiler, münafıklardır.⁶⁴⁷

Bu hadis, Hz. Peygamber'in aşırılık yanlısı birisi olarak gösterildiği gerekçesiyle modern dönemde Mısır'da reddedilen rivayetler arasında yer almıştır. Verdânî'ye göre ne Kur'an'da ne de sünnette Hz. Peygamber'in kadın ve çocukların da bulunduğu evleri yakma emrini meşru kılacak bir nas bulunmaktadır. Bu rivayetin sahih kabul edilmesinin Hz. Peygamber'i orta çağdaki tağutlar ve muhaliflerini yakarak öldürenlere eşdeğer görülmesine yol açacağını düşünmektedir. Verdânî, diğer rivayetlere göre savaş döneminde kadın, çocuk ve yaşlılar öldürülmez, ağaç ve evler yakılmazken barış döneminde Müslümanların evlerinin yakılacak olmasını bir çelişki olarak değerlendirmektedir.⁶⁴⁸

“Savaşmakla emrolundum.” ve “Kılıçla gönderildim.” rivayetleri çerçevesinde modern dönemde Mısır'da sürdürülen tartışmalar, hadislerin sıhhatine karar verirken Kur'an ve sünnet bütünlüğüne dikkat edilmesi gerektiğini göstermektedir. Kur'an ve sünnet bütünlüğünün göz ardı edilmesine ilave olarak hadislere önyargılı yaklaşım sahih rivayetlerin mevzû olarak görülmesine yol açmaktadır. Bu ise muteber hadis kaynaklarına karşı güvensizliğe zemin oluşturmaktadır.

⁶⁴⁵ Sakr, *Keşfü 'ş-şübühât*, 365.

⁶⁴⁶ Müslim, “Mesâcid”, 252 (1/451-452).

⁶⁴⁷ Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî*, c. 5/153.

⁶⁴⁸ Verdânî, *Difa 'ani 'r-resûl*, 308.

4.7. Kaderle İlgili Rivayetler

Kulların iradelerini yok sayıp ilâhî iradenin daha önceden belirlediği doğrultuda her şeyin geliştiğini savunan cebr anlayışının varlığına işaret eden rivayetler de modern dönemde Mısır’da tartışma konusu olmuştur. İslam’ın ilk asırlarına dayanan kader problemi konusunda Mu‘tezile imamlarından Kâdî Abdülcebbâr, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olması durumunda sevap, ceza, övme ve yermeye müstahak olmalarını doğru bulmadığını ifade etmiştir.⁶⁴⁹

Mu‘tezilî düşüncenin temel dinamikleri olduğu gibi kader düşüncesi de Efgânî’nin öncülüğünde yürütülen ihya hareketinde görülmüştür.⁶⁵⁰ Emîn, Efgânî’nin bu konudaki yaklaşımını şöyle izah etmiştir:

Efgânî, Cebriye görüşüne karşı Mu‘tezile’nin hür irade doktrininin desteklemiştir. Efgânî’ye göre İslam’daki kazâ ve kader anlayışı ile Cebriye görüşünün getirdiği anlayış arasında büyük bir fark vardır. Kazâ ve kader insandaki karar verme yeteneğini kuvvetlendiren, onun muhakeme gücünü artıran ve ona cesaret ve dayanma gücü aşılayan bir inançtır. Cebr ise İslam dünyasına politik nedenlerle haince sokulmuş bir bid’atten başka bir şey değildir.⁶⁵¹

Abduh da kulların ihtiyarî fiilleri, kendi iradesiyle takdir edip, sonuçlarını aklıyla ölçüp ve kudretleriyle de gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Abduh’a göre bunu inkar, insanın kendi varlığını inkar anlamına gelmektedir.⁶⁵² Şeltût ise Allah’ın insanı fiillerinde özgür olarak yarattığını, herhangi bir zorunluluk ve baskının bulunmadığını ifade ederek üstatlarının çizgisini sürdürmüştür.⁶⁵³

Gazzâlî’ye göre İslam alimleri, kaderle ilgili rivayetlerden cebrî içerenleri makbul görmemiştir. Bu tür rivayetler karşısında ya makul bir te’vile başvurulmalı ya da illet-i kâdiha tespit edilip sıhhat derecesi düşürülmelidir. Üçüncü bir seçeneğin olmadığını savunan Gazzâlî, bu tür rivayetlerin talim ve terbiye alanında kullanılmasını da doğru bulmamaktadır.⁶⁵⁴ Buna karşı Şehhâte, Gazzâlî’nin “Ya makul bir te’vile gidilmeli.” çağrısına rağmen Buhârî’nin *Sahîh*’indeki hadislerde bir müşkil varmış izlenimi vermesini eleştirmektedir.⁶⁵⁵

⁶⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 771.

⁶⁵⁰ Rûmî, *Menhecü’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadîse fi’t-tefsîr*, 533-544; Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fi kitâbâtı a’dâi’l-İslâm*, c. 2/230-231.

⁶⁵¹ Emîn, “Cemâleddin Afgânî”, 4/284-285.

⁶⁵² Abduh, *Risâletü’t-tevhîd*, 61.

⁶⁵³ Şeltût, *el-İslâm: Akide ve şerî’a*, 50.

⁶⁵⁴ Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs*, 187-188.

⁶⁵⁵ Şehhâte, *Mevkîfü’l-dâiyyeti’l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, c. 2/784.

Kader konusunda rivayet edilen bazı hadislerin ciddi bir incelemeye tâbi tutulması gerektiğini düşünen Gazzâlî'ye göre burada Kur'an nassı ve ruhunun esas kriter olması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁵⁶ Şehhâte, Gazzâlî'nin iddia ettiğinin aksine kaderle ilgili rivayetlerin Kur'an'a uygun olduğunu, bazı hadislerde eleştirilen hususların ayetlerde de görülebileceğini ifade etmektedir. Şehhâte bu durumda çözümün reddetmek değil doğru bir bakış açısıyla anlama çabası olması gerektiğini kaydetmektedir.⁶⁵⁷

Cehenneme girecek olanların oraya kendi irade, ısrar ve mutlak hürriyetleriyle gireceklerini ifade eden Gazzâlî, rivayetlerdeki problemi şöyle açıklamıştır: “Kader hakkında gelen rivayetler, cebr ilkesine hizmet etmekte, günahkarları çöküşün sonuna kadar götürmektedir. Çünkü onlar, amellerini idare eden iradeden yoksun olduklarını hissetmektedirler. Müslümanları da bu tür delice düşünceler kaplamıştır. Çünkü onlar da sevap ve azabın birtakım kör şansı olduğunu düşünmektedir.”⁶⁵⁸

Gazzâlî'nin kader ve cebr bahsinde senedi sahih fakat metni illetli bulup da herhangi bir çıkış yolu bulamadığı rivayetlerden birisi de şudur: “Ya öyle değilse ey Âişe, şunu iyi bil ki şanı yüce Allah, henüz babalarının sülbünde iken cennet için de cehennem için de insanlar yarattı.” Kaderle ilgili bazı rivayetleri “*Her bir kişinin yapıp ettiğinin karşılığını görmesi için kıyamet mutlaka gelecektir.*”⁶⁵⁹ ayetine aykırı bulan Gazzâlî, “Bu hadislere göre insan iradesi elinden alınmış ve geçmişte yazılan bir kitapla ne yapacağı belirlenmiştir. O takdirde çalışmasının bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü ezelde kendisi için taksim edilen yazgıyı değiştiremeyecektir. İnsanın çabasının bir anlamının olmadığı doğru mudur? Öyle ise Allah Teâlâ neden kıyamet gününden söz etmektedir?”⁶⁶⁰ diyerek mezkûr rivayetleri eleştirmektedir.

Bu çerçevede Gazzâlî, “Hiç kimse cennete amel ile giremez.” hadisinin anlamının “Cennete amelsiz girileceği” olmayacağını ifade etmektedir. Gazzâlî, bu kişilerin vâcip olan amel karşılığında cennete girileceğini kaydeden onlarca ayeti göz ardı ettiğini düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre bu hadis, ameline güvenerek cennete

⁶⁵⁶ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 183, 185.

⁶⁵⁷ Şehhâte, *Mevkîfû'd-dâiyyeti'l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, c. 2/784.

⁶⁵⁸ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 184-185.

⁶⁵⁹ Tâhâ 20/15.

⁶⁶⁰ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 186-187.

gireceğini düşünen kibirliler için söylenmiş olup, amelsiz cennet kastedilmemektedir. Zira bu düşüncenin “Onlara, ‘İşte size cennet. Yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık o sizin oldu.’ diye seslenilir.”⁶⁶¹ ayetine aykırı olduğunu kaydetmiştir.⁶⁶²

4.7.1. Anne Rahmindeki Kırkıncı Gün Kaderin Belli Olması Rivayeti

Abdullah b. Mes‘ûd’un rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, bir bebek anne rahminde kırk günlük iken bir meleğin geldiğini ve o kişinin rızkı, eceli, işi, şakî mi yoksa saîd mi olacağını yazıldığını söylemiştir. Rivayete göre bu kişi cennetliklerin amellerini işler, cennete girmeye az bir süre kala yazısı önüne geçer ve cennete girer. Başkası da cehennemliklerin amellerini işler, cehenneme girmesine az bir süre kala yazısı onu geçer ve cennete girer.⁶⁶³

Bu rivayet Gazzâlî’nin senedi sahih fakat metni illetli bulup da herhangi bir çıkış yolu bulamadığı hadisler arasında yer almıştır.⁶⁶⁴ Bennâ ise bu rivayeti, gaybî alana girdiği için sahih görmediği rivayetler arasında zikretmiştir.⁶⁶⁵

Salih Ebû Bekir’e göre Allah, kullarına zulümle değil adaletle hükmetmektedir. Ömrü boyunca sırât-ı müstakîm üzerine olan bir kulun son anda mâsiyet uçurumuna atılması, bir zulüm örneğidir. Bu durum da alemlerin Rabbi olan Allah’a uygun değildir. “Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.”⁶⁶⁶ buyruğu gereği de kullarına tercih hakkı vermiştir. Allah’ın zalimleri acı bir azapla uyardığını belirten Salih Ebû Bekir, hadise göre zalim olan bir kişi son anda Allah’ın belirlediği yazıya göre cezasını ödemeksizin cennete girecektir.⁶⁶⁷

Eleştiriler karşısında Şîrbînî, sahih olarak gördüğü mezkûr rivayet dahil kaderi ispat eden birçok hadisin bulunduğunu belirtirken bu hadislere yönelik tenkitlerin temelsiz olduğunu düşünmektedir.⁶⁶⁸

⁶⁶¹ el-A’râf 7/43.

⁶⁶² Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs*, 143-144; Ayrıca bk. Sekkâ, *Def‘ü’s-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 198-203.

⁶⁶³ Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 6 (No. 3208).

⁶⁶⁴ Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs*, 186.

⁶⁶⁵ Bennâ, *Tecrîdü’l-Buhârî ve Müslim mine’l-ehâdisi’l-letî lâ tülzem*, 95.

⁶⁶⁶ el-Kehf 18/29.

⁶⁶⁷ Ebû Bekir, *el-Advâ’ü’l-Kur’âniyye*, 303-306.

⁶⁶⁸ Şîrbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî kitâbâtî a’dâi’l-İslâm*, c. 2/236.

4.7.2. Hz. Musa ile Hz. Adem Arasındaki Kader Tartışması Rivayeti

Kazâ ve kader üzerine Hz. Musa ile Hz. Adem arasında yaşanan tartışmanın gerek kader bahsi gerekse görüşmenin zamanı açısından imkanı modern dönemde Mısır'da tartışma konusu olmuştur.⁶⁶⁹

Hz. Musa'nın Hz. Adem'e yönelik "İşlediğin günah nedeniyle insanların cennetten çıkmasına yol açtın." suçlamasına karşı, "Ben doğmadan önce Allah'ın hakkımda takdir buyurduğundan dolayı beni kınayamazsın." sözünü içeren hadis, kadim dönemde Kaderiyye tarafından reddedilmiştir. İbn Hacer, Kaderiyye'nin bu rivayeti reddetme gerekçelerini rivayetin kaderin varlığını desteklemesi ve Hz. Peygamber'in Hz. Adem'in getirdiği delilleri net bir şekilde onaylaması olarak açıklamıştır.⁶⁷⁰

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadise yönelik ilk itirazlar, Harun er-Reşîd (ö. 193/809) dönemine denk gelmektedir.⁶⁷¹ Dırâr b. Amr (ö. 200/815), *Kitâbu't-Tahrîş* adlı eserinde dönemindeki bazı insanların resûllerin kaderi olduğu yönündeki inancını eleştirmiştir.⁶⁷² Mu'tezilî alimlerden Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığına göre Cübbâî, muhaddis ve fakih Berkânî (ö. 425/1034) ile yaptığı tartışmada, Kur'an'a, icmâya ve akla muhalif olması nedeniyle hadisin bâtil olduğunu, sahih kabul edilmesi halinde Hz. Adem için geçerli olan özrün kafir ve asiler için de geçerli olacağını ifade etmiştir.⁶⁷³ İbn Kuteybe, "Kaderle İlgili Hadis" başlığı altında bu hadisi reddedenlere öz bir şekilde yanıt vermiştir.⁶⁷⁴ Hadisi reddedenleri cehaletle suçlayan İbnü'l-Cevzî, Cübbâî ve onu takip edenlerin, Kur'an ve sünneti bilmediklerini söylemiştir. İbnü'l-Cevzî'ye göre mezkûr hadis, sened ve metin yönünden sahihtir.⁶⁷⁵

Modern dönemde Mısır'da ise bu hadis Salih Ebû Bekir tarafından reddedilmiştir. Salih Ebû Bekir'e göre kıyamet gününe kadar insanların bir araya

⁶⁶⁹ Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 31 (No. 3409).

⁶⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 11/510.

⁶⁷¹ Ebû Muâviye ed-Darîr (ö. 195/810), bir gün bu hadisi Harun er-Reşîd'e aktarırken Basra emiri İsa b. Ca'fer, "Bu nasıl olur? Adem ile Musa arasında zaman dilimi var" diyerek itiraz etmiştir. Harun er-Reşîd ise araya girerek "O sana Resûl'den hadis aktarıyor sen ise bu nasıl olur diyerek itirazda mı bulunuyorsun?" demiştir. Bk. Ebû OsmEbû Osmân İsmâîl b. Abdîrahmân b. Ahmed b. İsmâîl es-Sâbûnî, *Akâdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998), 319-320.

⁶⁷² Dırâr b Amr el-Ğatafanî, *Kitabu't-Tahrîş : -metin çeviri-*. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2014), 88.

⁶⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, c. 8/304; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Dârü'l-Fârâbî, 2017), 279-281.

⁶⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 343.

⁶⁷⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, *Şifâ'ü'l-alîl fî mesâ'ili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl* (Riyad: el-Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.), 28.

gelmeleri söz konusu olmadığı için Hz. Adem ile Hz. Musa'nın görüşmeleri söz konusu olamaz. Salih Ebû Bekir'e göre insanlar, fiillerini kendi hür iradeleriyle işlerler. Salih Ebû Bekir, hadiste iddia edildiği gibi Hz. Adem'in işlediği suçu kazâ ve kader inancıyla ilişkilendirerek mesuliyet almaması ve Hz. Peygamber'in de yaşanan bu tartışmada Hz. Adem'in Hz. Musa'ya üstün geldiğini savunmasını makul bulmamaktadır. Ona göre insanlığa üstün kılınan peygamberlerin kendi aralarında bu tarz uygunsuz ve yakışsız tartışmalar yaşaması, hadisin mevzû olduğunun bir diğer göstergesidir.⁶⁷⁶

Mezkûr hadisin sahih olmadığını savunanlardan birisi de Cûda'dır. Cûda'ya göre yeniden dirilmeden önce ruhların bir araya geleceğine dair şer'î bir delilin bulunmaması, hadisin mevzû olduğunun işareti olarak görülmelidir. Hz. Adem'in Hz. Musa'ya verdiği yanıtlar arasında yer alan "Allah'ın dilediği bir şeyden dolayı beni nasıl suçlarsın." şeklindeki inancı, fasit bir inanç olarak değerlendiren Cûda, müşriklerin de benzeri bir inanca sahip olduklarını ifade etmiştir.⁶⁷⁷

Şirbînî ise Salih Ebû Bekir'in eleştirilerini, İbn Hacer ve Tahâvî'nin yorumlarını referans alarak yanıtlamıştır.⁶⁷⁸

4.8. Devlet Yönetimiyle İlgili Rivayetler

Bi'setten Medine'ye hicret edinceye kadar daha çok küçük bir topluluğun lideri konumunda bulunan Hz. Peygamber, Medine'de ise tabii bir şekilde risâlet görevine eş zamanlı olarak devlet başkanı ve ordu komutanı gibi sorumluluklar da üstlenmiştir. Medine sözleşmesi ve site devletinin kurulmasıyla otoritesi iyice perçinlenen Hz. Peygamber, dinî ve siyasi yönleriyle karizmatik bir lidere dönüşmüştür.⁶⁷⁹

Bu kapsamda kendisinden yöneticilik isteyenlere bu görevi talip olanlara vermeyeceği⁶⁸⁰ şeklindeki sözleriyle yönetimdeki ilke ve kurallarını açıklamıştır. Hz. Peygamber'in devlet başkanlığındaki görevi ilâhî emirlerle de desteklenmiştir. Uhud gazvesindeki okçu birliğine verdiği emre aykırı gelinmesi sonucunda gelen ilâhî uyarı

⁶⁷⁶ Ebû Bekir, *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye*, 239-241.

⁶⁷⁷ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 187-197.

⁶⁷⁸ Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm*, c. 2/237-239.

⁶⁷⁹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 122.

⁶⁸⁰ Müslim, "İmâre", 13,14 (3/1456).

devlet başkanlığı ve ordu komutanlığı kapsamındaki emirlerinin, uyulması zorunlu alan içerisinde olduğunu göstermektedir.

19. yüzyıla kadar şekli tartışmaya açık da olsa Müslüman topluluklarda İslam'ın bir devlet nizamı öngördüğü düşüncesi hakimdi. 19. yüzyılla birlikte bu düşünce gerilemeye başladı. Ali Abdürrâzık, halifelik hakkında Kur'an ve sünnette bir nas bulunmadığı gibi Hâricî ve bazı Mu'tezilî alimlerin görüşlerine binaen icmânın da sabit olmadığını savunarak konuyu farklı bir boyuta taşımıştır.⁶⁸¹ Abdürrâzık'ın İslam'da yönetimle ilgili düşünceleri, Hüseyin Emîn başta olmak üzere bazı yazar ve aydınlar tarafından da destek bulmuştur.⁶⁸²

İslâmî devlet sisteminin olup olmadığı ve devlet başkanında aranan şartların ne olacağı gibi meselelerin de modern dönemde Mısır'da tartışma konusu olduğunu görmekteyiz. Bu esas tartışmaya bağlı olarak devlet yönetimiyle ilgili bazı hadisler de İslam'a aykırı bulunduğu için reddedilmiştir. Bu bölümde kadınların yönetici olamayacağı ve halifenin Kureyşli olmasını zorunlu kılan rivayetler üzerine yapılan tartışmalar ele alınacaktır.

4.8.1. İşlerini Bir Kadına Tevdi Eden Kavim İflah Olmaz Rivayeti

Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin sıhhatinin tespitinde ilgili rivayetin sebab-i vürûdunun, muhatap aldığı kitlenin ve söylendiği ortamın bilinmesi, hadislerden doğru hükümlerin çıkarılması hususunda önem arz etmektedir. “İşlerini bir kadına tevdi eden kavim iflah olmaz.”⁶⁸³ hadisi gerek sıhhatinin tespitinde gerekse doğru hükmün çıkarılmasında sebab-i vürûdun önemini gösteren bir rivayettir.

Klasik dönemde bu rivayeti umuma hamletmek suretiyle kadınların devlet başkanı olamayacağı ve devletin önemli kademelerinde görev alamayacağı hükmüne varılmıştır.⁶⁸⁴ Modern dönemde Mısır'da kadının eğitim ve iş hayatına katılımıyla birlikte gündeme gelen meselelerden bazıları da kadınların devlet başkanlığı görevine getirilmesi ya da devletin diğer kademelerinde görev üstlenip üstlenemeyeceği

⁶⁸¹ Abdürrâzık, *İslâm ve usûlü'l-Hükm*, 23-32.

⁶⁸² Emîn, *Havle'd-da' ve ila tatbiki's-şerîati'l-İslâmiyye*, 113-127.

⁶⁸³ Buhârî, “Meğazî”, 82 (No. 4425).

⁶⁸⁴ Muhammed Rafet Osman, *Riyâsetü'd-devle fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dârü'l-Kitâbi'l-Câmii, 1975), 130.

olmuştur. İslam'da kadın ve erkeğin eşit olduğunu düşünenlere göre “İşlerini bir kadına tevdi eden kavim, iflah olmaz.” hadisi müşkil bir hadis olarak görülmüştür.⁶⁸⁵

Bu hadisin sahih olmadığını ya da umuma hamledilmemesi gerektiğini savunanların sunduğu delillerin başında, hadisin sebebi vürudu ve Kur'an'a muhalif olması gelmektedir.⁶⁸⁶ Sekkâ'ya göre Kur'an, devlet yönetiminin Resûlullah'a (s.a) bildirilen sınırlar çerçevesinde şura ile gerçekleştirilmesini emretmiştir. Bunun dışında yöneticinin kadın ya da erkek olmasıyla ilgili bir buyruğu bulunmamaktadır.⁶⁸⁷

Bunun yanı sıra rivayetin vakıaya aykırı düşmesi de sahih ya da umuma hamledilmemesi gerektiğinin işareti olarak görülmektedir. Bu kapsamda Hz. Ömer'in Şifâ bnt. Abdullah'ı (ö. 20/641) zabıta tayin etmesi, Sebe melikesi, Mısır'daki Hatşebst kraliçesi, Rusya'da Katerina, İngiltere'de I. Elizabeth ile Victoria gibi başarılı kadın yöneticiler örnek olarak gösterilmektedir.⁶⁸⁸ Kardâvî, halkını adilane yöneten ve hikmetli kararlarla ülkesini savaşa girmekten kurtaran Belkıs'a işaretlerle hadisteki hükmün umuma hamledilmesi halinde hadisin Kur'an'a aykırı düşeceğini söylemiştir. Kardâvî, bazı kadınların siyaset ve idarecilikteki yeterliliklerinin kimi Arap yöneticilerden daha iyi olduğunu söylemektedir.⁶⁸⁹ Kardâvî, Buhârî'nin hadisi tahrîc etmesi, ümmetin hüsnü kabulle karşılaşması ve asırlar geçmesine rağmen hiç kimsenin tenkit etmemesi nedeniyle hadisin sahih kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁶⁹⁰

Muhammed İmâre de hadisi sahih bulmakla birlikte yanlış anlaşılması sebebiyle kadınların yönetici olamayacağı hükmüne varıldığı kanaatine sahiptir. Kadının yönetici olabileceğini ifade eden İmâre buna delil olarak, Sebe melikesi döneminde olduğu gibi devlet başkanının ülkeyi tek başına değil kurumlarla yönetmesini

⁶⁸⁵ Bennâ, *Tecridü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem*, 303; Ayrıca bk. Sekkâ, *Defü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 243-244.

⁶⁸⁶ Bennâ, *el-Mer'etü'l-müslime beyne tahrîri'l-Kur'an ve takyîdi'l-fukahâ*, 80-83; Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 54-59.

⁶⁸⁷ Sekkâ, *Defü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 251.

⁶⁸⁸ Bennâ, *el-Mer'etü'l-müslime beyne tahrîri'l-Kur'an ve takyîdi'l-fukahâ*, 80-83; Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*, 54-59.

⁶⁸⁹ Yûsuf el-Kardâvî, *Min fikhî'd-devleti fi'l-islâm* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2001), 174-176. Ali Cum'a da 2012'de Mısır müftüsü sıfatıyla, mezkûr hadis ile ilgili sorulan bir soruya verdiği yanıtta, hadisin İranlı bir yönetici için söylendiğini, hadisteki hükmün genelleştirilemeyeceğini belirtmiştir. Bk. Ali Cum'a, “Hükmü tevell'i-mer'a'l-vilâyâti'l-âmme ve mübâşeretihâ'l-hukûku's-siyâsiyye”, *Dârü'l-İftâ* (20 Kasım 2012).

⁶⁹⁰ Ebû Şukka, *Tahrîrü'l-mer'e fi asri'r-risâle*, c. 1/14.

göstermiş, kararlarının ferdi olmayıp oluşturulan kurullara ait olduğuna işaret etmiştir.⁶⁹¹

Bennâ, hadisin tek sahabe râvisi olan Ebû Bekre'nin Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) hakkında zina iftirasında bulunduğu için adalet vasfını kaybettiğini ve Kur'an'a göre tövbe de etmediği için şahitliğini yitirdiğini düşünmektedir. Hz. Peygamber'in İran kistrâsı için söylediği bu sözler bir hüküm ya da ilke ifade etmediğini belirten Bennâ, mezkûr rivayetlerde metin farklılıklarının ve büyük bir ızdırabın olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁶⁹²

Hadisle ilgili tenkitler karşısında Mısırlı hadisçilerin, rivayetin Kur'an'a uygun olduğu yönünde görüş belirttikleri görülmektedir. Hadisten çıkarılan hüküm doğrultusunda kadınların bakan ya da devlet başkanı gibi konumlarda yönetici olamayacağını düşünenlerden Mezîd'in getirdiği delillerden birisi de “*Erkekler, kadınlar üzerinde yöneticidir.*”⁶⁹³ ayetidir.⁶⁹⁴

Reşîd Rızâ'nın kadınların yöneticiliğine karşı çıkmasının gerekçelerinden birisi de İslâmî yönetim biçiminde halifenin imamlık ve hutbe gibi sorumluluklarının olması gelmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre bu sorumluluk başka birisi tarafından vekaleten yürütülemez. Reşîd Rızâ ayrıca Batı'daki bazı ülkelerin meclisle yönetilmesi gibi İslam ülkesinin de şûra ile yönetilmesinden hareketle bir kadının da yönetici olabileceği görüşlerini eleştirmektedir. Reşîd Rızâ, “Evet bu doğru ama İslam, halifeye işleri şûrayla yürütmesini zorunlu kılmıştır. İşlerin halifenin adına gerçekleşip kontrolün başkasında olmasını istememiştir.” şeklinde yanıt vermektedir.⁶⁹⁵

Sibâî, devlet başkanının orduyu komuta etmek ve cuma namazında imamlık yapmak gibi sorumluluklarının bulunduğu altını çizerek kadının yöneticiliği konusunda geleneksel yaklaşımı savunmaktadır. İslam'ın kadınlara cuma namazı kılma ve cihada katılma, hatta ihrama girme zorunluluğu getirmemesinin kadın erkek

⁶⁹¹ İmâre, *Tahrîrû'l-İslâmi li'l-mer'e er-red ala şübühâtî'l-gulât*, 101-110; Muhammed İmâre, “Ma eflaha kavmun vellû emrehum imreaten er-red ala's şubhe”, *Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî'l-müşekkikîn*, ed. Mahmud Hamdi Zakzûk (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûnî'l-İslâmîyye, 2002), 590-599; Kardâvî, *Min fikhî'd-devleti fî'l-islâm*, 174-176.

⁶⁹² Bennâ, *el-Mer'etü'l-müslime beyne tahrîri'l-Kur'ân ve takyîdi'l-fukahâ*, 80-83.

⁶⁹³ en-Nisâ 4/34.

⁶⁹⁴ Mezîd, “Şübühâtü'l-müşekkikîn ve mezâ'imuhumu'l-letî üsîret havle imtihâni'l-islâm li'l-mer'eti ve sübühâ ve hukûkihâ”, 647.

⁶⁹⁵ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 5/13-15; Ayrıca bk. Mezîd, “Şübühâtü'l-müşekkikîn ve mezâ'imuhumu'l-letî üsîret havle imtihâni'l-islâm li'l-mer'eti ve sübühâ ve hukûkihâ”, 647.

arasındaki eşitliğe bir hanel getirmemesi gibi kadının devlet başkanı olamayacağı hükmünün de eşitliğe bir hanel getirmediğini düşünmektedir.⁶⁹⁶

Hadisin sahih olduğunu düşünenlerden Şehhâte, bu hadisten hareketle kadınların topluma karşı yürütülen görevlerde rol üstlenemeyeceğini, bu tür görevlerin kadının tabiatına aykırı olduğunu belirtmektedir. O, İsrail'in Araplar karşısında yenilmesinden dolayı Golda Meir'in, Müslüman halklara zulmetmesinden İndira Gandhi'nin ve geçmiş kavimlerin şeriatının bizi bağlamamasından Belkıs'ın yöneticiliğinin örneklendirilmesine karşı çıkmaktadır. Kadınların mahkemelerdeki üst makamlarda görev almasında bir sakıncanın bulunmadığını söyleyen Gazzâlî'yi⁶⁹⁷ eleştiren Şehhâte, İslam'ın kadınların şahitliğinde getirdiği sınırlamaya dikkat çekmektedir.⁶⁹⁸

Hadisin sahih olduğunu düşünenlerin sunduğu bir diğer delil ise devlet başkanlığı görevinin kadının tabiatına uygun olmamasıdır. Nitekim Cündî, kadınların ev ve çocuklarla ilgili sorumluluklarını ihmal etmeme koşuluyla bazı görevler yürütebileceğini fakat devlet başkanlığı ve ordu komutanlığı gibi tabiatına aykırı işleri üstlenemeyeceğini belirtmektedir.⁶⁹⁹ Mezîd bunlara ilave olarak yöneticinin savaş gibi tehlikeli süreçlerin içerisinde bulunmasını, kadının yönetici olamayacağının delili olarak sunmaktadır.⁷⁰⁰

Kadının yönetici olabileceği hususunda getirilen delillerin başında yer alan Hz. Ömer'in Şifâ bnt. Abdullah'ı pazarda zabıtalık görevine getirmesine karşı Mezîd, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserine atıfla rivayetin sahih olmadığını savunmaktadır. Mezîd'e göre rivayet sahih olsa dahi kadın zabıta görevlisinin pazarda kadınlarla ilgili bir görevden sorumlu olabileceğini düşünmektedir.⁷⁰¹ Muhammed Muâfâ Ali el-Mehdelî,⁷⁰² söz konusu hadisten dolayı

⁶⁹⁶ Mustafa Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 33-35.

⁶⁹⁷ Gazzâlî, *Mustakbelü'l-İslâm*, 29.

⁶⁹⁸ Şehhâte, *Mevkıfû'd-dâ'iyyeti'l-kebir eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 531-545.

⁶⁹⁹ Enver el-Cündî, *el-Mer'etü'l-müslime fi vechi't-tehaddiyât* (Kahire: Dârü'l-İ'tisâmiyye, 1979), 44.

⁷⁰⁰ Mezîd, "Şübühâtü'l-müşekkikîn ve mezâ'imuhumu'l-letî üsîret havle imtihâni'l-islâm li'l-mer'eti ve sübühâ ve hukûkihâ", 649.

⁷⁰¹ Mezîd, "Şübühâtü'l-müşekkikîn ve mezâ'imuhumu'l-letî üsîret havle imtihâni'l-islâm li'l-mer'eti ve sübühâ ve hukûkihâ", 657.

⁷⁰² Mehdelî, Yemen asıllı olup Necra Üniversitesi Ulûm ve'l âdâb Fakültesi'nde İslâmî Araştırmalar bölümü fıkıh alanında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

kadınların yönetici olamayacağını, ihtiyaç durumunda kadınlar ve çocuklarla ilgili bakanlıklarda görev alabileceğini ifade etmektedir.⁷⁰³

Görüldüğü üzere mezkûr rivayet, kadınların siyasi hayata katılıp katılamayacakları çerçevesinde sık sık gündeme gelen, tartışmalara konu olan bir hadistir. Tartışmanın düğümlendiği nokta, ilgili rivayetin umuma hamledilip hamledilemeyeceğidir. Rivayet, klasik görüşü savunanlara göre hususa hamledilemezken kadına toplumda alan açmak isteyenler açısından ise umuma hamledilemez.

4.8.2. Halifeler Kureyş'tendir Rivayeti

Modern dönemde Mısır'da tartışma konusu olan rivayetlerden birisi de halifelerin Kureyş'ten olması gerektiğini bildiren hadislerdir. Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadise göre Hz. Peygamber, "İnsanlar bu işte Kureyş'e tabiidir. Müslümanlar Müslümanlarına kafirler de kafirlerine tabiidir."⁷⁰⁴ demiştir.

Bu rivayetler neticesinde klasik dönemde halifelerin Kureyş'ten olması şart koşulmuştur. Buna karşı Mu'tezile'den Dırâr b. Amr, halifeliğin Kureyşlilerle sınırlandırılmasına karşı çıkmış, herkesin halife olabileceğini savunmuştur.⁷⁰⁵ Dırâr b. Amr'a göre halife Kureyş'ten değil de Nabatîler'den birisi seçilirse zulmettiği zaman görevden uzaklaştırılması daha kolay olacaktır.⁷⁰⁶ İbn Kuteybe dönemindeki bazı kişilerin, "İmamlar, Kureyş'tendir." rivayetini, Hz. Ömer'in "Sâlim hayatta olsaydı hiç tereddüt etmezdim." sözüne aykırı buldukları için reddettiklerini söylemiştir.⁷⁰⁷ Nevevî, halifenin Kureyş'ten olması hususunda sahabe ve tâbiîn döneminde icmânın olduğunu belirterek⁷⁰⁸ hadisin sahih olduğunu ifade etmiştir.

Modern dönemde Mısır'da devlet başkanın Kureyşlilerden olması gerektiğine dair rivayetler, İslam'ın eşitlik ilkesi, asabiye karşı çıkması ve belli bir grubun Müslümanlar üzerinde egemenliğine yol açabileceği endişesi sebebiyle sahih kabul

⁷⁰³ Muhammed Muâfâ Ali el-Mehdelî, "Velâyetü'Mer'a fî zav'i hadîsi len yüfliha Kavmun vellev emrehum imraeten", *Mecelletü Dirâseti'l Arabiyye - Camiatu'l-Minya Külliyyetu Dârululûm* 35/7 (2017), 4233.

⁷⁰⁴ Buhârî, "Menâkıb", 2 (No. 3495).

⁷⁰⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverdî, *el-ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Cad (Dârü'l-Hadîs, 2006), 20.

⁷⁰⁶ Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî*, c. 12/202.

⁷⁰⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 191. Hadis için ayrıca bk. Tayâlisî, *Müsnedu Ebû Dâvûd et-Tayâlisî*, c. 3/595 (No. 2247).

⁷⁰⁸ Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî*, c. 12/202.

edilmemiştir.⁷⁰⁹ Halifelerin Kureyş'ten olması gerektiğine dair rivayetleri sahih kabul etmeyenlerden Bennâ, Kur'an'ın üstünlükte takvayı esas alırken hadis ehlinin takvayı geri plana itmesini, yönetici ve imam seçiminde halifenin Kureyşlilerden olması gibi şartlar sunmasını eleştirmektedir. Halifelerle ilgili rivayetlerin senedlerinin de sağlam olmadığını savunan Bennâ, bir köle bile lider seçilse itaat edilmesini emreden rivayetlerin halifenin Kureyşli olması şartını içeren rivayetlerle çeliştiğini düşünmektedir. Bu ve benzeri örneklerden hareketle Bennâ, Kur'an'ın birçok ayetinin atıl bırakılıp boşa çıkarılmasından fakihleri sorumlu tutmuş, fakihlerin Kur'an'ın koyduğu temel ilke ve genel ruhuyla çelişen prensipler geliştirdiklerini iddia etmiştir.⁷¹⁰

Abdülcevâd Yasin ise Hz. Ebû Bekir'in Sakîfetü Benî Sâide'de halifenin Kureyş'ten olmasına dair hadisi paylaşmasına yönelik aktarılan bilginin doğru olmadığını zira orada yaşanan konuşmaları aktaran râvilerden el-Humeyrî'nin Hz. Ebû Bekir'i hiç görmediğini belirtmektedir. Yasin'e göre bu rivayetlerin ortaya çıkmasında, sünnet nassının tedvîninin hicrî 3. asra kadar devam etmesi nedeniyle nas tamamlanmadan fıkhn ortaya çıkmış olması etkili olmuştur. Nas ve fıkhn iç içe geçmesinin en güzel örneği, halifeliğin Kureyş'ten olması gerektiği meselesidir. Bu sözler, daha sonraki aşamada Nebî'ye (s.a) nispet edilerek merfû hadise dönüştürülmüştür.⁷¹¹

Verdânî, Hz. Peygamber'in vefatından günümüze kadar Memlûklerin ve Türklerin de halifelik makamında bulunmalarına işaretle hadisin vâkıya aykırı olduğunu düşünmektedir. Devlet başkanlığını Kureyşli olmakla sınırlandıran rivayetlerin dönemin siyasi aktörleri tarafından uydurulduğunu, fakihlerin bu noktada yalan söylediklerini ifade etmiştir.⁷¹² Sekkâ de mezkûr hadis ile ilgili "İmametle ilgili rivayetlerin uydurulmasında râvilerin birtakım amaçlarının olduğu anlaşılmaktadır." değerlendirmesinde bulunmuştur.⁷¹³

Aşmâvî, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini belirten rivayetlerden "İnsanlar bu işte Kureyş'e tabidir." hadisinin uydurma olduğunu düşünmektedir. Aşmâvî, "Bu hadis, dinî bir zorunluluk olarak tüm Müslümanlara yönetimi Kureyş'e bırakmasını mı

⁷⁰⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe* (Windsor: Hindawi, 2013), 26.

⁷¹⁰ Bennâ, *el-Avde ile'l-Kur'an*, 45, 49-50; Bennâ, *Sünne ve devruhâ fî fikhî'l-cedîd*, 253.

⁷¹¹ Yasin, *es-Sulta fî'l-İslâm*, 318-322.

⁷¹² Verdânî, *Difa' ani'r-resûl*, 288-289.

⁷¹³ Sekkâ, *Defü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*, 251.

emretmektedir? Yöneticiler ve halk, bu dinî emre aykırı hareket ettikleri için asi günahkar ve kafirler olarak mı görüleceklerdir?” diye sormaktadır.⁷¹⁴

Reşîd Rızâ, “İmamlar, Kureyş’tendir.” ve benzeri rivayetlerin sahih olduğu ve halifenin Kureyş’ten olması gerektiği yönündeki cumhurun görüşünü benimsemiştir. Reşîd Rızâ’ya göre Hz. Peygamber’in Kureyş’le ilgili bu tutumundaki hikmetlerden birisi de sahip olduğu meziyetlerden dolayı halifenin Kureyş’ten seçilmesinin İslâmî daveti kolaylaştıracak olmasıdır.⁷¹⁵

Kardâvî ise Kureyş’le ilgili rivayetlerin diğer tariklerine de işaretlerle, Kureyşli yöneticilere olan itaatin onların yönetimde adil olmalarına bağlı olduğunu savunmaktadır. İbn Haldûn’un meseleye yaklaşımını benimsediğini ifade eden Kardâvî, İslam’ın ilk dönemlerinde dayanışma ruhunu ifade eden asabiyet üzerine kurulan devletin bugün halkın çoğunluğunun seçimi üzerine kurulduğunu bunun da sünnete aykırı olmadığını ifade etmektedir.⁷¹⁶

Hadisin sahih olduğunu düşünen Mısırlı hadisçilerden Ebû Kerîm, imamların Kureyşîliğiyle ilgili rivayetlerin tevâtür derecesinde olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte ona göre imamların Kureyş’ten olması mutlak değil, dinî ikame etmelerine bağlıdır. Aksi durumda Kureyş’ten olmayan birisi yönetime geçebilecektir.⁷¹⁷

4.9. Bölüm Değerlendirmesi

Çalışmanın bu bölümünde incelenen rivayetlerde de görüldüğü üzere Mısır’da sünnet ve hadislerle ilgili 19. yüzyılın sonunda başlayan farklı yaklaşımlar, 20. yüzyılda daha yoğun ve kapsamlı bir şekilde artış göstererek devam etmiştir. Kitle iletişim ağlarının geliştiği günümüzde çok yönlü muhteva tenkidine maruz kalan hadislerle ilgili tartışmaların daha da geniş kitlelere ulaşarak sürdüğünü söyleyebiliriz.⁷¹⁸

⁷¹⁴ Aşmâvî, *Hakikatü'l-hicâb ve hücciyetü'l-hadîs*, 99. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Menâkıb”, 2 (No. 3495). Hadis için ayrıca bk. Buhârî, “Menâkıb”, 2 (No. 3495).

⁷¹⁵ Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, 22-27; Reşîd Rızâ’nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*, 246-251.

⁷¹⁶ Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. 4/82-84.

⁷¹⁷ Ebû Kerîm, “Difâ’an anî’l-imâmi’l-Buhârî ve sahîhihi ve reddeni li metâini’l-hadâsiyyîn”, 373.

⁷¹⁸ Modern dönemde Mısır’daki rivayetlerle ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Öztekin, *Modern Dönem Mısır’da Metin Tenkidi Tartışmaları*, 175-257.

Mısır'daki bazı alim, aydın ve yazarların hadisleri gerek klasik dönemdeki bazı alim ve mezheplerin görüş ve metotlarından esinlenerek gerekse Batılılaşmayla birlikte Mısır'da şekillenen yeni dünya görüşüyle ortaya çıkan düşünce, norm ve değerlere göre eleştirdikleri görülmektedir. Brown'un da ifade ettiği gibi modern dönemde Mısır'da yaşanan hadis ve sünnet tartışmalarının bir kısmının klasik dönemde yaşanan tartışmalarla örtüşmesinin nedeni tartışmalara dahil olanların görüşlerini gelenekle temellendirme arzusudur. Hadisin tarihselliğini güvenilir bulanların da düşüncelerini yine hadisle ilişkilendirmesi bununla açıklanabilir.⁷¹⁹

Hadis ve sünnete eleştirel yaklaşanlara göre tenkit edilen rivayetlerin çoğunluğu içerik yönüyle Kur'an, akıl, mütevâtir sünnet, bilim ya da tarihe aykırı bilgiler içermektedir. Efgânî ve Abduh'un düşünceleri arasında yer alan her insanın kendi kaderini tayin etmesi, mucizeler yerine sebep-sonuç ilişkisi ve aklın her alanda öncelenmesi, hadislerin sahih olup olmamasının belirlenmesinde etkili bir faktör olarak kabul edilmiştir. Rivayetlerin reddi ya da geleneksel yorumdan farklı bir te'vîli üzerinde ısrar edilmesinin nedenlerinden birisi de Batılı insanların İslam'dan uzaklaşmaları ya da Batılıların nazarındaki İslam algısının olumsuz bir hal almasıdır. Reşîd Rızâ ve Gazzâlî, bu konuda hassasiyet gösterenlerin başında gelmiştir.

Modern dönemde Mısır'da hadislerin sahih olmadığını iddia edenlerin oldukça rahat ve kendilerinden emin oldukları, hadislerin sahih olma ihtimalini hiç hesaba katmadan, ihtiyatı elden bırakarak değerlendirmelerde bulunduklarını söyleyebiliriz. Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması için zorunlu olan ilke ve kuralların göz ardı edilmesine ilave olarak “yanlış peygamber tasavvurunu” engelleme adına yapılan aceleci hadis yorumculuğu⁷²⁰ da çok sayıda hadisin kolayca tenkit edilmesinin/reddedilmesinin yolunu açmıştır. Sathi bir değerlendirmeye mevzû olduğu iddia edilen hadisler için tarihsel bağlamı da dikkate alarak yapılan makul değerlendirmelerle iddia edilenin aksine sahih olduğu ya da en azından tevakkufu gerektirdiğini ifade edebiliriz. Buna örnek olarak “Çörek otu her derde devadır.” rivayeti üzerine yapılan tartışmaları gösterebiliriz.

⁷¹⁹ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 213.

⁷²⁰ Aceleci hadis yorumculuğu ve sakıncaları için bk. Veysel Özdemir, “Aceleci Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar”, *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15.

Eleştiriler karşısında başta Ezherli olmak üzere Mısırlı hadisçilerin ise hadislerin sahih olup olmamasında geleneğin yorumlarını esas aldıklarını söyleyebiliriz. “Sünnet ve hadisler elden gidiyor” endişesiyle *Sahîhayn* başta olmak üzere hadis kitaplarını adeta bir koruma kalkanı içerisine alan Mısırlı hadisçiler, modern dönemde eleştirilen, zayıf ve hatta mevzû olduğu iddia edilen hadislerin zayıflığını dahi kabul etmedikleri, bütün çabalarını ilgili hadislerin sahihliğini ispatlamaya verdikleri görülmüştür.⁷²¹

Mısırlı hadisçilere göre hadislerin reddedilmesinin temel nedeni bilgi eksikliğine dayalı yanlış anlama problemidir. Hadisleri tenkit edenler, derinlemesine bir İslam bilgi ve kültüründen yoksun oldukları için hadisler üzerine değerlendirmede bulunabilecek bir ehliyetle haiz görülmemektedir. Hadisleri tenkit edenlerin, rivayetin bağlamını dikkate almadan, isabetsiz arz işlemleri ile bilimsel araştırma ve düşünmeye dayalı bir anlama çabasına girmeksizin reddetme kolaylığına başvurmaları da Mısırlı hadisçilerin onlara karşı yaklaşımında pekiştirici bir rol oynamıştır.

Sahih olan rivayetlerin dinin anlaşılması ve yaşanması açısından önemli olduğu kadar uydurma şüphesi olan rivayetlerle ilgili klasik dönemdeki yorumları dikkate almakla birlikte bilimsel çalışmaların yapılmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bu çalışmaların geçmişin bir tekrarı olmasından ziyade naklî delillerin yanı sıra aklî delillerle de desteklenmesi yoluyla ilgili rivayetler hakkında şüphesi olanları ikna edilebilecek nitelikte olması önem arz etmektedir. Uydurma olduğuna dair bir takım illet ve şüpheler barındıran bir rivayetin sırf muteber kaynaklarda, güvenilir muhaddisler tarafından rivayet edildiği için sahih görülmesi kadar sahih olan bir rivayetin de aceleci ve yüzeysel bir değerlendirmeyle uydurma olduğunun iddia edilmesinin de sorunlu olduğunu düşünmekteyiz.

Bütün bu değerlendirmeler neticesinde hadislerle ilgili geleneksel yaklaşımı benimseyenler kadar eleştirel yaklaşım sergileyenlerin de tenkit, sorgulama ve farklı yorumlara kapalı oldukları, kapsamlı ve titiz bir araştırma yerine, bilinenleri tekrarlama ve yüzeysel değerlendirme yolunu tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

⁷²¹ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Ensar, 2019), 215.

5.SONUÇ

İslam'ın ikinci temel kaynağı olan sünnet, hadislerdeki sübût ve delâlet kaynaklı problemler nedeniyle tarihi süreç içerisinde tartışmaların merkezinde yer almış, buna bağlı olarak da farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren görülen problemlere modern çağda gelişen sorunlar ve yeni bakış açılarının eklenmesiyle eleştirel yaklaşımlar ağırlık kazanmaya başlamıştır. 19. yüzyılın sonları itibariyle geleneksel sünnet tasavvuru ve bu tasavvura zemin oluşturan bazı hadisler İslam'ın özüne ya da Batı eksenine yönelmek isteyenler açısından bir engel olarak görülmesi nedeniyle İslâmî ilimler etrafında yaşanan en çetin tartışmalara sahne olmuştur.

İlim dünyasında karşılık bulan bir iddianın yaşandığı ortamdan bağımsız olamayacağı dikkate alınarak çalışmada Mısır'da 19. yüzyılın sonunda başlayıp günümüze kadar süregelen hadis ve sünnet tartışmalarının tarihi arka planına odaklanılmıştır. Çalışmada tartışmalara konu olan hadis ve sünnetle ilgili meselelerin modern dönemdeki çıkış noktasına odaklanılmasının yanı sıra klasik dönemle ilişkisi üzerinde de durulmuş, konuya dair farklı görüşler mukayeseli bir yöntem ve objektif bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Son iki yüzyılda Mısır'da yaşanan sünnet ve hadis yaklaşımlarını konu edindiğimiz bu çalışmanın birinci bölümünde düşünce ile olaylar arasındaki diyalektik ilişkinin yaşanmasına zemin oluşturan faktörler ele alındı. 19. yüzyılda Mısır'da yaşanan köklü değişiklikler, sünnet ve hadislerle ilgili meselelerin yoğun bir şekilde tartışılacağı siyasal, sosyal ve kültürel bir zeminin oluşmasını sağlamıştır. Diğer ülkelere kıyasla sahip olduğu jeopolitik konum Mısır'ı hadis ve sünnet tartışmalarında farklı bir konuma taşımıştır. Tartışmalara zemin oluşturan faktörler arasında 1798'de Fransa'nın Mısır'ı işgali ve sonrasında ülke yönetimini ele geçiren Mehmet Ali Paşa öncülüğünde başlayan Batılılaşma faaliyetleri, işgal yönetimlerinin ülkedeki eğitim stratejisine doğrudan müdahil olmaları, onlarca oryantalistin Mısır'daki farklı eğitim kurumlarında görev üstlenmeleri, Efgânî'nin yanı sıra Batı kültür ve düşüncesiyle teması bulunan Lübnan ve Suriyeli aydınların Osmanlıyla yaşadıkları sorun üzerine ülkelerini terk ederek Mısır'a yerleşmeleri, sünneti red ya da eleştirel yaklaşımların görüldüğü Hint alt kıtasıyla kurulan temas ile bir nevi fetret döneminden sonra

Mu‘tezilî öğretileri gün yüzüne çıkartmayı hedefleyen akademik çalışmalar zikredilebilir.

19. yüzyılda Mısır’daki güç merkezleri, kökeni Batı bilim paradigması ve Mu‘tezilî düşünce olan modern söylemlerin filizlenmesi için geleneksel İslâmî bakışın dikkate alınmadığı bir ilmî ve zihnî ortamın kurulması için çalışmıştır. Mısır’da 19. yüzyıla kadar birçok mesele geleneksel yaklaşımla ele alınırken bu yüzyılla birlikte dinî metinler bazı alim, aydın ve yazarlarca kadim ulemânın görüşleri dikkate alınmaksızın akıl ve bilim başta olmak üzere modern yöntemlerle incelenmeye başlanmıştır. Batılı bilim insanlarıyla Mısırlı bazı aydın ve yazarların hadis ve sünnete karşı yaklaşımındaki yöntemsel ve fikrî düzeydeki benzerliğin, oryantalizmle kurulan bu yakın temasa dayandığı söylenebilir.

İslam’ın özüne dönüp hurafe ve bid‘atlerden arınarak dini muhafaza etmeyi hedefleyen Efgânî ve Abduh’un girişimleri, dinin muhafazasının geleneğin korunmasından geçtiğini düşünen Ezher’in sert tepkisiyle karşılaşmıştır. 19. yüzyılın ikinci çeyreği itibariyle Ezher’i dönüştürme amacıyla dört bir yandan başlatılan ıslah girişimlerine rağmen Ezher, mevcudu koruma kararlılığını sürdürmüştür. Başlatılan ıslah girişimlerinin dini hedef aldığı kaygısının, Ezher’i geleneğe daha da bağlı hale getirdiği anlaşılmaktadır. Ezher’in geleneğe sık sıkıya bağlı kalma adına 19 ve 20. yüzyıllarda yaşanan bazı soru ve sorunları görmezden gelip yok sayma yönündeki yaklaşımının sorunları daha da büyüttüğü, sorunlara çözüm bulan mercinin kendisinden başka merkezlere kaymasına yol açtığı bir hakikattir. Mısır’da 19. yüzyılda Ezher’e karşı yürütülen ıslah girişimlerine karşı geliştirilen savunmacı refleksin bir örneği de sünnet ve hadislerin yorumlanmasında görülmüştür. Ezher’in klasik hadis usulünü muhafaza eden yaklaşımı karşısında Dârü’l-Ulûm, Medresetü’l-Kazâi’ş-Şer‘î ve Mısır (Kahire) Üniversitesi gibi eğitim kurumları, hadis ve sünnete karşı eleştirel yaklaşımı önceleyen eğitimi benimsediği görülmektedir.

Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ çizgisinin, problemlili addedilen hadislerle ilgili başta Mu‘tezile olmak üzere klasik dönemdeki aykırı görüşleri modern dönemdeki söylemlerle de harmanlamak suretiyle yeni bir şekle büründürerek sundukları görülmektedir. Bu çizginin, âhâd hadis, gayb ve mucize gibi temel konularda Mu‘tezilî düşünceyle örtüşen delil ve fikirler ortaya koyduğundan söz edilebilir. el-Menâr ekolünün sünnet ve hadislere yaklaşımındaki temel ilkeleri, Ahmed Emîn, Mahmud

Ebû Reyve, Cemal el-Bennâ, İsmail Mansûr Cûda ve Seyyid Salih Ebû Bekir gibi aydın ve yazarların yanı sıra ekolün beşinci kuşak temsilcilerinden Muhammed el-Gazzâlî tarafından Buhârî ve Müslim'in eserleri başta olmak üzere muteber hadis kaynakları üzerinde uygulanmıştır. Bu ekolün söylemlerinin sadece Mısır'da değil İslam dünyasının birçok bölgesinde geniş yankı uyandırması, söylemlerini daha da önemli kılmıştır.

Sünnet ve hadisle ilgili tartışmaların arka planına dair değerlendirmelerin ardından çalışmanın ikinci bölümünün birinci kısmında sünnetin mahiyetiyle ilgili temel meselelere dair yaklaşımlar ele alınmıştır. Mısır'da sünnetin tanımı, hüccet değeri, teşrîde bağımsızlığı, kaynağı, bağlayıcılığı ve tarihselliği gibi konular sünnet ekseninde yoğun bir şekilde tartışılmış ve hala da tartışılmaya devam etmektedir. 19. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan öze dönüş ya da Batılılaşma faaliyetlerinin hayat bulması için "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz." rivayetinin bir çıkış yolu olarak sık sık ele alındığını söyleyebiliriz. Bu rivayet ekseninde başlayan sünnetteki teşrî-gayri teşrî ayrımıyla sünnetin tamamının bağlayıcı olmadığı, maslahatı esas kabul ederek özellikle dünyevî işler kapsamında yeni hükümlerin verilebileceği düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Özellikle de Kahire ve İskenderiye Üniversitesi'nde görev alan akademisyenler, Hz. Peygamber, sahabe ve fakihlerin uygulamalarından örnekler vererek akîde, ibadet ve ahlak dışındaki dünyevî işlerle ilgili konularda sünnetteki hükümlerin değişebileceğini işlemeye çalışmışlardır. Ezherli hadisçiler, sünnetin büyük bir kısmının yok edileceği düşüncesiyle bu yaklaşımlara karşı çıkmış, sünnetin tamamının teşrî kapsamında olduğunu savunmuşlardır.

Bu bölümün ikinci kısmında ise hadis tespit sistemine dair yaklaşımlar mercek altına alınmıştır. Bu bölümde senede ağırlık verilip metnin ihmal edilmesi, hadislerin geç dönemde yazılması, hadis uydurmacılığının yaygınlaşması, İsrâiliyat ve mana ile rivayet gibi klasik usulün yetersiz görülen noktaları ele alınmıştır. Muteber kaynaklardaki hadislerin yeniden gözden geçirilmesi çağrısı, Ezher başta olmak üzere Mısırlı hadisçilerin görüşleri dikkate alınarak incelenmiştir. Mısırlı hadisçilere göre bilhassa bazı hadislerin sübûtuyla ilgili problemler inkar edilemeyecek bir hakikattir. Fakat bu problemlerin iddia edildiği kadar ciddi olmadığı ve mezkûr iddiaların tüm rivayetleri kapsayacak boyutta olmadığı da anlaşılmaktadır. Tartışmaların merkezinde yer alan Buhârî'nin eseri dokunulmaz ya da eleştirilmez bir eser olarak görülmemekle birlikte gerek akademik çalışmalarla teyit edilmesi gerekse ümmetin kabulüne mazhar

olması düşüncesiyle içerisinde zayıf ya da mevzû bir hadisi barındırmadığı belirtilmektedir.

Muteber hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin geç dönemde yazılmasının güvenilirlik sorunu ortaya çıkardığı iddiası da modern dönemde Mısır'da altı çizilen temel eleştiri noktalarından birisidir. Bu durum, iddia sahiplerinin İslam'ın ilk dönemdeki bilgi aktarımında hafızanın esas olduğu gerçekliğini önemsemediklerini göstermektedir. Kanaatimizce hafıza gücüyle temayüz eden bir toplumla bugünkü modern toplumda yaşayan bireylerin hafıza gücü arasında bir kıyaslamaya gidilmesi bu düşüncenin açmazları arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in hadislerinin yazılmasını yasakladığını, sahabenin hadis yazımı ya da rivayetine karşı çıktığı düşüncesini, şüpheli kabul ettikleri hadis kitaplarındaki rivayetlerle destekleme gayretleri de bu düşüncenin sorunlu tarafları arasında görülebilir. Yine sahabenin hadis rivayetindeki titiz tutumunun, hadis rivayetine karşı ya da dinî bir merci olarak görmediklerinin delili olarak sunulması da bu düşüncenin kusurları arasına eklenebilir.

Modern dönemde hadis tenkit sistemine yönelik klişeleşmiş eleştiriler arasında oryantalistlerin de vurguladığı metin tenkidinin yapılmadığı iddiası yer almaktadır. Mısır'daki modern yaklaşımlarda çok sayıda hadisin Kur'an, mütevâtir/amelî sünnet, tarih, akıl ve bilimsel gerçekliklere aykırı olduğu gerekçesiyle sahih görülemeyeceği ileri sürülmektedir. Mısırlı hadisçiler geleneksel çizgileri aşmamak koşuluyla zaman zaman bu yöntemleri kullanıyor olsalar da genel itibariyle metin tenkidine itibar etmedikleri görülmektedir. Metin tenkidi kriterleri, hadislerin sıhhatini desteklediği ölçüde uygulanabilir iken aksi halde arz işlemi hatalı bulunmaktadır.

Muhaddisleri metin tenkidinde başarılı bulmayan ve sadece senedle ilgilendiklerini ileri süren Mısırlı bazı aydın ve yazarlara göre mezkûr sened sisteminin de bazı yapısal sorunları bulunmaktadır. Râvilerle ilgili yargıların kişiselliği ve mezhebî kaygıların etkili olduğu iddiası hadis tenkit sistemine güvenilemeyeceği kanaatini güçlendiren iki temel eleştiri olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte kendi paradigmalarını destekleyen rivayetler için eleştirdikleri hadis eserlerinden yararlanmanın yanı sıra ihtiyaç hissettikleri durumlarda muhaddislerin cerh ve ta'dîl değerlendirmelerini de delil olarak kullanmaktan geri durmamaktadırlar. Kendi tezlerini temellendirecekleri bir rivayetle karşılaştıklarında râvilere karşı duydukları aşırı şüpheli yaklaşımın yerini güvene bıraktığı izlenmektedir.

Buna karşı Mısırlı hadisçilerin hadislerle ilgili tartışmalarda sergiledikleri savunmacı yaklaşım, sünnetin korunması adına bir dereceye kadar değerli görülebilir. Fakat tartışmalarda şüpheleri bulunanları ikna etmek için aklî ve naklî delilleri artırma yerine sık sık “*Peygamber size neyi vermişse alın.*” ayetini devreye almaları ve hadislerin de bir vahiy ürünü olduğu kabulüne sığınmaları Mısırlı hadisçilerin zaaf noktaları arasında zikredilebilir. Zira bir hadisin mevzû olduğu iddiasında bulunanlar, Hz. Peygamber’den geldiğinden emin olduğu bir hadisi değil Hz. Peygamber’e aidiyetinde şüpheli gördüğü hadisi reddetmektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’e aidiyeti kesin olan bir hadisi inkar kadar muteber kaynaklarda geçiyor olsa dahi Hz. Peygamber’e ait olması mümkün olmayan bir hadisi ona nispet etmenin de sakıncalı olduğu yaklaşımının esas alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Ezherli hadisçilerin de bunu temel bir kaide olarak kabul ettikleri fakat Buhârî’nin *Sahîh*’indeki hadisleri tartışmasız görmeleri nedeniyle farklı bir söylem geliştirmedikleri söylenebilir.

Ezher başta olmak üzere Mısırlı hadisçiler, özellikle de Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’indeki hadislere yönelik en basit bir tenkidi dahi iyi niyetli bulmayıp, sünnet ve İslam’ı hedef alan bir teşebbüs olarak görmektedir. Hadisi tenkit eden kişi, Abduh, Reşîd Rızâ ve Gazzâlî gibi ilim ehli birisiyse doğrudan hedef alınmamakta sadece ilgili tenkide odaklanılmaktadır. Bu kişi, Tevfîk Sıdkî gibi bir doktor ya da İsmail Mansûr Cûda gibi bir veteriner ise ağır bir şekilde eleştirilmektedir. Hatta sünnetin hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte herhangi bir hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetinde şüphe duyan aydın ve yazarlar, sünnet inkarcısı ya da İslam düşmanı olarak nitelenmektedir. Bunda ilgili yazar ve aydınların tarihi süreç içerisinde yaşanan bazı sorunları ve rivayetlerle ilgili cüz’î problemleri abartarak genelleştirmeleri, klasik usuldeki temel bazı malumattan bihaber olmalarının etkili olduğu söylenebilir.

Bu değerlendirmeler ışığında hadiste ihtisası olmayanların Buhârî başta olmak üzere muteber hadis kaynaklarındaki hadislerden birisini bile eleştirenlere karşı Mısırlı hadisçilerin yaklaşımının sünnet merkezli problemleri çözmeye bir katkısının olmadığını düşünmekteyiz. Hadislere eleştirel yaklaşanların da tenkit edilen hadislerle ilgili Ezher ulemâsının değerlendirmelerini hafife alıp zorlama te’viller olarak kabul etmeleri de sorunun kronikleşmesindeki bir diğer faktör olarak görülmelidir.

Çalışmanın son bölümünde teoriden pratiğe geçilerek sünnet ve hadislere eleştirel yaklaşan Mısırlı aydın ve yazarların hadislerle ilgili prensiplerinin rivayetler

üzerindeki yansımaları ve buna karşı Mısırlı hadisçilerin verdiği yanıtlar ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in sihre maruz kalması, zırhını bir Yahudide rehin bırakması, Hz. Peygamber'in ahirette şefaate edeceği ve mürtede verilen ceza başta olmak üzere modern dönemde Mısır'da tartışma konusu olan bazı rivayetlerin klasik dönemde de tartışıldığı, modern dönemde ilgili rivayetlerin red ya da savunulma gerekçelerine yenilerinin eklendiği görülmektedir.

Kur'an'a, sünnete, akla, bilime ve tarihe aykırı olduğu iddiasıyla hadisleri reddedenler karşısında Mısırlı hadisçiler, uydurma olduğu iddia edilen hadislerin esasında sahih olduğu ama doğru anlaşılmadığını belirtmişlerdir. Bu kapsamda hadis külliyyatına yönelik bazı kıymetli eleştirilerin varlığı bir hakikat olmakla birlikte Kur'an'a aykırı olduğu iddia edilen bazı hadislerin esasında Kur'an'ın bütününden ziyade sadece bir ayete arzından kaynaklı sözde bir teâruzun söz konusu olduğu görülmektedir. Buna kişiden kişiye değişebilen ve öznel yargıların da dahil olduğu akıl ve mutlak bir hakikat derecesine varmamış bilimsel araştırmalar da eklenebilir. Hiç şüphesiz ön yargıdan arınmış bir bilinçle mezkûr arz metotlarından istifade edilmesi, hadislerin sahihini sakiminden ayırma çabalarına olumlu katkı sağlayacaktır. Arz metotlarının uydurma olduğu baştan kabullenilmiş bir yargıyı destekleme ya da doğrulatmak için kullanılması ise sorunları giderme yerine daha da kökleşmesine yol açacağı görülmektedir.

Bunun yanı sıra klasik hadis usulünü izafi olması yönüyle eleştirenlerin başta arz olmak üzere ileri sürdükleri hadis tenkit sisteminin de izafi olduğunun göz önünde bulundurulmasının gerektiğini düşünmekteyiz. Kendilerinin yaptığı hadis değerlendirmelerinde farklı sonuçlar elde edilmesi de ancak bununla açıklanabilir. Örneğin Abduh'un sahih olarak görmediği sihir hadisini Reşîd Rızâ sahih olarak değerlendirebilmektedir. Bu bağlamda ne Abduh sünnet inkarcısı ne de Reşîd Rızâ, Kur'an'a aykırı hadisleri sahih kabul ederek Peygamber'e iftira atmış birisi olarak görülebilir. Bir başka açıdan sihir hadisi, Mısır'da birbirine zıt iki sünnet tasavvurunu göstermesi açısından da önemli bir örnek olarak zikredilebilir. Bir Müslüman için "Hz. Peygamber'in sihre maruz kaldığı" iddiası, özellikle de müşriklerin "sihre maruz kalmış bir peygamber" iddiasını içeren ayetle ilişkilendirilince ilk bakışta mevzû olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Oysa klasik dönem ulemâsında olduğu gibi modern dönem Mısır'daki hadisçiler de Hz. Peygamber'in sihre maruz kalmasını normal bir hastalık olarak görmeleri, aklına ya da insanlara ulaştırmakla yükümlü olduğu vahyî

bilgiye bir tesirinin olmadığını düşünmeleri nedeniyle rivayeti ayetle ilişkilendirme gereği duymamış dolayısıyla da rivayete karşı bir şüphe hissetmemişlerdir.

Bunun yanı sıra Mısırlı hadisçilerin, eleştirileri sathî düzeyde kalan ya da sadece eleştirmek için eleştiren bazı Mısırlı aydın ve yazarların tenkit ettiği rivayetlerin sıhhatini makul gerekçelerle savundukları görülmektedir. “Çörek otu her derde devadır.” rivayetini, her derde deva olmadığı iddiasıyla reddedilmesine karşı, her derde devadan muradın “Bir isteğin var mı?” diyen kişiye “Her şeyim var.” şeklinde verilen yanıtta olduğu gibi tüm hastalıkları değil birçok ya da o günkü toplumda yaygın olan hastalıklara karşı etkili olduğu şeklindeki cevap, buna örnek gösterilebilir.

Bu noktada Mısır’daki sünnet ve hadis tartışmalarında Gazzâlî ve Kardâvî’nin gelenek içerisinde kalmakla birlikte geleneksel yaklaşıma yönelik bazı eleştirileri, hadis problemlerini görmezden gelmek yerine çözüm üretme gayretleri değerli bir katkı olarak zikredilebilir. Ayrıca Gazzâlî’nin bir davetçi kimliğiyle bazı rivayetleri davetin önünde engel olarak görmesi nedeniyle reddetmesi de sünnet inkarcısı olarak değil bir alimin ictihadı olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım doğrultusunda Ezherli hadisçilerin, Gazzâlî’nin kanaatlerini İslâmî ilimler tedrisatından geçmemiş aydın ve yazarların yaptığı hadis-sünnet eleştirisinden ayrı konumlandırmaları değerlidir.

Çalışmanın farklı bölümlerinde de zikredildiği üzere Mısırlı hadisçilerin, sünnetin hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte bazı hadislere karşı şüphesi/tereddütü olanları sünnet inkarcısı ve İslam düşmanı olarak nitelemeleri, problemleri konuların vuzuha kavuşturulmasına katkı sağlamak bir yana çatışma/kavga ortamını beslediği söylenebilir. Hadislerin sübutuyla alakalı bir problemin olmadığı kabul edilse dahi anlaşılması ve yorumlanmasında ciddi sorunların varlığı bir hakikat olarak görülmelidir. Suistimal edilen ve spekülasyon yapılan rivayetler konusunda yüzeysel değerlendirmeler yerine daha nitelikli bilimsel çalışmalar yapılması elzemdir. Diğer yandan hadis ve sünnete eleştirel yaklaşanların da hadisçileri nakilci/taklitçi diyerek üst perdeden hitap eden, küçümseyen ve yer yer aşağılayan bir tutum içerisinde olmalarının da verimli bir müzakere zemininin oluşmasını engellediğini belirtmek gerekir.

Sonuç itibarıyla Mısır’da Efgânî ve Abduh’un sünnet ve hadise karşı yaklaşımı, İslam’ın özüne dönmek ya da Batı’yla özdeşleşmek isteyen alim, aydın ve yazarların

kesişme noktasını oluşturmuştur. Batı'yla uyumlu olma ya da öze dönme arzusunun sonucu olarak ortaya çıkan sünnet tasavvuru karşısında geleneğin katı savunucusu konumunda olan Ezher'in sünnet tasavvuru yer almıştır. Birbirine muhalif iki tasavvur arasında sünnetin hücciyeti başta olmak üzere hadislerin tarihi serencamı ve kabul şartlarına dair yoğun tartışmalar yaşanmıştır. İslam ümmetini içinde bulunduğu çıkmazdan kurtarma refleksiyle masaya yatırılan sünnetin mahiyetiyle ilgili tartışmalarda zaman zaman birtakım savrulmalar yaşanmış, çözüm olarak doğrudan ya da dolaylı bir şekilde sünnetin rafa kaldırılması sunulmuştur. Hadis tarihinde nadir de olsa görülen sorunlarda genellemeye gidilmesi ve hadislere karşı aşırı şüphecî yaklaşım, sünnetin devre dışı bırakılıp Kur'an'ın yeterli olduğu yönündeki yaklaşımlara zemin oluşturmuştur. Buna ilave olarak hadislerin kabul şartlarında aranan Kur'an, akıl, tarih ve bilimsel gerçekliğe arz gibi yöntemlerin ölçüsüz kullanımı ümmeti çıkmazdan kurtarmak bir yana farklı bir çıkmaza sürüklemiştir.

Bu çalışmada Mısır'daki hadis ve sünnetle ilgili modern dönemde gelişen yaklaşımlara etki eden faktörleri, bu yaklaşımların sünnetin mahiyeti ve hadis tetkik sistemi ile kırk bir farklı rivayetle ilgili değerlendirmeleri inceledik. Mısır'daki hadis çalışmalarında geleneksel yaklaşımı takip edenlerin birçok meselede İmam Şâfiî'ye atıf yaptıkları görülmüştür. Yeni çalışmalarda İmam Şâfiî'nin modern dönemde Mısır'daki geleneksel yaklaşıma etkisinin araştırılması arka planın aydınlatılması açısından önem arz etmektedir. Çalışmada alt başlıklar halinde verilen oryantalizm ve Hint alt kıtasındaki düşünce akımlarının modern dönem Mısır'daki hadis ve sünnetle ilgili yeni yaklaşımlardaki etkisinin doktora düzeyindeki müstakil çalışmalara konu olması gerektiği aşıkardır. Mısır'da ortaya çıkan yeni ve geleneksel yaklaşımların Türkiye'deki yaklaşımlara etkisinin ayrıca ele alınıp incelenmesinin de alana önemli katkı sağlaması beklenmektedir. Yine çalışmada genel bir bakış açısı sunması açısından alt başlıklar halinde verilen arz yöntemleri gibi usule dair meseleler ya da mürtede verilen ceza gibi rivayetlerin müstakil çalışmalara detaylıca incelenmesinin kıymetli olacağı ifade edilebilir. Mısır ve diğer İslam ülkelerindeki hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımların Türkiye'de yaşananlarla benzerliği dikkate alındığında bu çerçevedeki yeni araştırmaların, ülkemizdeki bilimsel çalışmalara önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abâza, Nizâr - Mâlih, Muhammed Riyâz el-. *İtmâmü'l-A'lâm*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1. Basım, 1999.
- Abduh, Muhammed. *el-İslâm ve'n-nasrâniyye maa'l-ilm ve'l-medeniyye*. Dârü'l-Hadâse, 3. Basım, 1988.
- _____, "Kütübü'l-meğâzî ve ehâdisu'l-kassâsîn". *Mecelletü'l-Menâr* 3/31 (1901), 755-760.
- _____, *Risâletü't-tevhîd*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1. Basım, 1994.
- _____, *Tefsîru cüz'i amme*. Matbaatu Mısır Şeriketü Müsâhimete Mısriyye, 1341.
- Abdulhamid, Muhsin. *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafindaki Şüpheler*. Ankara: Fecr, ts.
- Abdullatif, Abdülmevcûd Muhammed. *Sünnetü'n-nebeviyye beyne duâtü'l-fiten ve edîye'il İlm*, ts.
- Abdurrahman, Ahmed. *Keyfe ve limâza et-teşkîk fi's-sünneti*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 2007.
- Abdülazîz, Hâlid Fethî Muhammed es-Seyyid. "Kadiyyetu eş-şefâ'a 'inde'l-İmam Muhammed Abduh". *Mecelletü Buhûs Külliyyeti'l-Âdâb Câmiatü'l-Menûfi* 20/77 (2009), 1-49.
- Abdülcevâd, Muhammed. *Takvîmü Dâri'l-'ulûm*, ts.
- Abdülhâdî, Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. *Def'ü's-şübühât ani's-sünneti ve'r resûlî*. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2006.
- _____, *Ehâdisu mu'cizetü'r-resûlî'l-leti zaherat fi-zamânina*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2001.
- _____, *el-Medhal ile's-sünne*. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2007.
- _____, *İlmü'l-cerh ve't-ta'dîl: kavâidu ve e'imme*. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2011.
- Abdülhâlik, Abdülganî. *Hücciyetü's-sünne*. Mansûre: Dârü'l-Vefa, ts.
- Abdülhamîd, Muhsin. *Ezmetü'l-müsakkafîn ticâhe'l-İslâm fi'l-asri'l-hadîs*. Kahire: Dârü's-Sahve, 1. Basım, 1984.
- Abdülkâdir, Ali Hasan. *Nazratu'n-âmmeh fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, ts.
- Abdülkerîm, Ahmed İzzet. *Târîhu't-ta'îm fi asri Muhammed Ali*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1938.
- _____, *Târîhu't-ta'îm fi Mısır min nihâyeti hükmi Muhammed Ali ila evâili hükmi Tevfîk*. 3 Cilt. Kahire, 1945.
- Abdülkerîm, Ahmed Ma'bed. "er-Red ala şübheti hadîs: Umirtu en ukâtile'n-nâse". *youtube*. 11 Eylül 2017. Erişim 10 Ağustos 2022. https://www.youtube.com/watch?v=X_D7o_4jtz4
- _____, *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe şübühât ve rüdûd*. Abudabi: el-Hukemâ, 2020.
- _____, "Hel sahha enne'n-nebiyye sallallahu aleyhi ve sellem hâvele'l-intihâr". 16 Mayıs 2019. Erişim 10 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=XyjCKGR6vVg>
- Abdülkerîm, Fethî. *es-Sünne teşrîun lâzım ve dâim*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1985.
- Abdûlmaksûd, Eşref. "Cehâletü İbrahim İsa an Sahîhi'l-Buhârî". *almesryoon*. 01 Ekim 2006. Erişim 15 Ekim 2020. <http://www.almesryoon.com/ShowDetail...D=24693&Page=7>
- Abdûlmuttalib, Rif'at Fevzî. *el-Medhal ila menâhici'l-muhaddisîn: el-üsüs ve't-tatbîk*. Kahire: Darü's-Selam, 1. Basım, 2008.
- _____, "Kitâbetü's-sünne". Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, ts.
- _____, *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1981.
- Abdülvehhâb Muhammed İbrahim, Müfide. "Tedavi bi bevli'l-ibl fikiyyen ve tıbbiyyen". *Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 33/3 (2016).
- Abdürâzık, Alî. *İslâm ve usûlü'l-Hükm*. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 2012.
- Abdürâzık, Alî - Mustafa, Abdürâzık. *Min âsâri Mustafâ Abdürâzık*. Kahire: Dârü'l-Mearif bi Mısır, 1957.
- Abdürrezzâk, Yusuf - Menûn, Muhammed İsa. *Hayatü alemin min a'lâmü'l-İslam eş-Şeyh İsa Menûn*, 1957.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî. 2 Cilt. Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Affânî, Huseyin el-. *A'lâm ve akzâm fi mizânî'l-İslâm*. Cidde: Dârü Mâzcid 'Ayrî, ts.

- Afgani, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *el-Urvetü'l-vüskâ*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir, 1987.
- Afîfî, Abdürrezzâk. *Şübühât havle's-sünne*, ts.
- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsnedü li İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Hamza Ahmed ez-Zeyn. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995.
- _____, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ahmed, Kâsım. *İâdetu takyîmi'l-hadis el-avde ile'l-Kur'ân*, ts.
- Ahmed, Memduh Muhammed. "es-Sârimü'l-bettâr fi'r-reddi zaimenne'n-Nebiyyi hemme bi'l-intihâr". *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-benîn Desuk* 16/4 (2016), 488-530.
- Ahsan, Abdullah. "Seyyid Emîr Ali". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- _____, "İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivayetlerin Aslu'l-Hadis ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 33-54.
- _____, "Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi 'Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği' Örneği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2013), 43-65.
- _____, "Umirtu en Ukâtile'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XIV/2 (2014), 49-90.
- Akkad, Abbas Mahmud. *Abkariyyetü'l-ıslâh ve't-ta'lim Muhammed Abduh*. Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 2. Basım, 1964.
- Allâm, Muhammed Mehdî. *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fi selâsîne âmen*. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-şuûni'l-matabiu el-emîriyye, 1966.
- Altıntaş, Ramazan. "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların 'İhtiyacı' Tepkisi/Cevabı: Muhammed Abduh Örneği". *Eski Yeni* 7 (2007), 49-55.
- Âmidî, Seyfüddîn el-. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Amr, Ahmed Cemâl. *el-Hadisü'n-nebevî ve't-târîh*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Anay, Harun. "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 1-88.
- Arslan, Hüseyin. "Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2020), 16-40.
- Aşmâvî, Muhammed Saîd el-. *Hakikatü'l-hicâb ve hücciyetü'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Medbûlî's-Sağır, 2. Basım, 1995.
- _____, *Usûlû's-şerîa*. Kahire: Mektebetü Medbûlî's-Sağır, 4. Basım, 1996.
- Atraş, Abdülhamîd el-. "Teşbihü'l-mer'eti bi'n-ne'âce li darbi'l-emsâl li'n-nâs". *el-Balad*. 15 Nisan 2015. Erişim 20 Mart 2021. <https://www.elbalad.news/1471110>
- Avvâ, Muhammed Selim. *fi Usûli'n-nizâmî'l-cinâ'iyi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- _____, "Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi". çev. İshak Emin Aktepe. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 259-280.
- Aydın, Mustafa. *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefîlik Ekolü)*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1972.
- A'zamî, Muhammed Mustafa el-. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târîhi tedvînih*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- _____, "el-Müsteşrik Schacht ve's-sünnete'n-nebeviyye". *Menâhicü'l-müsteşrikîn fi dirâsâti'l-Arabiyye el-İslâmiyye*. Tunus: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm, 1985.

- Aziz, Ahmed. *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: İnsan, 1995.
- Bağcı, Hacı Musa. "Modern Dünyada Peygamber Algısı". *Eski Yeni* 17 (2010), 74-89.
- Batalyevsî, İbnü's-Sîd el-. *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1987.
- Bayram, Fatih. *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru Reşid Rızâ Örneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1993.
- Bedir, Ahmed Abdülfettâh. *el-Emir Ahmed Fuad ve neş'etü'l-Câmiati'l-Misriyye*. 1950: Câmiatü Fuâdi'l-evvel, Kahire.
- Behâeddin, Muhammed. *el-Müsteşrikûn ve'l-hadisü'n-nebevî*. Kuala Lumpur: Darü'l-Fecr, 1999.
- Behî, Muhammed el-. *el-Ezher târîhuhû ve tetavvürüh*. Kahire: Dârü's-Şa'b, 1694.
- _____, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-hadis ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1964.
- _____, *el-Mübeşşirûn ve'l-müsteşrikûn ve mevkıfuhû mine'l-İslâm*. Matbaatü'l-Ezher, ts.
- Behnesâvî, Sâlim Ali el-. *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*. Mansûre: Dârü'l-Vefa, 3. Basım, 1989.
- Bennâ, Cemal el-. *el-Aslen el-azîmen*, ts.
- _____, *el-Avde ile'l-Kur'ân*. Kahire: Darü's-Şürûk, 2008.
- _____, *el-Hicâb*. Dimaşk: Dârü Petra, 2007.
- _____, *el-İslâm ve'l-aklâniyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- _____, *el-Mer'etü'l-müslime beyne tahrîri'l-Kur'ân ve takyîdi'l-fukahâ*. Kahire : Darü's-Şürûk, 2008.
- _____, *Kellâ sümme kellâ li fukahâ'i't-taklîd*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- _____, *Sünne ve devruhâ fi fikhî'l-cedîd*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- _____, *Tecrîdü'l-Buhârî ve Müslim mine'l-ehâdisi'l-letî lâ tülzem*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2011.
- _____, *Tefnîdü da'vâ'n-nesh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Darü's-Şürûk, ts.
- Berâcîlî, Mütevellî el-. "Limâze zekere el-Buhârî enne'n-nebiyye sallallahu aleyhi ve sellem hâvele'l-intihâr". 07 Aralık 2016. Erişim 01 Kasım 2019. https://www.youtube.com/watch?v=o5e2KpU0_BM
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali el-. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1908.
- _____, *el-Medhal ilâ ilmi's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Medine: Darü'l-Yüsr, ts.
- _____, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyyûmî, Muhammed Receb el-. "Ali Abdürrâzık". *Mevsûatü a'lami'l-fikri'l-İslâmî*. 749-752. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2004.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü ulûmî'l-Kur'ân, 1988.
- Bigiyef, Musa Cârullah. *Kitâbu's-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu, 2. Basım, 2000.
- Bihîrî, İslam. "Der'ür-resûl ve sâ'ü's-şâir 1". 28 Haziran 2020. Erişim 14 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=4-fkYT34aag>
- _____, "Der'ür-resûl ve sâ'ü's-şâir 2". *TEN tv*. 29 Haziran 2020. Erişim 14 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=oUbrK8N7kJo&t=315s>
- Biltâcî, Muhammed. *Menhecü 'Ömer b. el-Hattâb fi't-teşrîf*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1970.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. TDV Yayınları, 2002.
- Bişrî, Tâhâ el-. "Usûlü'l-İslâm". *Mecelletü'l-Menâr* 9/9 (1906), 699-711.

- Blunt, Wilfrid Scawen. *et-Târîhü's-sirri li ihtilal inciltere Mısr*, ts.
- Brown, D. W. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, 3. Basım, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim Cu'fî. *Sahîhü'l-İmâmî'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1. Basım, 1422.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". 33/428-437. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2007.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Cenbîhî, Muhammed el-. *Belaya bûzâ*. Kahire, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1992.
- Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed İbn Kayyim. *Şifâ'ü'l-alîl fî mesâ'ilî'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*. Riyad: el-Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.
- _____, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1998.
- _____, *el-Fürûsiyyetü'l-Muhammediyye*. thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyri. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1428.
- _____, *el-Menârü'l-münîf fî's-sahîh ve'z-za'îf*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: el-Mektebetü'l-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1970.
- Cezâirî, Tâhir b Muhammed Salih b Ahmed Sem'ûnî Hasenî Tâhir. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995.
- Cûda, İsmail Mansûr. *Tebisîrü'l-ümme bi hakîkati's-sünne*. el-Minhâc, 1995.
- _____, *Tezkîrü'l-ashâb bi tahrîmi'n-nikâb*, 1990.
- Cum'a, Ali. "Haddü'z-zina". *Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî'l-müşekkikîn*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûnî'l-İslâmîyye, 2002.
- _____, *Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî'l-müşekkikîn*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûnî'l-İslâmîyye, 2002.
- _____, "Hükmü tevell'i-mer'a'l-vilâyâtî'l-âmme ve mübâşeretihâ'l-hukûku's-siyâsiyye". *Dârü'l-İftâ*. 20 Kasım 2012. Erişim 12 Haziran 2020. <https://www.dar-alifta.org/ar>
- Cüleyned, Muhammed Seyyid el-. *el-İstişrâk ve't-Tebşîr*. Kahire: Dârü Kubâ, ts.
- Cündî, Enver. *Müfekkîrûn ve üdebâ min hilâl âsârihim*. Kahire: Dârü'l-İrşâd, 1967.
- _____, *Abdülazîz Çaviş: Min revvâdî't-terbiye ve's-sahafe ve'l-ictimâ'*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Âmme, ts.
- _____, *Ehdâfû't-tağrîb fî'l-âlemi'l-İslâmî*. Kahire: Ezherü's-Şerif el-Emaneti'l-Amme Lecnetü'l-Ulya li'd-Davetü'l-İslâmîyye, ts.
- _____, *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 2. Basım, 1983.
- _____, *el-Fushâ lugatü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 1982.
- _____, *el-İsti'mâr ve'l-İslâmü*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.
- _____, *el-Lugatü'l-Arabiyye beyne humâtiha ve husûmiha*, ts.
- _____, *el-Lugatü'l-Arabiyye fî muvâceheti'l-lügati'l-ecnebî*. Dârü'l-i'tisâm, ts.
- _____, *el-Mer'etü'l-müslime fî vechi't-tehaddiyât*. Kahire: Dârü'l-İ'tisâmiyye, 1979.
- _____, *el-Yekazatü'l-İslâmîyye fî muvâceheti'l-isti'mâr*. Kahire: Dârü'l-i'tisâm, 1978.
- _____, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî muvâcehati şübühâtî'l-müsteşrikîn*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1979.
- _____, *eş-Şübühât ve'l-ehlâ'üş-şai'a fî fikri'l-İslâm*. Dârü'l-i'tisâm, ts.
- _____, *Hareketü tahrîri'l-mer'e fî mîzânî'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1980.
- _____, *Ma'âlimü't-târîhi'l-İslâmîyyi'l-mu'âsır*. Dârü'l-itisâm, ts.
- _____, *Şübühâtü't-tağrîb fî gazvi'l-fikri'l-İslâmî*. el-Mektebetü'l-İslâmîyye, ts.
- _____, *Tâhâ Hüseyin hayatühü ve fikruhü fî dav'i'l-İslâm*. Dârü'l-i'tisâm, 2. Basım, 1977.
- Çağrıç, Mustafa. "Gâzzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. TDV Yayınları, 1996.
- Çetin, Atilla. "Tunuslu Hayreddin Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/57-60. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

- Çetin, Atilla. *Tunuslu Hayreddin Paşa*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1999.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü 'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Darü'l-Muğni, 2000.
- Dârü'l-iftâ'î'l-Mısriyye. "Hadîsu rehni der'î'n-nebiyyi (s.a) 'inde yehûdiyyin". 31 Mart 2014. Erişim 19 Ekim 2020. <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewResearchFatwa/122/>
- Dâvûd, Muhammed Muhammed (ed.). *Mevsûatu beyânî'l-İslâm: er-red ale'l-iftirâât ve's-şübühât el-kısmü's-sâlis: es-sünnetü'n-nebeviyye*. 8 Cilt. Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 2012.
- Dayf, Şevkî. *Mecmaü'l-lügati'l-Arabîyye fî hamsîne âmen*. Kahire: Mecmaü'l-Lugati'l-Arabi, 1984.
- Demircan. "Ahmed Emin (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)" 2008/1/1 (2008), 99-114.
- Dermenghem, Emile. *Hazreti Muhammed'in Hayatı*. çev. Reşat Nuri Güntekin. İstanbul: Alkım, 2006.
- Derviş, Ahmet Rızk. *Şübühât havle Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî ve'r-red aleyhi*. Revâku'l-buhûsi'l-ilmiyye ve't-tahkîk, 2017.
- Desûkî, Ömer ed-. *Fi'l-edebi'l-hadîs*. 2 Cilt. Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Dîb Muhammed, Berekât. "Davâbitü def'u şübheti't ani'l-hadisi'n-nebevî". *Mecelletü Külliyyetü Usûli'd-dîn bi'l-Kahire* 34 (ts.), 1478-1532.
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah ed-. *Mekâyisü nakdi mütûni's-sünne*. Riyad, 1. Basım, 1984.
- Ebabin, Abdurrahman b. Fahd b. Abdullah. "İctihâdu'n-nebî". *Mecelletü Külliyyeti Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l Arabiyye li'l-benât bi İskenderiye* 36/10 (2020), 553-594.
- Ebû Bekir, Seyyid Salih. *el-Advâ'ü'l-Kur'âniyye fî ktisâhi'l-ehâdîsi'l-İsrâ'îliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ*. Kahire, 1974.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Lemehât mine't-târîhi's-sünne ve'l-ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1984.
- Ebû Kerîm, Muhammed İyd Abdülazîz. "Difâ'an ani'l-imâmi'l-Buhârî ve sahîhihi ve reddeni li metâini'l-hadâsiyyîn". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabîyye* 41/1 (2020), 343-380.
- Ebû Reyze, Mahmud. *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kahire: Darü'l-Maârif, 6. Basım, ts.
- _____, "Duha'l-İslâm". *er-Risâle* 1/5 (1933), 42.
- _____, "el-Hadîsü'l-Muhammedî". *er-Risâle* 633 (1945), 896-899.
- _____, "Havle ta' kib el-Hadîsü'l-Muhammedî". *er-Risâle* 654 (1946), 48-51.
- _____, *Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1390.
- Ebû Rîde, Muhammed. *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâühü'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1. Basım, 1946.
- Ebû Şâdî, Ahmed Zekî b. Muhammed b. Mustafâ. *Sevretü'l İslâm*. Beyrut: Menşûrât Dâr-ı Mektebeti'l-Hayât, 1934.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *Difâ ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müstesrikîn ve küttâbi'l-muâsırîn*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.
- _____, "el-Hadîsü'l-Muhammedî ta' kib ala mâkal". *er-Risâle* 642 (1945), 1145-1147.
- _____, *Sünnet Müdafası*. çev. Mehmet Görmez - Mehmet Emin Özafşar. Rehber: Ankara, 1990.
- Ebû Şukka, Abdülhalîm Muhammed. *Tahrîrü'l-mer'e fî asri'r-risâle*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 2009.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fî fikhi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- _____, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd fî ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- _____, *Hâtemü'n-nebiyyîn*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.

- _____, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye: fî's-siyâse ve'l-akâ'id ve't-târîhi'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- _____, *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- _____, *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehv, M. Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Riyad: İdârâtü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ ve'd-da've ve'l-irşâd, 1984.
- Ebû Zehv, Şihâbuddin Muhammed. "Hadîsü vefâtî'n-Nebî ve diruhu merhûnetun 'inde Yehûdî". *Mecelletü Külliyyeti Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l Arabiyye li'l-benât bi İskenderiye* 29/2 (2013), 113-195.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. çev. Polat. Ankara: Kîtâbîyât, 1. Basım, 2002.
- _____, *Nakdû'l-hutâbi'd-dînî*. Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 2000.
- Ebû Zeyd, Vasfî Âşûr. "Muhammed Biltâcî: el-Mudâfîi ani's-şeri'a". *Midad*. 2007. Erişim 12 Ocak 2023. <https://midad.com/article/204199/>
- Ebû'n-Nûr, Muhammed el-Ahmedâ. "Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr udvu Mecmaü'l-buhûsi'l-İslâmiyye". *el-Halic*. 06 Aralık 2013. Erişim 09 Aralık 2021. <https://shar.es/aWkKd6>
- Edhem, İsmail. *Min masâdiri't-târîhi'l-İslâm*. Kahire, ts.
- Edhem, İsmail Ahmed. *Kazâyâ ve münâkaşât: el-müellefati'l-kâmile li'd-duktûr İsmail Ahmed Edhem*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1986.
- Efgânî, Cemâlüddîn el-. *Risâletü'r-red 'ale'd-dehriyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Maârif el-Hikmiyye, ts.
- Ekiz, Durmuş. *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- El-Cemal, Hamed b. Sadık. *İtticâhâtü'l-fikri'l-İslâmî'l-muâsır fî Mısır: Fi'n-nısfî'l-evvel mine'l-karni'r-râbi' âşer el-hicrî*. 2 Cilt. Riyad, ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 1997.
- _____, *Fecrü'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1969.
- _____, *Feyzü'l-hâtır*. 10 Cilt. Windsor: Hindawî, 2011.
- _____, *Hayâtî*. Windsor: Hindawî, 2010.
- _____, *Yevmü'l-İslâm*. Kahire: Hindawî, 2012.
- _____, *Züamâ'ü'l-islâh fî'l-asri'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1948.
- Emîn, el-Emîn es-Sâdık el-. *Mevkıfû'l-medreseti'l-akliyye mine's-sünneti'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Şeriketü'r-Riyad, 1998.
- Emîn, Hüseyin Ahmed. *Delilü'l-müslimuni'l-hazin: ilâ mukteda's-süluk fî'l-karni'l-işrîn*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1983.
- _____, *Havle'd-da've ila tatbîki's-şerîati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dârü Su'ad es-Sabah, 3. Basım, 1992.
- Emîn, İzzeddin el-. *Neş'etü'n-nakdi'l-edebiyyi'l-hadîs fî Mısır*. Kahire, 1970.
- Emîn, Osman. "Cemâleddin Afgânî". çev. Mustafa Armağan. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif. İstanbul: İnsan, ts.
- _____, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü". çev. Mustafa Armağan. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif. 4/289-311. İnsan, ts.
- _____, *Râ'idü'l-fikri'l-Mısri: el-İmâm Muhammed Abduh*. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-Sekâfe, 1996.
- Emîr Şekîb Arslan. *Hâzırü'l-âlemi'l-İslâmî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 4. Basım, 1973.
- Er, Rahmî. *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*. Hece, 2015.
- Erdoğan, Aynur. "Tanzimat Döneminde Yurtdışına Öğrenci Gönderme Olgusu ve Osmanlı Modernleşmesine Etkileri". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 121-151.
- Eren, İsa - Kesgin, Salih. "Kabûl ve Red Yönünden Fidâ Hadisinin Tahlili". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2022), 22-45.
- Ergin, Ali Şakir. "Bâhisetülbâdiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2000.

- Esed, Muhammed. *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*. çev. Hayreddin Karaman. İstanbul: Nesil, 4. Basım, 1982.
- Esved, Muhammed Abdürrezzak. *el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*. Dimaşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1429.
- Eyyûbî, İlyas el-. *Târîhu Mısır fî 'ahdi'l-Hidiv İsmâ'il Bâşâ*. Hind, 2012.
- Ezherî, Abdurrahmân Ramazân el-. “et-Tıbbü'n-nebevi beyne'l-kabûl ve'r-red fî dav'i's-sünneti'l-mutahhara”. *Mecelletü külliyyeti Usûli'd-dîn ve'd-da' ve bi Asyût* 38/3 (2020), 953-1034.
- Ezherî, Üsâme es-Seyyid Mahmud el-. *Cemheretu a'lâmi Ezheri's-Şerif fî'l-karneyni'r-râbi'aşer ve'l-hâmis aşer el-hicriyeyn*. 10 Cilt. İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2019.
- Fâdilî, Ebû Zer. “Kelimetü't-tıb fî hadîsü's-zübâb”. *Mecelletü'l-Ezher* 30 (1959), 578-580.
- Fârûkî, İsmail Râcî. *Bilginin İslâmîleştirilmesi*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale, 5. Basım, 2006.
- Fazlurrahman. “Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler”. çev. Mevlüt Uyanık. *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (ts.), 301-310.
- _____, *İslam*. çev. Mahmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk, ts.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Fuâd, Ferec Süleyman. *el-Kenzü's-semîn li'l-'uzamâ'i'l-Misriyyîn*. Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, 1917.
- Gânim, Muhammed Abdülvehhâb. *Eseru medreseti'l-kazâi's-şer'i ale'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsir*. İstanbul: Darü'l-Makasid, 2019.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-erba'in fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Gazzâlî, Muhammed el-. *el-'ilel ve edevîyye*. Dârü's-Şurûk, ts.
- _____, *el-İslâm ve't-tâkatü'l-muattale*. Kahire: Nehdati Mısır, 2005.
- _____, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs*. Kahire: Dârü's-Şurûk, ts.
- _____, *et-Tarîk min huna*. Kahire: Dârü's-Şurûk, ts.
- _____, *Kadâya'l-mer'e beyne't-tekâlîdi'r-râkide ve'l-vâfide*. Kahire: Dârü's-Şurûk, ts.
- _____, *Kazâifü'l-hak*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2. Basım, 1997.
- _____, *Keyfe nete âmelü ma'a'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Nehdatü Mısır, 7. Basım, 2005.
- _____, *Leyse mine'l-İslâm*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1. Basım, 1998.
- _____, *Mi'etü sü'âlin ani'l-İslâm*. Kahire: Nehdatü Mısır, 4. Basım, 2005.
- _____, *Mustakbelü'l-İslâm*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1997.
- Gibb, H. A. R. *İslam'da Modern Eğilimler*. çev. Kürşat Atalar. Ankara: Çağlar, 2006.
- _____, *Vechetü'l-İslâm*. çev. Muhammed Ebû Rîde, ts.
- Goldziher, Ignaz. *el-'Akîde ve's-şer'ia fî'l-İslâm*. çev. Ali Hasan Abdülkâdir vd. Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse bi Mısır, 2. Basım, ts.
- _____, *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Mehmet Said Hatiboğlu - Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto, 2019.
- _____, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Ali Hasan Abdülkâdir, 1944.
- _____, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1955.
- “Sünnet Üzerine Bir Kitap ve Bir Açık Oturum”. çev. Mehmet Görmez. *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991).
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Guillaume, Alfred. *The traditions of Islam: an introduction to the study of the hadith literature*. Oxford, 1924.
- Ğatafanî, Dırâr b Amr el-. *Kitabu't-Tahrîş: -metin çeviri-*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Ğuneym, Kârim es-Seyyid. “el-İşâretü'l ilmiyye fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye”. *ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye* 7/14 (2008), 35-57.

- Hacak, Hasan. “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *Temel İslam ilimlerinin ortaya çıkışı ve birbirleriyle ilişkileri*. 511-545. İstanbul: Ensar, 2014.
- Hâcir, Cemal b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kur’âniyyüne’l-Arab ve mevkıfuhum mine’t-tefsir*. Cidde: Darü’t-Tefsir, 1. Basım, 2015.
- Haddad, Yvonne. “Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform”. *Pioneers of Islamic revival*. ed. Ali Rahnema. New Jersey: Zed Books, 1994.
- Hafâcî, Muhammed Abdülmün’im. *el-Ezher fî elfi âm*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988.
- Hafîf, Ali el-. *Buhûs ve makâlat fî’t-teşrî’l-İslâmî*. Kahire: Darü’l-Fikri’l-Arabî, 2010.
- _____, “es-Sünnetü’t-teşrîyye”. *Mecelletü’l-Müslimi’l-mu’âsır* 78 (ts.), 119-135.
- Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Medhal ilâ’s-sahîh*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984.
- _____, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*. haz. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2002.
- Halid, Devlet. “Neo-Mutezilizm’in Bazı Tezahürleri”. çev. Mahmut Ay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 423-451.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usulî’l-fikh*. Mektebetü’d-Da’veti’l-İslâmiyye, ts.
- _____, *Mesâdirü’t-teşrî’l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*. Kuveyt: Dârü’l-Kalem, 6. Basım, 1993.
- Hamid, Saad el-. *Eserü’l-müştârikîn ‘alâ ebnâ’i’l-müslimîn*, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- Hamza, Muhammed. *el-Hadisü’n-nebevîyy ve mekânâtühû fî’l-fikri’l-İslâmîyyi’l-hadis*. Beyrut: el-Merkezü’s-Sekafiyyü’l-Arabi, 2015.
- Haneffî, Hasan. *Hivârü’l-ecyâl*. Kahire: Dârü Kubâ, 1998.
- _____, *İslâmî İlimlere Giriş*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İnsan, 1994.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Haq, Inam Ul. *Pakistan’da Hadis Tartışmaları*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Hasan, Abdülbâsit Muhammed. *Cemâlüddîn el-Efgânî ve eseruhu fî’l-alemi’l-İslâmî el-hadis*. Mektebetü Vehbe, 1982.
- Hasan, Ahmet. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. İstanbul: Rağbet, 1999.
- Hasebullah, Ali. *Usûlü’t-teşrî’l-İslâmî*. Kahire, 1976.
- Hâşim, Ahmed Ömer. *Difâ’ani’l-hadîsi’n-nebeviyye*. Mektebetü Vehbe, 2000.
- _____, *el-İmâmü’l-Buhârî ve eserühû fî’s-sünne*. Kahire: Müessesetü’l-Ulya, 1. Basım, 2015.
- _____, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve ulûmühâ*. Kahire: Mektebetü Ğarib, ts.
- _____, “Limâza rahene sallallâhü aleyhi ve sellem der’ahu’inde yehûdî”. *en-Nâs*. 24 Kasım 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=H9Ew7HBTbg0>
- _____, “Sahîhu’l-Buhârî evvel ve esahhü’l-kitâb bâde’l Kur’ân-ı Kerîm”. Erişim 01 Şubat 2020. <https://www.almazryalyoum.com/news/details/1395942>, <https://www.youtube.com/watch?v=qW22nrhYPjE>
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırakati’n-nâciye minhum*. Beyrut: Dârü’l-Âfâkî’l-Cedîde, 1977.
- _____, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1938.
- _____, *Takyidü’l-ilm*. thk. Yusuf el-Iş. Beyrut: Daru İhyai’s-Sünneti’n-Nebeviyye, 1974.
- _____, *Târîhu Bağdâd*. Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, ts.
- Hatîb, Muhammed Acâc. *el-Muhtasarü’l-vecîz fî ulûmi’l-hadis*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- _____, *es-Sünne kable’t-tedvîn*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 3. Basım, 1980.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kitası, Mısır ve Türkiye’de Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Hadisevi, 1. Basım, 2004.
- _____, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”. *Marife* 2/3 (2002).
- Hatiboğlu, Mehmet Said. “Ignaz Goldziher”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-105. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-. *A’lâmü’l-hadis fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. 9 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 1988.

- Hayrâbâdî, Muhammed Ebü'l-Leys. "el-Üstaz Kâsım Ahmed fî dav'î kitâbihi el-avde ile'l-Kur'ân". *Hadis* 8/16 (ts.), 114-136.
- Heykel, Ahmed. *Tetavvürü'l-edebi'l-hadis fî Mısır*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1994.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayâtu Muhammed*. Windsor: Hindawi, 2014.
- _____, "Mukaddime". *eş-Şevkiyyât*. 860. Windsor: Hindawi, 2020.
- Hıbîşî, Tâhâ ed-Desûkî. *Dalâlâtü münkirî's-sünne*. Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 2006.
- Houranî, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim, 1997.
- _____, *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı - Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan, 1994.
- Hudârî, Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî el-. *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*. Dârul-Fikr, 1967.
- _____, *Usûlü'l-fikh*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 6. Basım, 1969.
- Huveydî, Fehmî. *Tezyîfü'l-va'y*. 1999: Darü's-Şürûk, 3. Basım, 1999.
- Huveynî, Ebû İshak el-. "Şerhü Kitâbü'l-İlm min Sahîhi'l-Buhârî 1". *islamweb*. 10 Ocak 2023. <https://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=audioinfo&audioid=124335&read=0&kh=0&lg=505>
- _____, "Şerhü Kitâbü'l-İlm min Sahîhi'l-Buhârî 2". *islamweb*. Erişim 15 Ocak 2023. <https://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=audioinfo&audioid=124336&read=0&kh=0&lg=505>
- Hüseyin, Muhammed el-Hıdır. *Nakdû Kitâb fî's-şi'ri'l-câhilî*. Windsor: Hindawi, 1. Basım, 2014.
- Hüseyin, Muhammed Muhammed. *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-ğarbiyye*. Dârü'l-Furkan, ts.
- _____, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fî'l-edebi'l-muâsır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1984.
- _____, *Husûnunâ muhaddede min dâhiliha*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1983.
- Hüseyin, Tâhâ. *el-Eyyâm*. Windsor: Hindawi, 2013.
- _____, *el-Fitnetü'l-kübrâ I: Osman*. Windsor: Hindawi, 2017.
- _____, *Fi's-şi'ri'l-câhilî*. Tunus: Dârü'l-Maârif, 1998.
- _____, *Mir'âtü'l-İslâm*. Windsor: Hindawi, 2013.
- _____, *Müstakbelü's-sekâfe fî Mısır*. Windsor: Hindawi, 2014.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdürrahmân el-. *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti'bni's-Salâh*. Beyrut: Dârü'l-Hadîs, 2. Basım, 1984.
- Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fî'ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1979.
- Itr, Nûreddîn - Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Reyve". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/214-215. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1994.
- _____, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ciyl, ts.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garam el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrahim el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tac, 1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- _____, *en-Nuket alâ kitâbi'bni's-Salâh*. thk. Rebi' b. Hâdî Umeyr. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1984.
- _____, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddîn el-Hatîb. 8 Cilt. el-Matbaatü's-Selefiyye, ts.
- _____, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Matbaatü'sabah, 3. Basım, 2000.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh, 5. Basım, 2007.

- İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar. *Sîretu İbn İshak*. thk. Süheyl Zekkar. Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Said el-Lehhâm. 5 Cilt. Dimaşk: Darü'r-Risâleti'l-Alemîyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsan Abbas. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *el-Kânûn fî't-tıb*. thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *İktidâ'ü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*. thk. Nasır B. Abdülkerim el-Akl. 2 Cilt. Riyad: Dar Eşbeliya, 1998.
- _____, *Mecmû'u'l-fetâvâ*. haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Riyad: Mecmau'l Melik Fahd, 2004.
- _____, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Dimaşk, 1972.
- İbnü'l-Âkûlî, Ebû'l-Mekârim Gıyâsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Vâsîtî el-Bağdâdî. *er-Rasf limâ ruviye 'ani'n-nebiyyi mine'l-fi'l ve'l-vasf*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2003.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-i'lâm bi-fevâ'idü umdeti'l-ahkâm*. thk. Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Müşeykîh. 11 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1997.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Sıyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühû mine'l-iskâti ve's-sakat*. thk. b. Abdullah b. Abdülkâdir Muvaffak. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
- _____, *Ulümü'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Dârü'l-Fikri'l-muâsır, ts.
- İbrahim, Ahmed Şevkî. *Mevsûatu'l-i'câzü'l-ilmî fil-hadisi'n-nebevî eş-şerîf*, ts.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Âlimiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/464-465. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- İlahibahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-Siddik, 1989.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- İmâre, Muhammed. *ed-Devletü'l-İslâmîyye beyne'l-ilmâniyye ve's-sultati'd-dîniyye*, ts.
- _____, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1993.
- _____, *eş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî el-mevkî'l-fikrî ve'l-meâriki'l-fikrîyye*. Dârü's-Selâm, 2009.
- _____, "Ma eflaha kavmun vellû emrehum imreaten er-red ala's şubhe". *Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâti'l-müşekkikîn*. ed. Mahmud Hamdi Zakzûk. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmîyye, 2002.
- _____, *Nehdatüne'l-hadîse beyne'l-ilmâniyye ve'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-İrşâd, 1997.
- _____, *Şahsiyyât lehe târîh*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2008.
- _____, *Tahrîrü'l-İslâmî li'l-mer'e er-red ala şübühâti'l-gulât*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2002.

- İnan, Muhammed Abdullah. *Târihü'l-câmi'î'l-Ezher fî'l-asri'l-Fâtımî*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1. Basım, 1942.
- İnayet, Hamit. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş, 1991.
- İsa, Abdülcelîl. *İctihâdü'r-Resûl*. Kuveyt: Dârü'l-Beyân, 1969.
- İsa, İbrahim. "İbrahim İsa, Nebi Muhammed'in fakir olarak vefat ettiği rivayetinden şüphe ediyor". Erişim 14 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=XDu9IALODMk&t=494s>
- İsmail, Şaban Muhammed. "Hücciyetu haberi'l-âhâd fî'l-'akîde". *el-Ferâid* 10/1 (1992), 553-628.
- İstanbulî, Mahmud Mehdî el-. *Şeyhü's-Şâm Cemâlüddîn el-Kâsımî*. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Jung, Dietrich. "Islamic Reform and the Global Public Sphere". *The Middle East and Globalization*. ed. Stephan Stetter. Newyork: Palgrave Macmillan, 2012.
- Juynboll, Gautier Herald A. *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, ts.
- _____, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları: Makaleler*. çev. Mustafa Ertürk. Ankara: Ankara Okulu, 2001.
- Kâdî Abdülcebbar. *Fazlû'l-i 'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Dârü'l-Fârâbî, 1. Basım, 2017.
- _____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yahyâ İsmail. 9 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1. Basım, 1998.
- Kahraman, Abdullah. "İdealist Bir İslâm Hukukçusu: Abdülvehhâb Hallâf (1888-1956)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 337-346.
- Kalın, İbrahim. "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri". 169-183. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2007.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler: Menşe'i, tanıma yolları, tenkidi*. İstanbul: İFAV, 10. Basım, 2017.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî el-. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'anî'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, ts.
- Karahüseyn, Samet. "Klasikten Moderne, Mu'tezile ve Neo Mu'tezile Söylemi". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2019), 347-363.
- _____, *Mu'tezilî düşüncenin farklılaşmasında Kâdî Abdülcebbar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel araştırma yöntemi: kavramlar-ilkeler-teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 17. Basım, 2007.
- Kardâvî, Yûsuf el-. "el-Cânibu't-teşri'î fî's-sünneti'n-nebeviyye". *Mecelletu Merkezi Buhûsi's-sîre ve's-sünne* 3 (1988).
- _____, *el-Helâl ve'l-harâm fî'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 22. Basım, 1997.
- _____, "el-İmam Reşîd Rızâ ve hadisu sihri'n nebî". *al-qaradawi*. Erişim 10 Haziran 2022. <https://www.al-qaradawi.net/node/4110>
- _____, *es-Sünne: masdaran li'l-ma'rife ve'l-hadâra*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 3. Basım, 2002.
- _____, *Hedyü'l-İslâm fetâvâ muâsıra*. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 5. Basım, 1990.
- _____, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb : melâmiḥ sîre ve mesîre*. 4 Cilt. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2008.
- _____, *Keyfe nete 'âmel ma'a's-sünneti'n-nebeviyye*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2. Basım, 2002.
- _____, *Min fikhî'd-devleti fî'l-islâm*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 3. Basım, 2001.
- _____, "Nedvetü't-teşri'î'l-İslâmî fî Libyâ". Erişim 28 Ekim 2020. <https://www.al-qaradawi.net/node/4488>
- _____, "Takdîm". *Tahrirü'l-mer'e fî asri'r-risâle*, ts.
- Kavak, Özgür. "Ali Abdürrâzık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/74-77. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcîmü musannifî'l-kütübî'l-'Arabîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Keleş, Ahmet. *Sünnet Yeni Bir Usûl Denemesi*. İstanbul: İnsan, 3. Basım, 2015.
- Kesgin, Salih. "Modern Dönem Hadis Araştırmalarının Kilit Kavramı Olarak 'Metin Tenkidî'nin Tenkidî". *Hadiste Metin Tenkidini Yeniden Düşünmek*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- _____, *Nazra 'âbire fî mezâ'îmi men yünkîru nüzûle 'Îsâ 'aleyhi's-selâm kable'l-âhire*. Kahire, 2. Basım, 1987.
- Khalifa, Rashad. *Kuran Hadis İslam*. İstanbul: Ozan, 2013.
- Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu, 5. Basım, 2000.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 45-62.
- Koç, İbrahim. *Günümüz Arap Dünyasında Hadis Usulü Tartışmaları*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Köktaş, Yavuz. "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine". *Dîvân* 7/12 (2002), 95-160.
- _____, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar: İddialar ve Gerçekler*. İstanbul: İz, 2015.
- Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn. *el-Muğnî*. thk. Mahmud Abdülvehhâb Fâйд - Tâhâ ez-Zeynî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1970.
- Kutub, Muhammed. *Kadiyyetü tahrîri'l-mer'e*, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 32. Basım, 2003.
- Kuzudişli, Ali. *Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *es-Sünne ve't-teşrîf*. Kahire: Mecelletü'l-, 1990.
- _____, *Fethu'l-mun'im şerhi Sahîh-i Müslim*. 10 Cilt. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2002.
- _____, "Sünne kullîhe teşriya". *Mecelleti Külliyyeti Şeria Camiati Katar* 10 (ts.).
- Lewis, Bernard. *Müslümanların Avrupayı Keşfi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Lord Lloyd. *Egypt Since Cromer*. 2 Cilt. London: Macmillan and Co, 1933.
- Macide, Salah Mahluf. "el-Kevserî'nin Mısır Dönemi 1928-1952". 23-31. Düzce, 2007.
- Mağribî, Abdülkâdir b. Mustafâ el-. *Cemâlüddîn el-Efğânî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Mâhir, Ahmed Abduh. *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'd-des ve't-tahrîf*, 2014.
- Mahmud, Mustafa. *eş-Şefâ'a: muhâvele li-fehmi'l-hilâfî'l-kadîm beyne'l-müeyyidîn ve'l-mu'arızîn*. Dârü'l-Hadîs, 1999.
- Mansûr, Ahmed Subhî. "el-Buhârî ve ukzûbeti rehni der'i'n-nebiyyi". *ahl-alquran*. 10 Ağustos 2011. Erişim 20 Mart 2020. https://www.ahl-alquran.com/arabic/show_embedded.php?main_id=90
- _____, *el-Kur'an ve kefâ masdaran li't-teşrîf'l-İslâmî*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 1. Basım, 2005.
- _____, *Haddü'r-Ridde*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 1. Basım, 2008.
- Mat'anî, Abdülazîm İbrahim Muhammed el-. *Ehtâ' ve evhâm fî edhami meşrû'i te'assufî li hedmi's sünneti'n-nebeviyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1999.
- _____, *eş-Şübühâtü's-selâsüne'l-misâreti li inkârî's-sünneti'n-nebeviyyeti arzun ve tefnîdun ve nakdun*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1999.
- _____, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn beyne'l-edilleti's-şer'îyye ve şübühâtü'l-münkîrîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1993.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *el-ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Cad. Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-. *el-Mu'lim bi-fevâ'idî Müslim*. 3 Cilt. Tunus: Beytül-Hikme, 1987.
- Meczûb, Muhammed el-. *Ulemâ ve müfekkîrûn areftühüm*. 3 Cilt. Riyad: Dârü's-Şevvaf, 1992.

- Mehdelî, Muhammed Muâfâ Ali el-. “Velâyetü’Mer’a fi zav’i hadîsi len yüfliha Kavmun vellev emrehum imraeten”. *Mecelletü Dirâseti’l Arabiyye - Camiatu’l-Minya Külliyyetu Dârülulûm* 35/7 (2017), 4201-4244.
- Mehdi, Eymen. “el-Kavlu’l-celiyy fi’r-red ‘alâ men enkerâ hadîse vefâtî’n-nebî ve der’ihî merhûneten ‘inde Yehûdî”. *Havliyyetü Külliyyeti Usûli’d-dîn ve’d da’veti’l-İslâmiyye bi Tanta* 19 (2008).
- _____, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fî müvâcehati’t-tehaddiyât ve’sübahâtî’l-muâsıra*. Kahire: Darü’l-Makasîd, 2016.
- Mende, Ebû Abdullah Muhammed b İshak b Muhammed İbn. *Ma’rifetü’s-sahabe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. el-Ayn: Camiatü’l-İmaratî’l-Arabiyyeti’l-Müttehîde, 2005.
- Merâgî, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîrû’l-Merâgî*. 30 Cilt. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Merâgî, Muhammed Mustafa b. Muhammed b. Abdülmün’im el-. *Bahs fî tercemeti’l-Kur’âni’l-Kerim ve ahkâmiha*. Kahire: Matbaatu Şeriketü’r-Ragaib, 1936.
- Meral, Arzu. “Kahire’den Avrupa’ya Açılan Kapı: Medresetü’l-Elsün (Diller Okulu, 1835)” *37/37* (2011), 77-98.
- Mersafî, Sa’d el-. *Bed’ü’l-vahy*. Kuveyt, Beyrut: Mektebetü’l-Menârî’l-İslâmiyye, Müessesetü’r-Reyyâ, ts.
- _____, *el-Müsteşrikûn ve’s-sünne*. Kuveyt, Beyrut: Mektebetü’l-Menârî’l-İslâmiyye, Müessesetü’r-Reyyâ, Müessesetü’r-Reyyâ, ts.
- _____, *Hadisu haddi’r-ridde fî dav’i usuli’t-tahdîs rivâye ve’d-dirâye*. Kuveyt: Mektebetü’l-Menâr, ts.
- _____, *Şübühâtun havle ehâdîsi’r-recm ve redduhâ*. Kuveyt: Mektebetü’l-Menârî’l-İslâmiyye, Müessesetü’r-Reyyâ, 1994.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Hasan Habenneke el-. *Ecnihatü’l-mekri’s-selâse ve havâfiha et-tebşîrû’l-istişrâki’l-isti’mâr*. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 8. Basım, 2000.
- Mezîd, Ali Abdülbâsit. *Kutuf mine’s-sîreti’n-nebeviyye*. Kahire: Mektebetü’l-İmân, 1. Basım, 2014.
- _____, “Şübühâtü’l-müşekkikîn ve mezâ’imuhumu’l-lefî üsîret havle imtihâni’l-islâm li’l-mer’eti ve sübühât ve hukûkihâ”. *Mecelletü Külliyyetü Dârülulûm Câmiatü’l-Feyyûm* 17 (2007), 644-704.
- Mezrûa, Mahmud Muhammed. “Şübühâtü’l-Kur’âniyyîn havle’s-sünneti’n-nebeviyye”. C. 4, 1421.
- Mezrûa, Mahmud Muhammed Halil. “Amîdu usûli’d-din esbak fi hivâr”. 10 Haziran 2017. <https://fath-news.com/ar/news/244230/>
- Murad, Yahya. *Mu’cemu esmâi’l-müsteşrikîn*. Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Mustafa, Ahmed (ed.). *Ahdî: Müzekkirâtü Abbâs Hilmi es-sâni hidivü Mısra’l-ehîr*. Kahire: Dârü’s-Şurûk, 1993.
- Mustafa, Muhammed Abdurrahim. *Târîhü Mısri’l-hadîs*. Kahire, 1951.
- Mustafa Sabri. *Mevkîfû’l-‘akl ve’l-‘ilm ve’l-‘âlem*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2. Basım, 1981.
- Mücâhid, Zekî Muhammed. *el-A’lâmü’s-şarkıyye fî’l-mietî’r-râbi’ aşr el-hicrî*. 4 Cilt. Kahire: Dârü’t-Tibâ’atî’l-Mısıriyye, 1949.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1991.
- Müştehrî, Muhammed es-Said. *el-Kur’an ve ezmetü’t-tedebbür*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-İslâmî, 2010.
- _____, *Ezmetü’l-mustalahi’d-dînî*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-İslâmî, 2010.
- _____, “Mesîretü fikriyye”. *Nahve İslâmî’r-resûl*. Erişim 03 Nisan 2022. <http://islamalarasoul.com/>
- Mütevellî, Abdülhamîd. “Mesâdiruhü’l-ahkâmî’d-düstûriyye fî’s-şerîati’l-İslâmiyye fî’l-asri’l-hadîs”. *Mecelletü’l-hukuk li’l-buhûsi’l-kânûniyye ve’l-iktisâdiyye* 1.2 (1962), 1-225.

- Mütevellî, Tâmir Muhammed Mahmud. *Menhecü's-şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fî'l-'akîde*. Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2004.
- Müyesser, Seyyid Ahmed Ramazan. *es-Sünnetü'l-mutahhara*. Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 2004.
- Neccâr, Zaglûl en-. *Î'câzu'l-ilmî fî's-sünneti'n-nebeviyye*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 5. Basım, ts.
- Necîb, Akîkî el-. *el-Müsteşrikûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1964.
- Necîb, Muhammed. *es-Salât*. Nedvetü Ensârü'l-Kur'an, ts.
- Nedvî, Ebû'l-Hasan Ali el-Hasenî. *Nahve't-terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-hurre fî'l-hükumat ve'l-biladi'l-İslâmiyye*. Dâru'l-İrşâd, 1969.
- Nedvî, Muhammed Ekrem en-. *Şiblî en-Nu'mânî allâmetü'l-Hindî'l-edîb ve'l-müerrihü'n-nâkidü'l-erîb*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 2001.
- Nedvî, Seyyid Süleyman. "Tahkîku ma'ne's-sünne ve'l-hace ileyhâ". *Mecelletü'l-Menâr* 30 (1930), 673-691.
- Nemr, Abdülmün'im Ahmed. *Sünne ve teşrîf*. Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Haşet. Beyrut: Darü'l-kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1985.
- _____, *Fetâvâ'l-Îmâm en-Nevevî*. thk. Muhammed el-Haccâr. haz. Alâeddin İbnü'l-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 6. Basım, 1996.
- _____, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l Mısıriyye bi'l-Ezher, 1. Basım, 1929.
- Nevfel, Abdürrezzâk. *Es'iletü'n Harecetün*. Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Nu'mânî, Şiblî. *Rihletu Şiblî en-Nu'mânî ile'l-Kostantiniye ve Beyrut ve'l-Kuds ve'l-Kahire fî müstehelli'l-karnî'r-râbi' aşer el-hicrî*. ed. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Nüveyhî, Muhammed en-. *Nahve sevra fî'l-fikri'd-dinî*. Kahire: Rü'ye, 2010.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1959.
- Osman, Muhammed Bahaiddin Abdurrahim. "el-Hadîsü'n-nebevî fî dav'i't-tu'ûnu ve's-şübühâtül-muâsrati" 9 (2017), 1-85.
- Osman, Muhammed Rafet. *Riyâsetü'd-devle fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Dâru'l-Kitâbi'l-Câmîi, 1975.
- Ömer, Diyâb Selim Muhammed. "el-Kavlü'l-mübîn fî ictihadi hâtemi'l-mürselîn". *Mecelletü's-Şerî'a ve'l-Kânûn bi'l-Kâhire* 25 (2003), 53-92.
- Ömer, Yâsir Mağâvirî Abdülhamîd. *Ahmed Ömer Hâşim ve cühûduhü fî'l-hadîsi'n-nebevî*. Kahire: Atlas, 2013.
- Özaşar, Mehmet Emin. *Hadis İlmine Giriş*. İstanbul: DEM, 2. Basım, 2015.
- _____, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 1998.
- Özçelik, Fatih - Öztürk, Mustafa. "İngiltere'nin Mısır'ı İşgali Ve 'Taçsız Hükümdar' Lord Cromer'in Mısır İdaresi (Eylül 1883-Mart 1907)". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (2021), 477-494.
- Özdemir, Veysel. "Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar". *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15.
- Özpınar, Ömer. "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 129-150.
- Özşenel, Mehmet. "Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvî (1884-1953)". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2/21 (2006), 115-126.
- _____, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Öztekin, Adil. *Modern Dönem Mısır'da Metin Tenkidi Tartışmaları*. Ankara: İlahiyât, 2022.

- Öztürk, Mustafa. "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-". *Marife* 10/3 (2010), 9-44.
- Râfiî, Abdurrahman er-. *Asru İsmâ'il*. 2 Cilt. Kahire, 1987.
- _____, *Asru Muhammed Ali*. Dârü'l-Maârif, 1989.
- Ramazânî, Muhammed b Ramazân. *Ârau Muhammed Reşid Rızâ fî kazâya's-sünneti'n-nebeviyye min hilâli Mecelletü'l-Menâr*. Riyad: Mecelletü'l-Beyân, 1. Basım, 2013.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-. *el-Muhaddissü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1984.
- Rasd, Süleyman. *Kenzü'l-cevher fî târihi'l-Ezher*. Kahire: Hindiye Matbaası, 1902.
- Râşid, Mustafa. "Havâlî %60 min ehâdîsi'l-Buhârî ğayri sahîh". *Hewar*. 21 Ağustos 2014. Erişim 19 Nisan 2020. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=429288>
- Razavî, Seyyid Murtazâ er-. *Ma'a ricâli'l-fikr fî'l-Kâhire*. 2 Cilt. Beyrut: el-İrşâd, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Râzîhî, Ali b. Ahmed b. Hasan el-. *el-Câmî' li ahkâmî'l-lihye*. Kahire: Dârü'l-âsâr, ts.
- Reid, Donald Malcolm. "Cairo University and the Orientalists". *International Journal of Middle East Studies* 19/1 (1987).
- _____, "İslam Dünyasında Avrupaî Üniversiteler -Kahire Üniversitesi Örneği-". çev. Mehmet Özşenel - Mertoğlu. *Dergâh* 48-49-50-52-53 (1994), 20.
- _____, "Kahire Üniversitesi ve Oryantalistler". çev. Kemal Kahraman. *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995), 141-157.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *el-Hilâfe*. Windsor: Hindawî, 2013.
- _____, Muhammed. *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 3. Basım, 1406.
- _____, *Mecelletü'l-Menâr*. 35 Cilt, 1909.
- _____, *Târihu'l-üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fadîle, 2. Basım, 2006.
- _____, *Tefsîru sûreti'l-Fâtiha ve sitti suver min havâtimi'l-Kur'an*, ts.
- _____, *Tefsîrû'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menâr, 2. Basım, 1947.
- _____, "Vehb b. Münebbih ve Kâ'b el-Ahbâr". *Mecelletü'l-Menâr* 26 (ts.).
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-. *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fî't-tefsîr*. Riyad: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, ts.
- Rüstem, Sa'd. *el-Fırak ve'l-mezâhibü'l-İslâmiyye münzû'l-bidâyât: en-neş'et-ü-târîh el-akîde et-tevezzuü'l-cuğrâfî*. Dimaşk: el-Evâil, 3. Basım, 2005.
- Sabbâğ, Muhammed es-. *el-Hadîsü'n-nebevî: mustalahu belagatuhi ve kutubuhu*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1981.
- Sâbûnî, Ebû OsmEbû Osmân İsmâil b. Abdurrahmân b. Ahmed b. İsmâil es-. *'Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*. Riyad: Dârü'l-Âsime, 2. Basım, 1998.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis, 2013.
- Saîdî, Abdülmüteâl es-. *el-Hürriyyetü'd-dîniyyetü fî'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-Mısırî, 2012.
- _____, *el-Müceddidûn fî'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ile'r-râbi' 'aşer: 100 H - 1370 H*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1996.
- _____, *Târihu'l-islâh fî'l-Ezher*. Kahire: Matbaatü'l-İtimad, ts.
- Saîdî, Bistâmî Muhammed. *Mefhumu tecdîdi'd-din*. Cidde: Merkezü't-Te'sil li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2012.
- Sakallı, Talat. *Hadis Tenkidi*. Ankara: Araştırma, 2014.
- Sakr, Şehhâte. *Keşfü'ş-şübühât a'dâi's-sünne reddi's-sihem an hayri'l-en'am*. İskenderiye: Darü'l-Hulefâ-yi Râşidîn - Dârü'l-Fethi'l-İslâmî, ts.
- Salih, Eşref Fevzî - Abdurrahman, Saîd. *Şuyûhu'l-Ezher*. 7 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabîyye li'n-neşr ve't-tevzî', ts.
- Salih, Sadeddin es-Seyyid. "Şefâ'atü'r-Resûl". *Mecelletü Külliyyeti Usûli'd-dîn ve'd-Da'va bi'z-Zekâzîk* 2 (1990), 77.

- Salih, Subhî es-. *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh: Arz ve dirâse*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1984.
- Sâlûs, Ali Ahmed es-. *Kıssatü'l-hücum 'ale's-sünne*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1987.
- San'ânî, Abdürrezzâk es-. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983.
- Sarıtaş, Murat. "Muhammed Ahmed Halefullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/293-296. TDV Yayınları, 2019.
- Savaş, Rıza. "İslam Dünyasının Çağdaşlaşması Bağlamında Kasım Emin'in 'Tahrîru'l-Mer'e' Adlı Kitabı". *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*. ed. Mehmet Demirci. 61-81. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Scheiber, Alexander (ed.). *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher*. çev. Muhammed Avnî Abdurraûf - Abdülhamid Merzûk. nşr. Alexander Scheiber. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Terceme, 2016.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdîrrahmân b Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâki*. thk. Şeyh Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sekkâ, Ahmed Hicâzî es-. *Defü's-şübühât an şeyh Muhammed el-Gazzâlî*. Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfiyye, 1. Basım, 1996.
- _____, *Lâ nesha fi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.
- _____, "Mukaddime". *en-Nübez fi usûli'l-fikh*. 79. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriye, 1981.
- Selefî, İsmail es-. *Hücciyetü'l-hadisi'n-nebevî: Mecnû'u makâlâti'n-nefise fi'd-difâ' ani's-sünneti's-şerife*. çev. Muktedâ Hasan Yasin el-Ezherî. Kuveyt: Gıras li'n-Neşr, 1. Basım, 2007.
- Senhûrî, Muhammed Ahmed es-. *et-Tıb fi's-sünne*, ts.
- Serahsî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed et-Tûsânî es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Seyyid, Abdülbâsit Muhammed es-. *Vasâfâtü't-tayyibe mine'l-kitab ve's-sünne*, ts.
- Seyyid, Fuad Salih. *Mevsûatu a'lâmi'l-karni'l-işrîn fi âlemeyni'l-Arabî ve'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü Hasen el-Asriyye, 2013.
- _____, *Mevsûatu a'lâmi'l-karni't-tâsi 'aşer fi'l-âlemeyni'l-Arabî ve'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü Hasen el-Asriyye, ts.
- Seyyid, Rıdvan. *el-Müsteşrikûnü'l-Alman: en-neşve ve't-te'sîr ve'l-mesaîr*. Beyrut: Darü'l-Medâri'l-İslâmî, 2. Basım, 2016.
- Seyyid, Seyyid Muhammed es-. "Mısır (Osmanlı Dönemi)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/563-569. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sıddîki, Mazharuddîn. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Göksel Korkmaz - Murat Fırat. İstanbul: Dergah, 1. Basım, 1990.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu ârâun ve efkârun". *Mecelletü'l-Menâr* 9 (ts.), 515-524.
- _____, "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu redd li'r-red". *Mecelletü'l-Menâr* 9 (ts.), 906-930.
- _____, "Kelimetü insâf ve i'tirâf". *Mecelletü'l-Menâr* 10/2 (1907), 140.
- Sıramî, Abdullatif es-. *es-Sünne teşrîiyye ve gayri teşrîiyye 'inde duât'i-tecdîd*, ts.
- Sibâî, Mustafa. *el-İstişrâk ve'l-müsteşrikûn (mâ lehüm ve mâ aleyhim)*. Beyrut : el-Mektebü'l-İslâmî, 1979.
- Sibâî, Mustafa. *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 6. Basım, 1999.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Smart, Ninian. "Karşılaştırmalı-Tarihi Metot". çev. Hakkı Şah Yasdıman. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 553-561.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India*. Lahore: Minerva Book, 1943.
- Süveydan, Sâmî. "ed-Duktûr İsmail Edhem min ruvvâdi'l-nakdi'l-edebi'l-hadîs fi türâsina'l-muâsır 1". *el-Âdâb* 41/5 (1993), 14-41.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevevî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-. *Cimâ'u'l-ilm*. Kahire: Dârü'l-Eser, 2002.
- _____, *el-Umm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- _____, eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1938.
- Şâhin, Abdüssabûr. "Muhâveletü'n-Nebî Muhammed el-intihâr". *Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî'l-müşekkikîn*. ed. Mahmud Hamdi Zakzûk. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûnî'l-İslâmîyye, 2002.
- Şâhin, Mervân. *Tefsîrû'l-latîfî'l-habîr fî ulûmî'l-beşîrî'n-nezîr*, ts.
- Şehhâte, Muhammed. "Vefâtü'd-ductûr Abdülmehdî Abdülkâdir Abdülhâdî". *elbalad*. 15 Ağustos 2017. Erişim 17 Eylül 2019. <https://www.elbalad.news/2893611>
- Şehhâte, Muhammed Seyyid Ahmed. *Mevkîfû'd-dâiyyeti'l-kebîr eş-Şeyh Muhammed el-Gazzâlî mine's-sünneti'n-nebeviyye: arz ve nakd*. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, ts.
- Şelebî, Ahmed. *Mevsûatü't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hadâreti'l-İslâmîyye*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1987.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Fikhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vakî'iyye*. Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'iyye, 1982.
- _____, *Ta'lîlû'l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvüratihâ fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Şelebî, Raûf. *es-Sünnetü'l-İslâmîyye: beyne isbâtî'l-fâhimîn ve rafzü'l-câhilîn*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 1982.
- Şeltût, Mahmud. *el-Fetâvâ*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2004.
- _____, *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 18. Basım, 2001.
- Şeltût, Mahmud. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm, el-eczâ'ü'l-aşeretü'l-ülâ*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2004.
- Şemmerî, Gâzi Mahmud eş-. *el-İtticâhü'l-ilmâniyyü'l-muâsır fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye: dirâse nakdiyye*. Dımaşk-Beyrut: Darü'n-Nevadir, 2012.
- Şennâvî, Abdülazîz Muhammed eş-. *Suver min devri'l-Ezher*. Kahire: Darü'l-Kütüb, 1971.
- Şerîf, Râide Muhammed eş-. "Eserü'l-akl 'inde'l-muhaddisîn". *Mecelletü Buhûs Külliyyeti'l-Âdâb Câmiatü'l-Menûfiye* 28/115 (2018), 119-147.
- Şeyyâl, Cemâledin eş-. *Rifâa et-Tahtâvî zaîmü'n-nehdati'l-fikriyyeti fî asri Muhammed Alî*. Windsor: Hindawi, 2020.
- _____, *Târîhu't-terceme fî Mısır fî ahdi'l-hamleti'l-Feransiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- _____, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye bi-Mısır fî asri Muhammed Alî*. Windsor: Hindawî, 2021.
- Şimâlî, Yasîr eş-. *el-Vâzih fî menâhici'l-muhaddisîn*. Amman: Dârü'l-Hamid, 2006.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Şirbînî, İmâd es-Seyyid eş-. *Adâletü's-sahâbe fî dav'i'l Kur'ânî'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyye ve def'i's-şübühât*. Kahire, 2013.
- _____, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtî a'dâi'l-İslâm münâkaşatuha ve'r-red aleyha*. 2 Cilt. Kahire: Alimu's-Sekâfe, 3. Basım, 2019.
- _____, *Reddü's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*. Mansûre: Daru'l Yakîn, 2008.
- _____, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2003.
- Şükayr, Şefîk b. Abd b. Abdullah. *Mevkîfû'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse mine'l-hadîsîn-nebeviyyi's-şerîf dirâse tatbikiyye 'alâ Tefsîri'l-Menâr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvadullah - Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Darul Haremeyn, 1995.

- _____, *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tâhâ, Hamdi Subh. *Reddû şübehi'l-münkirîn li hücciyeti's-sünne*. Kahire, 1. Basım, 2020.
- Tahtâvî, Rifâa et-. *Menâhicü'l-elbâbi'l-Misriyye fî mebâhici'l-âdâbi'l-'asriyye*. Windsor: Hindawi, 2017.
- Taşçı, Özcan. “Oryantalizm Çalışmalarının Osmanlı Hakimiyetindeki Mısır’a Yansıması”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2014), 85-101.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsnedu Ebû Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Giza: Dârü'l-Hicr, 1. Basım, 1999.
- Tayyib, Ahmed et-. “es-Sünne ve hücciyetühâ”. *CBC Egypt*. 03 Haziran 2017. Erişim 10 Mart 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Jbd7hu78-RI>
- Tayyib, Ahmed et-. “Tefsîrû'l-hadîs: Umirtu en ukâtîle'n-nâse”. *youtube*. 24 Haziran 2016. Erişim 12 Mart 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=AwlpKbDZFIU>
- Telîme, İsmâ. “Ğarbiyyûn ve müsteşrikûn deresû fi'l-Ezher”. *Arabî21*. 20 Nisan 2017. Erişim 01 Temmuz 2022. <https://arabi21.com/story/1000526/>
- _____, “Hel ekserü ehlü'n-nâr en-Nisâ”. *Arabî21*. 29 Temmuz 2021. Erişim 05 Ocak 2022. <https://arabi21.com/story/1375080/>
- Teymur Paşa, Ahmed. *A'lâmü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-'asri'l-hadîs*. Windsor: Hindawi, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Tomice, Nada. “19. yy'nın İlk Yarısında Mısırlı Kadının Durumu”. *Ortadoğu'da Modernleşme*. 239-256. İnsan, 1995.
- Tosun, Ömer. *el-Biasatü'l-İlmiyye*. İskenderiye: Selahüddin, 1934.
- Tritton, Arthur Stanley. *Muslim Theology*. London: The Royal Asiatic Society ; Luzac & Company, 1947.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-. *Risâle fi ri'âyeti'l-maslaha*. nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübnaniyye, 1. Basım, ts.
- Tunuslu Hayreddin Paşa. *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*. Windsor: Hindawi, 2022.
- Tüveyciri, Ebû Abdillâh Hammûd b. Abdillâh b. Hammûd b. Abdirrahmân et-. *es-Sirâcü'l-vehhâc li-mahvi ebâtîli's-Şelebî fi'l-isrâ' ve'l-mi'râc*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985.
- _____, *er-Reddû'l-kavîm 'ale'l-mücrimi'l-esîm*. Riyad: Riâsetü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ ve'd-da' ve ve'l-irşâd, 1403.
- Ünal, Halit. “Arâyâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/337. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ünal, Yavuz. *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu: (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Vâdî'î, Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi el-. *Rudûd ehli'l-ilm ala tâ'ini fî hadîsi es-sihr*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1999.
- Vahdan, Nasır. “Dr. Musa Laşin fî zimmetillah”. *Mecelletü'l-va'yi'l-İslâmî* 523 (ts.).
- Verd, Bâkır Emin el-. *Mu'cemü'l-ulemâi'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ; Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Verdânî, Salih. *Difâ'ani'r-resûl zidde'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*. Beyrut: Tiridenko, 1998.
- _____, *Ehlü's-sünne şa'bullahi'l-muhtâr*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1996.
- _____, *el-Hud'a rihleti mine's-sünneti ile's-Şîa*. Beyrut: Dârü'n-Nahîl, 1995.
- Wang, Ching-Jen. “Azharists, modernists and orientalist: the intellectual rivalry in Egypt from the late 19th century to the early 20th century”. *Jurnal Hadhari* 10/1 (2018), 125-133.
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz'in Şemâli*. İstanbul: Damla Yayınevi, 9. Basım, 2011.
- Yasin, Abdülcevâd. *es-Sulta fî'l-İslâm: el-aklû'l-fikhi's-selefi beyne'n-nâs ve't-târîh*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, 1998.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Ensar, 6. Basım, 2019.
- _____, *Kur'an Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim, 3. Basım, 2019.

- _____, “Sünnet ve Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi”. *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 155-186. 2003: TDV Yayınları, Ankara.
- Yılmaz, Hayati. *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*. İstanbul: Rağbet, 2004.
- Yusuf, Abdurrahman Muhammed. *el-Kur’âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû’l-İslâm minhum*. Kahire: Dâru’l-Beyân, 2012.
- Yûsuf, Muhammed Hayr Ramazan. *el-Müstedrek ala Tetimmeti’l-A’lâm li’z-Ziriklî*. Dâru İbn Hazm, ts.
- _____, *Tekmiletu Mu’cemü’l-mü’ellifîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- _____, *Tetimmetü’l-A’lâm li’z-Ziriklî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2002.
- Yücel, Ahmet. “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1999 1998), 197-204.
- Yücel, Ahmet. “Kur’an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet İsimli Eser Üzerine”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 179-188.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışının Eleştirisi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Zâfir, Kâsımî el-. *Cemâleddîn el-Kâsımî ve asruhu*. Dimaşk, 1965.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- _____, *Tezkiretü’l-huffâz*. thk. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1. Basım, 1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâîliyyât fî’t-tefsîr ve’l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- _____, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zeydân, Corcî b. Habîb. *Târîhu Mısre’l-hadîs*. Windsor: Hindawi, 2019.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Terâcîmü meşâhîri’s-şark fî’l-karni’t-tâsi’ aşer*. 2 Cilt. Windsor: Hindawi, 2012.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A’lâm : Kamûsu terâcîm li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-Melâyîn, 1984.
- Ziyâde, Hayfa Mustafa Yusuf ez-. “Rekâ’izü’l-asrâniyyîn fi reddil-hadisi’n-nebeviyyi”. *Mecelletü Külliyyetü’s-Şerîa ve’l-Kânûn bi Tefahna’l-Eşref* 21/2 (2019), 1119-1142.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa ez-. *Mercaü’l-ulûmi’l-İslâmiyye*. Dimaşk: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- “Ahmed Şevkî İbrahim: Râ’idü’l-i’câzü’l-ilmî bi’l-Kur’ân ve’s-sünne”. *El-Cezîre*. 19 Haziran 2016. Erişim 16 Aralık 2021. <https://aja.me/xvdt>
- Azhar. “el-üstâzu’d-duktûr Ahmed Ma’bed Abdülkerîm”. 07 Nisan 2015. Erişim 19 Temmuz 2022. <https://www.azhar.eg/details/ArtMID/821/ArticleID/8682>
- el-Cezîre. “Enver el-Cündî: Tesaddâ li duâtî’t-tağrîb ve hâkim Tâhâ Hüseyin”. 13 Aralık 2016. Erişim 22 Şubat 2021. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2016/12/13/-انور-الجندي>
- تصدى-لدعاة-التغريب-و-حاكم
- el-Râi. “es-Sahâfiyye Rûz el-Yusuf”. 21 Kasım 2005. Erişim 01 Kasım 2022. <https://alrai.com/article/129678>
- alheweny. “es-Sîretü’z-zâtiyye Ebû İshak el-Huveynî”. Erişim 10 Ekim 2021. <http://alheweny.me/pages/page/about>
- alislalous. “es-Sîretü’z-zâtiyye li Ali Ahmed es-Sâlûs”. Erişim 23 Temmuz 2022. <https://www.alislalous.com/message/about>
- Câmiatü’l-İmâm Abdurrahman b. Faysal. “es-Sîretü’z-zâtiyye li’d-duktûr Muhammed Esved”. Erişim 20 Ekim 2021. https://www.iau.edu.sa/sites/default/files/cv/mhmd_swd-syrrby.pdf
- Azhar. “Fazîletü’s-üstâzi’d-duktûr Hamdî Subh Tâhâ”. 15 Haziran 2020. Erişim 20 Temmuz 2022. <https://www.azhar.eg/scholars>
- el-Cezîre. “Muhammed Kutub”. 08 Nisan 2014. Erişim 04 Ekim 2021. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/4/8/محمد-قطب>
- <https://alsun.asu.edu.eg/ar/page/1>. “Neş’etü külliyyetü’l-Elsün”. Ayn Şem Üniversitesi. 18 Mayıs 2020. Erişim 18 Mayıs 2020

ÖZ GEÇMİŞ

İsa EREN, Kdz. Ereğli İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 07.06.2004 tarihinde mezun oldu. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. 15.11.2005-10.06.2006 tarihleri arasında Milli Eğitim Bakanlığı bursiyeri olarak Arapça dil eğitimi için Mısır'da bulundu. 29.11.2007 tarihinde “Hadis'te İ'tibâr ve Sahihu'l-Buhârî'de İ'tibâr uygulaması” başlıklı çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. 2017 yılında OMÜ LEE Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı doktora programına girdi. 2017'den bu yana Ordu Üniversitesi Hadis Bilim Dalında Araştırma görevlisi olarak görev yapan İsa EREN, iyi derecede Arapça bilmektedir (YDS:80). İsa EREN, evli ve iki çocuk babasıdır.

İletişim Bilgileri

ORCID ID: 0000-0002-0897-3822

Yayınlar:

1. İsa EREN, Salih KESGİN, “Kabül ve Red Yönünden Fidâ Hadisinin Tahlili”, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 12/3, 2022, ss. 2245-2268

2. İsa EREN, “Muhammed el-Gazzâlî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı”, 13. Uluslararası Kültür, Medeniyet ve Sosyal Bilimler Kongresi, 26-27 Ocak 2023, 369-370