

YÜCE KUR'AN'IN ÇAĞDAŞ TEFSİRİ ADLI ESERDE HADİS OLGUSU VE HADİS YORUMLARI

Yrd. Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
KTÜ. Rize İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Bu çalışmada biz “Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri” adlı eserdeki hadîs olgusunu ve bazı hadîs yorumlarını değerlendirdik. Süleyman Ateş, tefsirinde bir çok sahih hadîsi yorumlamıştır. Çalışmada hadîs olgusuna ve diğer yorumlara bazı örnekler verdik ve hepsini ayrıntılı olarak inceledik.

ABSTRACT

THE HADİTH PHENOMENE AND THE HADİTH INTERPRETATIONS IN THE WORK NAMED “YÜCE KUR'AN'IN ÇAĞDAŞ TEFSİRİ”

In this article, we evaluated the hadith phenomene and some hadith interpretations in the work named “Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri”. Süleyman Ateş, has interpreted a lot of genuine hadiths in his work. In the survey, we exemplified the hadith phenomene and other interpretations points and investigated all of them comprehensively.

Giriş

Çağdaş tefsir müelliflerinden biri olan Süleyman Ateş, temelde hadîs gerçeğini kabul etmekte, ancak bir çok hadîsi de aklî gerekçelerle tenkid etmektedir. Ateş’in hadîs tenkidleri devam etmekte olan bir çalışmamızda ele alınmıştır. Bu çalışmada ise Ateş’in hadîs olgusuna nasıl yaklaştığı, onu delil olarak nasıl değerlendirdiği, ayrıca bazı hadîsleri nasıl yorumladığı ele alınacaktır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, çalışmada Ateş’in fıkhî hadîsleri nasıl kullandığı değil, müstakil olarak ele alıp yorumladığı hadîsler incelenecektir. Önce Ateş’in genel olarak delil olma açısından hadîsleri nasıl değerlendirdiğinin üzerinde duralım.

“Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri” adlı eserde hadîs olgusu

Süleyman Ateş’in hadîsle ilgili görüşleri tefsirde sistematik olarak sunulmamış, ilgili âyetlere bağlı olarak yeri geldikçe verilmiştir. Burada onun görüşleri tespit edilip değerlendirilecektir.

Süleyman Ateş, “Sana da bu zikri indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın”¹ âyeti münasebetiyle şunları ifade etmektedir:

“Kendilerine indirileni açıklaması, onları halka duyurması ve izah etmesidir. Demek ki Hz. Peygamber, Kur’an’ın ilk müfessiridir. O, kendisine gelen vahiyleri duyuruyor, söz ve uygulamalarıyla da Kur’an’ın anlamını izah ediyordu...Peygamber’in dine dair sözleri ve tatbikatı, Kur’an’ın tefsiri niteliğindedir. Bu sözler ve tatbikat, Kur’an’dan sonra ikinci şer’î kaynaktır. Çünkü bunlar Kur’an’ın içeriğini izah mahiyetindedir”.²

Burada açıkça Ateş’in, hadîsi Kur’an’ın tefsiri ve ikinci şer’î kaynak olarak kabul ettiği görülmektedir. Ancak hemen akabinde bazı kayıtlar getirerek meseleyi daha da açmaktadır. Şöyle der:

“Peygamber, kendi hayatında iken Kur’an’a karışmaması için kendi sözlerinin yazılmasını yasaklamıştır. Çünkü Allah’ın buyruğu olan Kur’an’dır. Kendisinin zamanın şartlarına göre söylediği normal sözler, şartların değişmesiyle değişebilir. Bunun için Kur’an’da onun, vahiy alması hariç, bir beşer olduğu hatırlatılmış, kendisi de normal zamanlarda, bir insan olarak söylediği sözlerin Allah Kelamı olan vahiy sözlerine karışmamasına özen göstermiştir”.³

Buna, Medine’de cereyan eden hurma aşılama meselesini de delil getiren Ateş, böyle olmasına rağmen Abdullah b. Amr gibi az sayıda bir iki sahabinin Peygamber’in bazı sözlerini yazdığını, fakat bunların bir kaç hadîsi geçmeyecek kadar az olduğunu ifade etmektedir. Yine Peygamber’in vefatından sonra İslâm ülkelerinin sınırlarının genişlediğini ve sahabilerin çeşitli yerlere dağıldığını söyleyen Ateş, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf ve Felsefe gibi çeşitli fikir akımlarının doğduğunu, bunların kendi düşüncelerini haklı çıkarmak için Peygamber’e kadar varan hadîsler uydurduklarını ve böylece yüz binleri aşan hadîslerin meydana geldiğini belirtmektedir. Sonunda şüphelerini biraz daha artırarak şunları ifade etmektedir:

“Hadîs derleme işi h. 99-101 yılları arasında hilafet makamında bulunan Ömer b. Abdilaziz’in emri üzerine resmen başlamıştır. O zaman hafif bir tempo ile başlayan ha-

¹ Nahl (16), 43.

² Süleyman Ateş, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, 1989, V, 110. Bu eser bundan sonra *Tefsir* şeklinde kısaltılacaktır.

³ **Tefsir**, V, 110. Hadîslerin kabulüyle ilgili yerlerde genellikle “hadîs yazımını yasaklayan” hadîsi zikretmesi dikkat çekicidir. Bkz. II, 317; IX, 102.

dîs derleme işi hicretin ikinci ve üçüncü asırlarında hızlanmış, böylece kocaman hadîs mecmuaları ortaya çıkmıştır. Şimdi Peygamber'den yüzyıl sonra ağızdan ağıza aktarılan sözler ne derece değişmeden Peygamber'in kendi sözü olarak kalabilir? Bu sözler her ravinin kendi kültür ve anlayışı içerisinde nakledilmiştir. En muteber hadîs mecmuası, Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'idir. Buhârî 194-256 yılları arasında yaşamıştır. Yani Peygamber'den dört beş nesil sonra ağızdan ağıza dolaşan rivayetleri veya kendinden önce derlenmiş olanları mecmuasına kaydetmiştir. Dört beş nesil ağızdan ağıza dolaşan sözler, ne derece asıl söyleyenin söyleyiş biçim ve amacına uygun olur? Kendi aralarında da çeşitli derecelere ayrılan bu sözleri yüzde yüz Peygamber'in kendi sözü diye kabul etmek ilmî gerçeklere aykırıdır. Modern ilmin ışığı altında tetkik edildiğinde Peygamber'in vefatından sonraki siyasî olayların fikrî cereyanların bu sözler üzerinde etkileri derhal ortaya çıkar".⁴

Şüphelerini bu şekilde izhar eden Ateş, tekrar başa dönerek şunları söylemektedir:

"Ancak Hz. Peygamber'den mütevatir olarak gelen sözlerdir ki Kur'an tefsiridir ve dinin ikinci kaynağıdır. Hiçbir suretle Kur'an'ın ruhuna aykırı olmayan meşhur ve ahad haberler de Kur'an'ın tefsiri olarak kabul edilip amel edilir".⁵

Buraya kadar Ateş'in söylediklerini özetlemek gerekirse şunlar ifade edilebilir:

1-Hadîsler, Kur'an'ın tefsiridir ve şer'î ikinci kaynaktır.

2-Peygamber'in, kendi sözlerini yazmayı yasaklamasının üç sebebi olduğu anlaşılmaktadır.

a-Kur'an'la karışmaması

b-Allah'ın buyruğunun Kur'an olması

c-Peygamber'in söylediği normal sözlerin şartların değişmesiyle değişebilmesi.

3-Kur'an, vahiy alması hariç Hz. Peygamber'in beşer olduğunu hatırlatmış, o da normal zamanlarda bir insan olarak söylediği sözlerin Kur'an'a karışmamasına özen göstermiştir.

⁴ Tefsir, V, 111.

⁵ Tefsir, V, 111.

4-Muhtemelen yukarıda söylenenlere delil olarak Medine’de vaki olan hurma aşılması olayı ileri sürülmüştür.

5-Abdullah b. Amr gibi bir iki sahabi bir kaç hadîsi geçmeyecek kadar hadîs yazmışlardır.

6-Hadîs derleme işi h. 99-101 yılları arasında başlamıştır.

7-Hz. Peygamber’den yüzyıl sonra ağızdan ağıza nakledilen sözlerin Peygamber’in kendi sözü olarak kalması söz konusu değildir. Bu sözler her ravinin kendi kültür ve anlayışı içerisinde nakledilmiştir.

8-Bu sözleri yüzde yüz Peygamber’in sözü olarak kabul etmek ilmî gerçeklere aykırıdır.

9-Modern ilmin ışığı altında incelendiğinde bu sözlerde siyasî olayların, fikrî cereyanların etkisi derhal ortaya çıkar.

10-Sonuç olarak mütevatir haberler, Kur’an’ın ruhuna aykırı olmayan meşhur ve ahad haberler delildir ve onlarla amel edilir.

İlk ve son maddeden Ateş’in, ahad dahi olsa hadîsleri delil olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zaten bu durum tefsirinin başından sonuna kadar hadîs kullanmasında müşahede edilmektedir. Ancak böyle olmakla birlikte hadîslerin sıhhati konusunda şüphelerini de izhar etmiştir. Burada amacımız bu şüphelere tek tek cevap vermek değildir. Zira bu konulara, ilmî araştırmalarla çeşitli şekillerde cevaplar verilmiştir.⁶ Bu nedenle sadece Ateş’in görüşlerini tutarlılık açısından incelemeye çalışacağız.

Hadîsleri ikinci şer’î delil olarak kabul eden Ateş’in, akabinde Hz. Peygamber’in hadîsleri yazmayı yasaklamasını zikretmesinin sebebi anlaşılammaktadır. Zira ilk devirde hadîslerin yazılmasının yasaklanması ayrı bir konudur. Fakat günümüzde bu konuyu hadîslerin reddedilmesine veya en azından hukukî bir delil kabul edilmemesine

⁶ Bkz. M. Mustafa el-A’zamî, **İlk Devir Hadis Edebiyeti**, (çev. Hulusi Yavuz), İstanbul, 1993, s. 191-221; a. mlf. **İslâm Fıkhi ve Sünnet**, (çev. Mustafa Erdoğan), İstanbul, 1996, s. 189-240; Muhammed Hamidullah, **Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih**, (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul, 1967, s. 13-59; Fuad Sezgin, **Buharî’nin Kaynakları**, Ankara, 2000, s. 51-90; Ekrem Ziya el-Umerî, **Buhûsun fi tarihi’s-sünne**, Bağdad, 1984; 47-55; Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi**, Ankara, 1981, 26-67; Selahattin Polat, **Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum**, İstanbul, 1997, s. 13-45.

gerekçe sayanların varlığı bilinmektedir.⁷ Ateş, hadîsleri delil kabul ettiğine göre bunu niçin zikretmiştir? Daha sonraki ifadelerinden Hz. Peygamber'in dinî olan veya olmayan, yani nebevî ve insanî sözlerini ayırtetmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak hadîslerin yazımının yasaklanmasıyla bu ayırtetme işleminin ne ilgisi vardır? Bu sorunun cevabı da eserde gözükmemektedir.

Bunların yanında hadîslerin yazımının neden yasaklandığına verilen cevaplar da tutarlı gözükmemektedir. Bu meseleye verilen üç cevap ihtimaller olarak sunulmamış, hepsi doğrudan ve kesin cevaplar olarak verilmiştir. Bu nedenle aralarında çelişkiler gözükmektedir. Eğer Hz. Peygamber, hadîslerin yazımını Kur'an'a karışmaması için yasaklamışsa, "çünkü Allah'ın buyruğu olan, Kur'an'dır" ifadesine gerek var mıdır? Zira bu ifade Peygamber'in buyruklarının Kur'an'a, Kur'an'ın verdiği yetkiye dayanmadığını çağrıştırmaktadır. Şayet böyle bir düşünce söz konusu ise, bu, hadîslerin delil olarak kabul edilmesi fikriyle çelişecektir.

Hz. Peygamber'in hadîs yazımını yasaklamasına rağmen Abdullah b. Amr gibi bir iki sahabinin bir kaç hadîs yazdığına dair ifadelerin araştırmaya dayanmadığı görülmektedir. İlk önce bu ifade, Abdullah b. Amr'ın yasağı çiğnediğine dair bir intiba uyandırmaktadır ki, böyle bir durum hem rivayetlere hem de ashabın bilinen şahsiyetine aykırıdır. Ayrıca bir iki sahabinin bir kaç hadîs yazdığına dair tespitler ise tamamen tarihi gerçeklere aykırıdır. Zira M. M. el-A'zamî, bizzat hadîs yazan 50 sahabinin ismini tespit etmiştir.⁸ Yine Abdullah b. Amr'ın -kesin olmamakla birlikte- bine yakın hadîs yazdığı da kaynaklarda ifade edilmektedir.⁹ Bin kadar hadîsi bir iki hadîsle ifade etmek mümkün müdür?

Hadîslerin yaklaşık h. 100 yılında derlenmesine ve yüz yıl¹⁰ ağızdan ağıza aktarılan sözlerin -ki bu ifadeler hadîs rivayet işinini çok sıradan ve gelişi güzel yapıldığını ima etmektedir- ne derece Hz. Peygamber'in sözleri olabileceğine dair şüpheler müsteşriklerin -bazıları bunu daha geç başlatsa da- ortaya attığı iddiaları çağrıştırmaktadır. Elbette müsteşriklerin amacı neticede hadîslerin dinî ve hukukî değerini inkar etmektir. Ancak hadîsleri delil olarak kabul eden Ateş'in böyle bir şüphe

⁷ Mesela Reşid Rıza hadîslerin yazılmasına önce izin verildiğini sonra yasaklandığını ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Peygamber kendi hadislerinin ebedî bir hukuk kaynağı ve dinin bir parçası olmasını istememiştir. Bkz. M. Mustafa el-A'zamî, **İlk Devir Hadis Edebiyatı**, s. 24.

⁸ Bkz. M. M. el-A'zamî, **İlk Devir Hadis Edebiyatı**, s. 26-58.

⁹ Bkz. Muhammed Ebu Zehv, **el-Hadîs ve'l-muhaddisîn**, Beyrut, 1984, s. 143; M. Zübeyr Sıddıkî, **Hadîs Edebiyatı Tarihi**, (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul, 1996, s. 53.

Ancak hadîsleri delil olarak kabul eden Ateş'in böyle bir şüphe izhar etmesi anlaşılabilir değildir. Şayet hadîslerin sıhhati ve delil olma değeri hakkında bir şüphe duyulsaydı, böyle bir gerekçenin ileri sürülmesi makul olurdu. Hatta bu şüphenin daha ileriye götürülerek "hadîslerin her ravinin kendi kültür ve anlayışı içerisinde nakledildiğini" ileri sürmenin ahad dahi olsa hadîslerle amel edilebileceğini kabul eden düşünceyle bağdaşır bir yanı bulunmamaktadır. Eğer bu iddiayla ravilerin kendi düşüncelerinin hadîslere idrac edildiği kastediliyorsa veya bazı ravilerin mevkuflarındaki rivayetleri Hz. Peygamber'e ref' ettikleri düşünülüyorsa, bunun tasrih edilmesi gerekirdi. Tefsirin bir başka yerinde "Peygamber'in sözlerine bilinçli veya bilinçsiz olarak insanların kendi düşünceleri, anlayışları karışmış olabilir" diyerek idrac iması yapmakta, ancak bunun sebebinin hadîslerin yüz yıl iki yüz yıl şifahî olarak nakledilmesine bağlamaktadır.¹¹ Eğer böyle bir sebebi kabul edersek, tüm hadîslerden şüphelenmemiz gerekecektir. Oysa idrac veya ref' ihtimalini kabul edip ibunların ortaya çıkarılmasının metodu, ilgili rivayetleri birbiriyle karşılaştırmak şeklinde açıklansaydı, herhangi bir şüpheye mahal verilmeyecekti.

Ayrıca burada şu nokta da vurgulanmalıdır: Ateş, hadîs derleme işinin Hz. Peygamber'den en az yüz yıl sonra başladığına dikkat çekmek suretiyle hadîslerin bu tarihten itibaren yazıldığını ima etmektedir. Oysa hadîs derleme, yani tedvin işinin ayrı, kitabet işinin ayrı olduğu belirtilmelidir. A'zamî de hadîslerin en az yüz yıl şifahi olarak nakledilmesine dair düşüncenin kitabet, tedvin ve tasnif dönemlerinin karıştırılmasından kaynaklandığını ifade eder. Ona göre tedvinden önce hadîslerin yazıldığına dair bir çok vesika bulunmaktadır. A'zamî, bununla ilgili olarak bizzat sahabenin yazdığı ve sahabeden tabiunun yazdığı 50 rivayet tespit etmiştir.¹² Bu durumda h. 100 yılındaki tedvin dönemi sadece şifahî naklin değil, bunun yanında yazılı olan materyallerin de resmî anlamda bir araya getirilmesini ifade etmektedir.

Bununla birlikte Ateş'in "ağızdan ağıza dolaşan sözlerin yüzde yüz Hz. Peygamber'e ait olmadığı" şeklindeki görüşü isabetli olmakla birlikte bunun usûlcülerin görüşü olduğu belirtilmelidir. Nevevî hariç hadîsçiler hakkında ihtilaf olmayan sahîh-ahâd hadîslerin kat'iyet ifade ettiğini belirtmiştir. Ancak her ne olursa olsun ehl-i sünnet camiasından hiçbir alim zan ifade eden hadîslerle amel edilemeyeceğini söylememişlerdir.

¹⁰ Tefsirinin bir başka yerinde "en az yüz yıl, iki yüz yıl" ifadesi geçmektedir. Bkz. IX, 104.

¹¹ **Tefsir**, IX, 104.

Bu konunun ayrıntılarını ilgili eserlere havale ederek¹³ Ateş ile geçmiş ulema arasındaki bir farka değinmemiz gerekir: Geçmiş ulema hadîslerin zan ifade etmesi meselesini asla hadîslerin sıhhatinden şüphelenmek amacıyla ele almamışlardır. Onların amacı özellikle amelî ve itikadî konularda hadîslerin delil değeri taşıyıp taşımadığını, bunların arasında bir farkın olup olmadığını araştırmaktı. Fakat Ateş, hadîslerin yüzde yüz Hz. Peygamber'e ait olmayışını, yani zan ifade etmelerini onların sıhhatinden şüphe duymak bağlamında ele almıştır.

Ateş'in "modern ilmin ışığında hadîslerin tetkik edilmesine" dair tavsiyesi anlaşılmalıdır. Klasik hadîs usûlünün veya metin tenkidi kriterlerinin yetersizliği mi modern ilme muhtaç bırakmaktadır? Ayrıca "hangi modern ilmin ışığında ve nasıl?" diye sorulmalıdır. Eserde bu sorulara cevapların bulunmadığı belirtilmelidir. Zaten eserdeki bilgilerin takdim ediliş tarzı ve sistematik olmayışları, bu soruların gündeme getirilmesini ve cevaplanmasını ima etmemektedir.

Ayrıca şunu belirtmekte fayda vardır: Ateş, hadîsleri delil olarak kabul ettiğine göre, muhtemelen onların uydurma olduğunu kabul etmemektedir. Ancak bilgileri takdim ediliş tarzı ve sürekli şüpheler izhar etmesi, hadîslere uydurma gözüyle baktığı hissini uyandırmaktadır. Zira bu bilgiler takdim edilirken geçmişte hadîsçilerin gayretlerine, ilmî titizliklerine ve uydurma cereyanına karşı verdikleri mücadeleye temas edilmemiş; sadece şüpheler genel olarak izhar edilmiştir.

Tefsirinin bir başka yerinde hadîslerin kabulüyle ilgili şunları ifade etmektedir:

"Kuşkusuz onun dinî nitelikteki sözleri Kur'an'ın tefsiri mahiyetindedir. Ama onun tabii ihtiyaçları için söylediği sözlerin hepsinin vahiy olduğunu düşünmek ifrattan başka bir şey değildir. Faraza Hz. Peygamber 'ben hastayım, yemek yiyeceğim, yatağımı serin yapacağım' demiş olsa bu sözleri vahiy midir? Bunlar insanlık gereği söylediği sözlerdir. 'De ki: Ben de sizin gibi bir insanım, ancak bana vahyolunuyor'¹⁴ âyeti de vahiy hali dışındaki sözlerinin bir insan sözü olduğunu gösterir. Eğer onun her sözü vahiy ol-

¹² A'zamî, **İlk Devir Hadîs Edebiyatı**, s. 34-57. Ayrıca bkz. Fuad Sezgin, **Buharî'nin Kaynakları**, s. 25-35.

¹³ Bkz. Ali Osman Koçkuzu, **Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, Ankara, 1988, s. 109-122; Nurettin İtr, "Ahad Hadîslerin İtikatta Delil Olması", (**Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu** içinde), İstanbul, 1997, s. 205-221; Yusuf el-Kardavî, **Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet**, (çev. Özcan Hıdır), İstanbul, 2001, s. 119-127; İsmail L. Çakan, **Anahatlarıyla Hadîs**, İstanbul, 1985, s. 192-195.

saydı, birer vahiy katibi olan Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali gibi büyük sahabileri Kur'an âyetlerini yazdıkları gibi onun sözlerini de yazarlardı...Hz. Peygamber'in dinî hükümleri açıklama mahiyetindeki sözleri dinin kaynağıdır. Ama dinle ilgisi olmayan tamamen dünyaya ait ve özel işlere ilişkin sözleri şer'î kaynak değildir".¹⁵

Burada da görüldüğü gibi özellikle Hz. Peygamber'in dinî mahiyetteki sözlerinin Kur'an'ın tefsiri olduğuna vurgu yapılmıştır. Paragrafı bir bütün olarak düşündüğümüzde hadîslerin kabul edilmesi yazılmasına, yazılması vahiy olması şartına, bir şeyin vahiy olup olmadığı da dinî nitelikli olup olmadığına bağlanmıştır. Bununla birlikte paragraftan vahiy halinin Kur'an'la sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Vahiy, Kur'an'la sınırlı ise dinî mahiyetteki hadîslerin Kur'an'ın tefsiri olduğunu söylemenin ne anlamı vardır? Şayet Ateş, vahiy halinin Kur'an'la sınırlı olmadığını kastediyorsa bunu tasrih etmelidir. Onun "eğer onun her sözü vahiy olsaydı" şeklindeki ifadesinden bir kısım hadîsin vahiy mahsulü olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hemen sonraki ifadeler kafayı karıştırmaktadır. Bir hadîsin vahiy mahsulü olması vahiy katiplerinin onu yazmasına mı bağlıdır? Zaten hadîsler Kur'an vahiyi gibi değildir ki, vahiy katipleri onları yazsınlar! Dolayısıyla hadîslerin yazılmamasının onların vahiy masulü olmaması ile ilgisi yoktur. Hadîslerin yazılmamasının sebebi Hz. Peygamber'in emridir ve bunun da sosyolojik sebepleri vardır. Bununla birlikte böyle bir temellendirme de fazla anlamlı değildir. Artık hadîsler yazılı olarak elimizdedir. Bu hadîsler ise bir ayırım olmaksızın din ve dünya ile ilgili hadîsleri içermektedir. Bu noktada şunu vurgulamalıyız ki, yasak dünya ile ilgili ya da vahiy mahsulü olmayan hadîsler için soz konusu olsaydı, sadece vahiy katipleri değil hiçbir sahabî bunları nakletmezdi. Ayrıca şu da sorulmalıdır: Vahiy katiplerinin yazmadıkları sözleri tespit etmek mümkün müdür? "Şu hadîs yasak sebebiyle vahiy katiplerinin yazmadığı hadîstir, şu hadîsler ise bunun dışındadır" deme imkanına sahip miyiz? Bu mantığı sonuna kadar götürdüğünüzde ravisi vahiy katibi olan hadîsler kabul, diğerlere reddedilecektir. Hadîsleri deli olarak kabul eden birinin böyle düşünme mümkün müdür?

Aslında tartışma hadîslerin yazılı olup olmaması, onların vahiy olup olmaması meselesine kaydırılmadan dinî nitelikli hadîsleri belirleme üzerinde yoğunlaşsaydı, daha

¹⁴ Kehf (18), 110.

isabetli olurdu. Bu çerçevede “dinî nitelikli hadîsler” ve “tabii ihtiyaçları ifade eden hadîsler” şeklindeki ayırım bir ölçüde hadîslerin bağlayıcılık değerini ortaya koymaktadır. Ancak belki bir tesirci olunması hasebiyle üzerinde hassasiyetle durulmamış “yeri gelmeşken bir nebze” ele alınmıştır. Oysa Karafî’den bu yana konuyla alakalı daha detaylı, daha sistematik çalışmalar yapılmıştır.¹⁶

Burada vurgulamak istediğimiz nokta, bu konularla ilgili bilgilerin çok genel olarak sunulması, mantikî ve sistematik bir şekilde olmaması ve dolayısıyla akla bir takım sorular getirmesidir. Elbette yukarıdaki ifadelerden müellifin umumi olarak hadîsleri kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira yeri geldikçe tefsirin başka yerlerinde hadîslere uyulması gerektiğini belirtmektedir. Mesela “Resûl size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa onu bırakın”¹⁷ âyeti münasebetiyle şunları ifade etmektedir:

“Bu âyet ganimetle ilgilidir. Yani Peygamber’in size verdiği ganimet malını alın, onun menedip vermediğini bırakın, almayın demektir. Âyet ganimetle ilgili olmakla beraber, Peygamber’in diğer emir ve yasaklarını da kapsar. Peygamber’in emirlerine uymak, yasaklarından kaçmak gerekir”.¹⁸

Burada açıkça Peygamber’in getirdiklerine uymanın gerektiği vurgulanmaktadır. Daha önce müellifin yaptığı izahlar bu vurguya gölge düşürür gibidir. Tefsirinin tümüne baktığımızda müellifin bu vurguyu esas aldığını görmekteyiz. Ancak dediğimiz gibi bu vurguyla çelişir gibi gözüken bazı ifadeler de rastlanmaktadır. Burada iki örnek vereerek bölümü bitirelim.

“Hz. Peygamber’e atfedilen ‘Ben size iki kaynak bıraktım, bunlara uyduğunuz sürece sapmazsınız: Allah’ın Kitab’ı ve benim sünnetim’¹⁹ sözü de gerçekte bu hadîsleri dinin kaynağı yapmak düşüncesinden doğmuştur. Başka rivayette onun ‘Ben size öyle bir şey bıraktım ki ona yapıştığınız takdirde sapmazsınız: Allah’ın Kitabı’²⁰ dediği anlatılır.

¹⁵ **Tefsir**, IX, 104. Hal böyle iken tefsirinin bir başka yerinde gayba dair rivayetler çerçevesinde “biz bütün vahiylerin Kur’an’da olduğu kanaatindeyiz” (bkz. VIII, 90, 428) şeklindeki ifadesini anlamakta güçlük çekmekteyiz.

¹⁶ Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, **Hüccetullahi’l-bâliğa**, (thk. Muhammed Şerif Sukker), Beyrut, 1992, I, 371-373; Talat Sakallı, “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, **SDÜİFD.**, (1995) sy. 2, s. 41-92; Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Ankara, 1997, s. 275-294

¹⁷ Haşr (59), 6.

¹⁸ **Tefsir**, IX, 351.

¹⁹ Muvatta, Kader, 3.

²⁰ Ebu Davud, Menâsik, 56; İbn Mace, Menâsik, 84; Muvatta, Kader, 3.

Doğrudur, onun bıraktığı Allah'ın Kitab'ıdır. Zaten gerek Kur'an vasıtasıyla gerek kendi sözleriyle o, daima kendisinin kendisine vahyedilene tabi olduğunu söylemiş ve vahiyden ayrı olarak kendi sözlerine bir değer vermemiştir".²¹

Ateş'in, en azından dinî mahiyetteki hadîsleri kabul ettiğine dair daha önceki ifadeleri olmasa yukarıdaki ifadelerinden Kur'an'dan başka bir dinî kaynak kabul etmediği anlaşılabilir durumdadır. Çeşitli zamanlarda veya durumlarda söylenmiş olması çok muhtemel olan iki hadîsten birini uydurma²²; diğerini ise sahih kabul etmek ilmî gözükmemektedir. Çünkü iki hadîsin kabul ve reddinde hiç bir makul gerekçe ileri sürülmemiştir. Hadîsler, dinin kaynağı olduğuna göre ayrıca bunları dinin kaynağı yapmaya çalışanların olduğunu söylemeye gerek yoktur. Şayet uydurma hadîsler kastediliyorsa, elbette onların dinin kaynağı yapılmasına karşı çıkılacaktır. Ancak bunun için delil olarak üstteki hadîsin yerine "Bana yalan isnad eden kimse cehennemdeki yerine hazırlansın"²³ hadîsini kullanmak daha isabetli olurdu. Şayet iki hadîs çelişkili görüldüğü için birini kabul etmek gerekir deniliyorsa, bunun isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira az önce de söylediğimiz gibi hadîsleri çeşitli zaman ve mekanlara hamlederek ihtilafı çözmek mümkündür.

Ayrıca ikinci hadîsin kabul edilmesinin gerekçesi olarak "zaten Hz. Peygamber'in kendi sözlerine değer vermediği" şeklindeki ifadelerini, gayr-ı ilmî olmanın ötesinde üslup olarak da hatalı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Herhangi bir insanın kolay kolay kendi sözünün değerli olmadığını ifade etmesi güçtür. Böyle olmakla beraber bir Peygamber nasıl olur da kendi sözlerini değersiz bulur? Hz. Peygamber'in dine veya dün-

²¹ **Tefsir**, IV, 33.

²² Hadîsi uydurma kabul etmek mümkün değildir. Hadîsi araştırdığımızda zayıf, hatta -bir tarik hariç-zayıflığının şiddetli olduğunu görürüz. İmam Malik hadîsi senedsiz belağ yoluyla nakletmiştir. Bu haliyle hadîs zayıftır. İbn Abdilberr, hadîsin Amr b. Avf'dan nakledilen mevzul tarikini tespit etmiştir (bkz. **Camîu beyânî'l-ilm**, Beyrut, ts. II, 24), ancak senedde bulunan Kesîr b. Abdillâh b. Amr sebebiyle hadîs zayıftır. Zira Kesîr b. Abdillâh hakkında Yahya b. Maîn "bir şey değildir", Şafîî ve Ebu Davud "yalanın rukunlarından biridir" ve Darekutnî "metruk" tabirlerini kullanmıştır. (Bkz. Zehebî, **Mîzânu'l-i'tidâl**, III, 493) Bu hadîsi Darekutnî (bkz. **Sünen**, IV, 245 -Akziye, 149), Hakim en-Neysaburî (**Müstedrek**, I, 172) ve Beyhakî (**es-Sünenü'l-kübrâ**, X, 114) Ebu Hureyre'den nakletmiştir, fakat bunların senedlerinde geçen Salih b. Musa nedeniyle hadîs zayıftır. Çünkü Salih b. Musa hakkında Yahya b. Maîn "bir şey değil, hadîsi yazılmaz", Buhârî "münkerü'l-hadîs" ve Nesâî "metruk" ifadesini kullanmıştır. (Bkz. Zehebî, **Mîzânu'l-i'tidâl**, III, 414). Son olarak söz konusu hadîsin bir benzerini Hakim en-Neysaburî (**Müstedrek**, I, 172) ve Beyhakî (**es-Sünenü'l-kübrâ**, X, 114) İbn Abbas'tan rivayet etmiştir. Bu hadîs de senedde geçen İsmail b. Ebi Üveys sebebiyle zayıftır. Zira İsmail b. Ebi Üveys'in "meçul" olduğu ifade edilmektedir. (bkz. Zehebî, **Mîzânu'l-i'tidâl**, I, 394)

²³ Bkz. Buhârî, İlim, 38; Cenâiz, 34; Müslim, Zühd, 72; Ebu Davud, İlim, 4; Tirmizî, Fiten, 70; İbn Mace, Mukaddime, 4.

yaya ait olsun herhangi bir sözünü değersiz bulduğuna dair hiç bir delil bulunmamaktadır. Diğer taraftan dinî nitelikteki hadisleri kabul eden Ateş'in Hz. Peygamber'in sözleri için böyle bir ifadeyi kullanmasının sebebini anlamak güç görünmektedir. Yine tefsirinin başka bir yerinde "önemli olan Allah'ın sözleri olan vahiylerdir"²⁴ şeklinde bir ifade kullanarak aynı üslubu ortaya koymuştur. Hadislerle Kur'an'ı şimdiye kadar "önemlilik-önemsizlik" açısından karşılaştıran hiç bir alim bulunmamaktadır.

Yine Ateş'in, hadisleri kabul etmede kuşkulu olduğunu çağrıştıracak bir diğer örnek de şöyledir:

"Necm sûrese 4. âyette geçen zamirin Peygamber'in söylediği bütün sözlere şamil olduğu görüşünü desteklemek için Abdullah b. Amr'ın şöyle dediği rivayet edilir: Ben Allah'ın elçisinden duyduğum her şeyi yazardım ki ezberleyeyim. Kureyş şöyle diyerek bundan beni menetti: Sen, Allah'ın elçisinden duyduğum her şeyi yazıyorsun. Oysa Allah'ın elçisi insandır, kızgınlık halinde de konuşur. Ben de yazmaktan vazgeçtim. Onların bu sözünü Allah'ın elçisine anlattım, buyurdu ki: Nefsimi elinde bulunduran (Allah) hakkı için benden haktan başka bir şey çıkmaz.²⁵ Evvela Kureyşin Abdullah b. Amr'ı hadis yazmaktan menetmesinin anlamı yoktur. Çünkü Kureyş ile kasıt Mekke devrindeki Kureyş ise -ki bu anlamda kullanılır- onlar hadis şöyle dursun Kur'an'a da inanmazlardı. Peygamber'in hicreti sırasında Abdullah henüz yedi yaşında olduğuna göre daha müslüman olmamıştı, çünkü o zaman babası da müslüman değildi. Abdullah o zaman Peygamber'in sözlerini yazacak bunu düşünecek yaşta değildi. Babası Amr b. el-Âs ancak Hudeybiyeden sonra müslüman olmuştur. Gerçi kendisi babasından önce müslüman olmuştu ama yine hicretten sonra müslüman olmuştu. Eğer Kureyş ile kasıt Mekke'nin fethinden sonra müslüman olmuş Kureyş ise, onların da Peygamber'in sözlerini menetmeleri düşünülemez. Çünkü onlar Mekke'de, Peygamber Medine'de yaşıyordu. Bizzat Peygamber'in kendisinin kendi sözlerinin Kur'an'a karışmasını önlemek için hadislerin yazılmasını menederek 'Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayın, kim yazmışsa onu imha etsin'²⁶ dediği bilinmektedir. Böyle iken onun Abdullah'a 'yaz, benden haktan başka bir şey çıkmaz' demesi tuhaftır".²⁷

²⁴ **Tefsir**, II, 317.

²⁵ Ebu Davud, İlim, 3; İbn Hanbel, **Müsned**, III, 205.

²⁶ Müslim, Zühd, 72; İbn Hanbel, **Müsned**, III, 12, 21; Darimî, Mukaddime, 42.

²⁷ **Tefsir**, IX, 102.

Burada Abdullah b. Amr hadîsi önce Necm sûresindeki zamirin konumunu belirlemek için kaydedilmiş, sonra reddedilmiştir. Oysa hadîsin bu âyetle ilişkili olmadığı söylenebilirdi. Ancak bu yola gidilmemiştir. Reddin gerekçeleri özetle şöyledir:

1-Kureyşden kasıt müşrikler ise, böyle bir menetmenin anlamı yoktur.

2-Kureyşden kasıt fetihten sonra müslüman olanlar ise bunların Peygamber'in sözlerini menetmesi düşünülemez. Çünkü onlar Mekke'de, Peygamber Medine'de yaşıyordu.

3-Bizzat Peygamber, kendi sözlerinin Kur'ân'a karışmasını önlemek için hadîslerin yazılmasını menetmiştir.

Birinci madde isabetli gözükmektedir. Ancak diğer maddelerde ihtimaller göz ardı edilmiştir. Zira "Medine'de yaşayan Kureyşli yok muydu? Varsa, onların Abdullah'a böyle bir şey söylemeleri mümkün değil mi?" şeklindeki sorulara cevap verilmelidir. Zaten "duyduğun her şeyi yazıyorsun, oysa Allah'ın elçisi insandır, kırgınlık halinde de konuşur" şeklindeki ifadeden müslümanların böyle bir tenkit yönelttiği anlaşılmaktadır. Bu tenkitlerin sebebi de açık ve makul gözükmektedir. Dolayısıyla Medine'de yaşayan bazı Kureyşli müslümanlar Abdullah'ın Hz. Peygamber'den duyduğu her şeyi yazmasını tenkit etmişlerdir. Abdullah'ın da "acaba onlar haklı mı?" endişesiyle durumu Hz. Peygamber'e aktardığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda sıralanan gerekçeler bir hadîsle desteklenince Abdullah b. Amr hadîsi tuhaf gözükmeye başlamaktadır. Oysa belirttiğimiz ihtimaller dikkate alınırsa, geriye sadece nehy hadîsiyle Abdullah'a izin verilmesine dair hadîsi bağdaştırmak kalmaktadır. Bu hadîslerin aralarının çeşitli şekillerde te'lif edildiği de bilinmektedir. Bu konu hadîs tarihine ait eserlerde "hadîslerin yazılması" başlığı altında incelenmektedir.²⁸ Burada amacımız onları uzun uzun vermek değildir.

²⁸ Bkz. Abdulğani Abdulhalık, **Hücciyetu's-sünne: Sünnetin Delil Oluşu**, (çev. Dilaver Selvi), İstanbul, 1996, s. 242-247; Mustafa Sibaî, **İslam Hukukunda Sünnet**, (çev. Edib Gönenç), İstanbul, 1981, s. 66-69; Talat Koçyiğit, **Hadîs Usûlü**, Ankara, ts., s. 22-32; Ali Yardım, **Hadîs II**, İzmir, 1984, s. 5-11; Ali Osman Koçkuzu, **Hadîs İlimleri ve Hadîs Tarihi**, İstanbul, 1983, s. 240-245; İsmail L. Çakan, **Anahatlarıyla Hadîs**, İstanbul, 1985; M. M. el-A'zamî, **İlk Devir Hadîs Edebiyatı**, s. 22-25; a. mlf., **Hadîs Metodolojisi ve Edebiyatı**, (çev. Recep Çetintaş), İstanbul, 1998, s. 43-49; Subhi es-Salih, **Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları**, (çev. M. Yaşar Kandemir), Ankara, 1981, s. 12-25; Nevzat Aşık, **Sahabe ve Hadîs Rivayeti**, İzmir, 1981, s. 206-220; Salih Karacabey, **Hadîs Tenkidi**, İstanbul, 2001, s. 62-71.

“Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri”nde hadîs yorumları

Süleyman Ateş’in, tefsirinde hadîsleri kullanması çeşitlilik arz etmektedir. Hadîsleri fıkha delil olacak şekilde kullandığı gibi ihtilaflı hadîslerin arasını uzlaştırmakta, çelişik gibi gözüken âyet ve hadîslerin arasını bulmakta; bunların yanında akla veya Kur’an’a aykırı gördüğü hadîsleri reddetmektedir.

Ateş’in, tefsirindeki bütün rivayetlerin ve onun rivayetleri nasıl kullandığının incelenmesi bir yüksek lisans belki de doktora çalışmasının konusudur. Ancak biz, bu çalışma çerçevesinde onun hadîsleri nasıl kullandığını anlamaya çalışacağız.

Her ne kadar Ateş, hadîslerle ilgili birbiriyle çelişebilecek izahlar yapmış olsa da genel olarak hadîsleri kabul etmektedir. Tefsirinin başından sonuna kadar hem fikhî hem de fikhî olmayan hadîsleri kullanması, yer yer onları yorumlayarak kabul etmesi bunun en bariz göstergesidir. Ateş, tefsirinde hadîsleri çeşitli şekillerde yorumlamıştır. Şüphesiz bu yorumlama faaliyeti hadîsleri anlama açısından olumlu bir yaklaşımdır. Burada konuyla ilgili bazı örnekler üzerinde durlacaktır.

Örnek 1.

Süleyman Ateş, önce Hz. Peygamber’in kıyamet günü Âdem oğlunun efendisi olduğunu, buna rağmen övünmediğini; o gün bütün peygamberlerin kendisinin hamd bayrağı altında toplandığını, ilk şefaât edenin kendisi olacağını yine de övünmediğini bu yurduğuna dair²⁹ iki hadîs nakleder. Sonra şunları ifade eder:

“Peygamberimizin diğer peygamberlerden üstünlüğünü belirten bu hadîsler Kur’an’ın bazı âyetlerine uygundur. Ancak yine Buhârî ve Müslim’de bulunan ‘Peygamberleri birbirinden üstün tutmayın’³⁰ hadîsine aykırı görülmektedir”.

Daha sonra Ebu Hureyre’nin rivayet ettiği bu hadîsin ensarlı bir müslümanla yahudi arasında geçen bir münakaşadan sonra varid olduğunu belirten Ateş, hadîslerin şöyle anlaşılabilceğini söyler:

²⁹ Bkz. Müslim, Fedâil, 3; İbn Mace, Zühed, 32; Ebu Davud, Sünne, 13.

³⁰ Buhârî, Enbiya, 35; Müslim, Fedâil, 159.

“Ya yukarıdaki hadîsler sağlam değildir veya onlara aykırı düşen bu hadîs yoruma muhtaçtır. Şöyle ki: Hz. Peygamber tevazuundan dolayı böyle söylemiştir, yahut asabi-yete kapılarak üstünlük iddia etmeyi önlemek maksadıyla böyle söylemiş olabilir. Yani demek istemiştir ki: Size düşen söylenenlere inanmaktır. Sizin kendi aklınızla falanı fi-landan üstün tutmaya hakkınız yoktur. Kimin kimden üstün olduğunu Allah bilir. Siz peygamberlerin hepsine inanmak ve saygı göstermekle yükümlüsünüz”.³¹

Görüldüğü gibi Ateş, burada ikinci hadîsi psikolojik bir olay olan tevazua veya muhatapların durumuna hamlederek ihtilafı çözmüştür. Bu yorumun isabetli olduğu belirtilmelidir. Şerhlerde de aynı yorumun yapıldığı görülmektedir. Aynî (ö. 855/1451)’ye göre bu ihtilafa “Hz. Peygamber’in kendisini nebilerden üstün tutmamaya dair sözü, Ademoğlunun efendisi olduğunu bildirmesinden önceydi” şeklinde cevap verilmiştir. Oysa fadâil konusunda icma ile nesh olmaz. Bu nedenle mezkur ifadeler sadece Hz. Peygamber’in tevazuundan kaynaklanmıştır.³²

Örnek 2.

Süleyman Ateş’in kaydettiğine göre Ebu Hureyre Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Doğan her çocuğa doğarken şeytan dürtür (veya dokunur). Şeytanın bu dürtmesinden ötürü çocuk ağlayarak dünyaya gelir. Ancak Meryem’e ve oğluna şeytan dürtmemiştir”.³³ Daha sonra bu hadîsi şöyle yorumlar:

“Tabii bu hadîs eğer gerçekten Hz. Peygamber’in sözü ise, İsa’nın temiz yaratılışına işarettir. Yani o şeytan kendisini etkilemeyecek derecede temiz yaratılmıştır. ‘Benim kullarıma senin hükmün yoktur’³⁴ âyeti de Allah’ın temiz kullarını şeytanın hükmü altına alamayacağını gösterir. Ama bu onlara şeytanın hiç vesvese vermediği anlamına gelmez”.³⁵

Böyle bir yorumun mümkün olduğu söylenebilir. Bununla birlikte günümüzde bu hadîs, hıristiyan kültüründen hadîs külliyyatına geçtiği söylenilerek tenkid edilmiştir. Buna göre dünyaya gelen çocuğun ağlamasının şeytanın dürtmesiyle bir alakası yoktur.

³¹ Tefsir, I, 441.

³² Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buharî*, Mısır, 1972, XII, 377.

³³ Müslim, Fedâil, 40; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 233.

³⁴ Hicr (15), 42.

³⁵ Tefsir, II, 40.

Aksine bu, Allah'ın bir lütfudur. Çünkü tıp otoriteleri bunun çocuğun nefes almaya başlamasıyla ilgili olduğunu belirtmişlerdir.³⁶

Örnek 3.

Süleyman Ateş, Hz. İsa'nın ineceği ile ilgili bazı hadîsleri kaydeder.³⁷ İsa'nın ineceğine inanmanın itikadî bir mesele olduğunu, itikadın da şek değil, yakîn üzerine kurulduğunu belirterek bu konudaki rivayetlerin hepsinin ahad olduğunu, bunların mütevatir olmadığı gibi meşhur da olmadığını ve kesinlik ifade etmeyen bu hadîslerle itikad sabit olamayacağını söyler. Ancak daha sonra şayet bu haberler doğru ise yorumlanabileceklerini ifade eder. Ona göre haberler şöyle yorumlanabilirler:

“Bir peygamberin dini yaşadıkça kendisi manen yaşamaktadır. İsa'nın fikriyatını Yahudiler öldürememişlerdir. Bilakis onun tebliğleri yayılmış, Yahudiliğe hakim olmuştur. Onun ruhunu temsil eden ümmeti bir gün ismen olmasa bile manen Hz. Muhammed'in fikriyatını benimseyecek, onları uygulayacaktır. Nitekim yirminci asrın son yarısında Avrupa'da İslâm'ın sesi yavaş yavaş duyulmaya başlanmıştır”.³⁸

Burada Ateş'in, İsa'nın nüzülü meselesini maddî olarak değil manen yorumladığı görülmektedir. Böyle bir yorum yapılabilir, ancak Hz. İsa'nın nuzülüyle ilgili bir çok hadîs birlikte mütalaa edildiğinde olayın manevî olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak burada önemli olan Ateş'in reddetme yoluna değil, yorumlama yoluna gitmesidir. Bununla birlikte günümüzde Hz. İsa'nın nüzülü ile ilgili hadîslerin tenkid edildiği görülmektedir. Buna göre kısaca bu hadîsler çelişki ve tutarsızlıklarla doludur ve hıristiyan kültürünün hadîs eserlerine yansımından başka bir şey değildir.³⁹

Örnek 4.

Süleyman Ateş, kadınların kaburga kemiğinden yaratıldığıyla ilgili hadîsi kaydettikten sonra onu şu şekilde yorumlar:

³⁶ Ebu Reyeye, **Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması**, (çev. Muharrem Tan), İstanbul, 1988, s. 206; ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, “Günümüzde Hadîslerin Değerlendirilmesinde Göz Önüne Alınması Gereken Bazı Hususular ve Hadîsin Geleceği ile İlgili Bazı Düşünceler”, **Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu**, Samsun, 1993, s. 122.

³⁷ Hadîsler için bkz. Müslim, İman, 242; İbn Mace, Fiten, 33; İbn Hanbel, **Müsned**, II, 240, 272.

³⁸ **Tefsir**, II, 55. Ateş'in ifadelerinde geçen “ismen olmasa bile” tefsirinin bir başka yerinde tasrih edildiği kanaatindeyiz: “Görünürde İsa mensubu olsalar bile uygulamada İslam'ın özüne mensup olacaklardır. Yahut tamamen hıristiyanlığı bırakıp İslam'a döneceklerdir”. Bkz. **Tefsir**, II, 406.

“Bu hadîsten Hz. Adem’in karısı Havva’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı manası anlaşılmalıdır. Oysa bu, kadınların hassas ruhi durumunu belirten mecazî bir ifade ede olabilir. Abdurrauf el-Münavî bu manayı anlamış ve Havva’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşünü ‘kîle’ kelimesiyle kaydederek bunun zayıflığını belirtmiştir. Ebu Müslim de Hz. Havva’nın kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşünü kabul etmemiştir. Muttefekun aleyh olan bu hadîste Havva ile Âdem’den söz edilmiş, ancak kadının dıl’dan (yani eğri bir şeyden) yaratıldığını söyleyerek Resul-i Ekrem Efendimiz, kadın ruhunun çok hassas olduğunu, ufak bir sertlikten kırılacağını onu hoş tutmak gerektiğini anlatmıştır”.⁴⁰

Bu yorumun isabetli olduğu vurgulanmalıdır. Şerhlerde bu hadîsin zahirî anlamının kabul edildiği görülmektedir.⁴¹ Oysa bunun zahirî anlamını kabul etmek için herhangi bir zorunluluk yoktur. Aksine bunun mecaza hamledilmesini gerekli kılan deliller vardır. Zira Müslim’de bu hadîs “Kadın eğe kemiği gibidir, onu doğrultmaya çalışırsan kırarsın”⁴² şeklinde geçmektedir. Bununla birlikte bu hadîs, kadını aşağıladığı için Kur’an’a aykırı görülmüş⁴³, Hz. Peygamber’in beşer yönüyle ilgili muhtemel bir yanılığısı olduğu kabul edilmiş⁴⁴ ve sahihliği konusunda şüphe bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁵ Hadîs, kendi içinde ve tarikleriyle birlikte bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu tür yorumlara gerek olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁶

Örnek 5.

Süleyman Ateş, Necm suresinin ilk âyetleri münasebetiyle isra ve mi’racla ilgili⁴⁷ bazı rivayetleri kaydeder. Özellikle ilgili rivayetlerde geçen beş vakit namazın, namazın beş vakit olduğunu sağlama bağlamak için mi’rac hadîslerine sokuşturulduğunu söyleyen Ateş, genelde mi’rac olayını yorumlayarak kabul eder. Şöyle ki:

³⁹ Ebu Reyeye, **Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması**, s. 208; ayrıca bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, “Hz. İsa’yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”, **İslâmiyât** (2000) III: 4, s. 147-168.

⁴⁰ **Tefsir**, II, 189.

⁴¹ Bkz. İbn Hacer, **Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buharî**, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, VII, 12; Aynî, **Umdetu’l-kârî**, XII, 368.

⁴² Müslim, Rada’, 65.

⁴³ M. Hayri Kırbasoğlu, **Alternatif Hadîs Metodolojisi**, Ankara, 2002, s. 361.

⁴⁴ Hüseyin Atay, **Kur’an Araştırmaları I-III**, Ankara, 1997, s. 85.

⁴⁵ Yaşar Nuri Öztürk, **Kur’an’daki İslâm**, İstanbul, 1992, s. 532.

⁴⁶ Detaylı bir araştırma için bkz. Cemal Ağırman, **Kadının Yaratılışı**, İstanbul, 2001.

⁴⁷ Bu rivayetler için bkz. Buharî, Salat, 1; Hacc, 76; Enbiya, 5; Müslim, İman, 259, 263.

“Bizim kanaatimize göre isra ve mi’rac, uyanık iken vuku bulmuş ruhanî bir olaydır. İsrâ olayı bir defa olmuştur, fakat mi’rac olayı birkaç kez vuku bulmuştur. Necm suresinde anlatılan olay ile isra olayı birbirinden ayrı şeylerdir. Ama mi’rac olayı da bu vision’lar arasında bir kaç kez vuku bulmuş olabilir. Çünkü bu müşahedelerle Peygamber’e (a.s) Rabbinin bazı büyük âyetleri gösterilmiştir ki, işte bu mi’rac demektir. Zira isra olayını anlatan âyette de bu olayın, ona Allah’ın büyük âyetlerinin gösterilmesi için düzenlendiği bildirilmektedir. Ancak mi’rac olayını anlatan rivayetlerde geçen detaylar inanılması gereken şeyler değildir. Biz Kur’an’ın dediği şekilde Peygamber’in Necm sûresinin inişine kadar Cibril’i iki kez gördüğüne, ondan vahiy aldığına, Mekke’den Mescid-i Aksa’ya yani Kudüs’e kadar da uyanık durumda fakat ruhsal olarak yürütüldüğüne, bu arada Allah’ın bir çok âyetini gördüğüne inanırız”⁴⁸.

İsrâ ve mi’rac olayı tarih boyunca tartışmalı bir konu olmuştur. Genel kabul, mi’rac olayının beden ve ruh ile birlikte gerçekleştiği yönündedir.⁴⁹ Ancak hem geçmişte hem de günümüzde mi’rac olayının bildiğimiz bedenle maddeten gerçekleşmesinin mümkün olmadığını söyleyenler de vardır. Bu görüşe göre mi’rac bedenî olarak cereyan etmiş, fakat o sırada beden ruhun sıfatlarını taşır vaziyette bulunmuştur.⁵⁰ Ateş’in de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüş bir anlamda mi’rac olayının sadece bedenle veya sadece ruhanî olarak gerçekleştiğine dair beyanları uzlaştırmaktadır.

Bunların yanında mi’rac ile ilgili hadîsleri muztarib hadîs çerçevesinde değerlendirilenler de bulunmaktadır. Buna göre mi’rac hadîsinin çeşitli rivayetleri arasında mekân, zaman, sayı, ruhen veya bedenen oluş bakımından öylesine muazzam çelişkiler yumağı söz konusudur ki, işin içinden çıkılması mümkün görünmemektedir. Bu durumda böyle bir olayın vuku bulup bulmadığı, vuku bulduysa nerede, ne zaman, kaç defa olduğu soruları tamamen cevapsız kalmaktadır. Burada yapılması gereken söz konusu rivayetleri askıya almaktır.⁵¹

Mi’rac hadîsini muztarib hadîs çerçevesinde değerlendirmek isabetli değildir. Zira muztarib hadîs, rivayetler arasında herhangi bir tercih imkanı bulunamayan hadîs türü-

⁴⁸ Tefsir, IX, 114.

⁴⁹ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, (thk. Halil Me’mun Şiha), Beyrut, 1996, II, 384.

⁵⁰ Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Hüccetullahi’l-bâliğa*, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1994, II, 652; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1991, I, 143.

⁵¹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, s. 323-324.

dür. Mi'racla ilgili hadîslerde ise tercih imkanı bulunmaktadır. Dolayısıyla tümünü as-kıda bırakmak mümkün değildir.⁵²

Örnek 6.

Süleyman Ateş, Hz. Yakub'un oğullarına Mısır'a ayrı ayrı kapılardan girmelerini emretmesi bağlamında göz değmesiyle ilgili hadîslere temas eder ve onlar hakkında şunları söyler:

“Mu'tezile göz değmesini kabul etmez. Ehl-i Sünnetin çoğunluğuna göre nazar (göz) değmesi vardır. Bunun bilimsel izahı da mümkündür. Çünkü Peygamber (a.s) Hasan ile Hüseyin'i koruması için Allah'a şöyle dua etmiştir: 'Her türlü şeytandan, zararlı şeylerden ve kem gözlerden bütün sözleri yüzü hürmetine Allah'a sığınırım'.⁵³ Hz. Peygamber'in nazar değmesine afsun yapılmasını salık verdiği, 'Göz değmesi haktır, eğer kaderi geçecek bir şey olsaydı, göz değmesi kaderi geçerdi'⁵⁴ dediği rivayet edilir. Razî nazar değmesi olayını şöyle açıklar: İnsan bir şeyi beğendiği zaman ya o şey hoşuna gittiği için kalmasını ister ya da ondan rahatsız olur, sahibinin elinden çıkmasını ister. Her iki istek de ruhta ısınma meydana getirir. Ama ruhun ısınma derecesi aynı değildir. İsteğin olumlu ve olumsuzluğuna göre değişir. İşte bu algıların ısınmasıyla meydana gelen ısınma, gözden, beğenilen cisme doğru bazı parçaların (ışınların) akmasına neden olur. Gözden yansıyan bu parçalar beğenilen şeyi zehir veya ateş gibi etkiler”.⁵⁵

Burada da görüldüğü gibi Ateş, Mutezile'nin eleştirdiği bir görüşü hem hadîse dayanarak hem de bir müfessirin görüşünden istifade ederek kabul etmiştir.

Örnek 7.

Süleyman Ateş, Hz. Peygamber'in uyku ile uyanıklık arasında iken bir ses duyduğu, iki meleğin gelip kalbini yerinden çıkardığı, Zemzem suyu ile yıkayıp ilim ve hikmetle doldurduktan sonra tekrar yerine koyduğuyla ilgili bir rivayeti⁵⁶ kaydeder. Hz.

⁵² Mesela Şerîk b. Ebi Nemr'in Enes b. Malik'ten rivayetinde mi'racın vahiy gelmeden önce vuku bulduğu ifade edilmektedir (Müslim, İman, 262), ancak bütün alimler bu rivayette Şerîk'in hata yaptığı kanaatinde. Zira İbn Şihab, Sabit el-Bunanî ve Katâde gibi ravilerin Enes b. Malik'ten naklettikleri rivayette ise bu ifade bulunmamaktadır. Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, II, 388.

⁵³ Buhârî, Enbiyâ, 9.

⁵⁴ Buhârî, Tıb, 36; Müslim, Selâm, 41; Ebu Davud, Tıbb, 15; Tirmizî, Tıb, 17.

⁵⁵ **Tefsir**, IV, 409-410.

⁵⁶ Buhârî, Menâkib, 42; Müslim, İman, 259.

Peygamber'in çocukluğunda meydana gelen göğüs yarılma hadisesini kabul eden Ateş, yukarıdaki rivayetle ilgili olarak şunları ifade eder:

“Kadî (Abdu'l-Cabbar) bu rivayete itirazın diyor ki: ‘Evvela Peygamber’in kalbinin yarılması bir mucizedir. Peygamberlikten önce mucize olmaz. Saniyen yıkamak cisme etki yapar. Günahlar cisim değildir ki yıkamakla gitsin. Salisen kalbe ilim doldurulmaz. Allah kalbe bilgiler yaratır. Yoksa ilim, kalbe doldurulacak maddi bir şey değildir’. Olay yaşadığımız görünür dünyada maddî açıdan bir hadise olarak düşünülürse Kadî'nın sözleri doğrudur. Ama hadîslerde bu olay uyku ile uyanıklık arasında manevi bir hadise, ruhani bir keşif olarak anlatılır. Bu takdirde göğsün yarılması cismanî bir ameliye değil, ruhanî bir ameliye, manevi bir temizleme demektir ki bunun uzak görülecek bir yanı yoktur”.⁵⁷

Ateş, tefsirinde yer yer Mutezile alimlerinin bazı görüşlerini tenkid eder. Burada da yine bir Mutezilî olan Kadî Abdulcabbar'ın görüşlerini eleştirmiş ve olayı farklı yorumlamıştır. Bu yorumunun isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Kadî Abdulcabbar, rivayetin zahirini dikkate alarak eleştiri yapmıştır. Oysa rivayetin zahirini kabul etmek zorunlu değildir. Başka yorum yapmak da mümkündür. Ateş'in yaptığı gibi Şah Veliyyullah da göğsün yarılması olayını mecazî olarak yorumlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması, iman ve hikmetle doldurulmasının hikmeti, melekî nurların galebe çalması, tabiat ateşinin söndürülmesi, yapısının Hazire-i kudsten üzerine inecek olan feyizleri kabule hazır hale getirilmesidir.⁵⁸

Örnek 8.

Süleyman Ateş, ilk vahiy olarak Alak sûresinin ilk beş âyetinin indiğini kaydeder.⁵⁹ Onun belirttiğine göre İbn Abbas ve Mücahid'den Kur'an'dan ilk inenin Fatiha sûresi olduğu nakledilmektedir. Muhammed Abduh'un da bu görüşü benimsediğini söyleyen Ateş, her iki rivayeti şöyle yorumlar:

“Gelen rivayetlerden anlaşıldığına göre Alak sûresinin ilk beş âyeti, sonra Kalem, Müzzemmil ve Müddesir sûresinin baş tarafları inmiş, o sûreler henüz tamamlanmadan

⁵⁷ Tefsir, X, 525.

⁵⁸ Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, **Hüccetullahi'l-bâliğa**, II, 652; ayrıca bkz. Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, **Diyanet İlmî Dergi**, Peygamberimiz Hz. Muhammed -Özel Sayı- Ankara, 2000, s. 42.

bütün olarak Fatiha sûresi nazil olmuştur...Alak sûresinin ilk beş âyetinin önce indiği konusunda müslümanlar arasında takribi bir oybirliği (icma) meydana gelmiştir. Bu âyetlerin üslubu da vahye başlangıç gibidir...Bundan dolayı İbn Abbas ve Mücahid'in önce Fatihanın indiği hakkındaki görüşlerini, tam sûre olarak önce Fatihanın indiği şeklinde anlamak daha uygun olur".⁶⁰

Bu yorumun da isabetli olduğu söylenebilir.

Örnek 9.

Allah'ın ahirette görüleceğine dair bir çok hadîs bulunmaktadır.⁶¹ Mu'tezile "Musa tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmaya gelip de Rabbi onunla konuşunca 'Rabbim bana görün, sana bakayım' dedi. Rabbi 'Sen beni göremezsin, fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de beni göreceksin' buyurdu. Rabbi dağa görününce onu darmadağın etti ve Musa bayıldı..."⁶² ayetine dayanarak ru'yetullahı reddetmiş ve ru'yetullahı te'yid eden "O gün yüzler vardır ki, ıslıl ıslıl parlarlar, Rabblerine bakarlar"⁶³ ayetini de "ayet, bazı yüzlerin sevinçli olarak Rabblerinin nimetini beklediklerini ifade eder" şeklinde te'vil etmişlerdir.

Süleyman Ateş, ru'yetullah konusunda üç görüşün bulunduğunu söyler. Mu'tezile ru'yetullahı reddeder. Bazı alimler Allah'ın dünyada da ahirette de görüleceğini kabul eder. Üçüncü görüş sahipleri ise Allah'ın sadece ahirette görüleceğini kabul eder. Ateş, üçüncü görüşün isabetli olduğunu kaydeder ve Kıyamet suresinin 22 ve 23. ayetlerinin bunu te'yid ettiğini belirtir şöyle der:

"Tefsirine çalıştığımız bu ayetler, mü'minlerin ahiretteki durumunu anlatmakta ve bazı yüzlerin sevinçli, parıl parıl bir durumda Rabblerine bakacaklarını ifade etmektedir. Yüzlerindeki sevinç ve parıltı, Rabbin yüce divanında O'nun cemaline bakmak şerefine nail olmaktan ileri gelmektedir. Bu açık ifadeyi 'bazı yüzler Rabbinemrine intizar ederler' şeklinde te'vil etmek, ayeti zorlayıp anlamı dışına çıkarmaktır. Çünkü ahiret, emir ve teklif yeri değildir ki, orada Rabbin emrini beklesinler...Evet insan dünyaya mahsus

⁵⁹ Hadîs için bkz. Buhârî, Bed'il-vahy, 3.

⁶⁰ *Tefsir*, I, 64.

⁶¹ Bkz. Buhârî, Tevhid, 24; Ezan, 129; Rikak, 52; Müslim, İman, 299; Ebu Davud, Sünne, 19; Tirmizî; Cennet, 16; İbn Hanbel, **Müsned**, III, 16.

⁶² A'raf, 143.

⁶³ Kıyamet, 22-23.

maddî, kesif gözler O Latif'i göremez. Ama ahirette gözlerden perde kalkar...O'nu görmek de mahiyeti şimdi anlayamayacak bir görüştür. İnsanların eşyayı ve birbirlerini görmesi gibi bir görüş değildir".⁶⁴

Ateş'in ru'yetullah ile ilgili bu yorumu klasik görüşle uyum içindedir ve bize göre de isabetlidir.⁶⁵

Örnek 10.

Ateş, şeytanın kadın şeklinde görünmesine dair bir hadîsin⁶⁶ kadın aleyhine kullanıldığını belirtir. Ardından bu tür hadîslerin şöyle yorumlanabileceğini ifade eder:

"Şayet Peygamber, kötü huylu ve kırtkan bir kadın hakkında 'Şeytan kadın şeklinde görünür' demişse, bunu genelleştirmenin anlamı var mı? Pekâlâ o, şeytanın erkek şeklinde görüldüğünü de söylemiştir. Bedir savaşı sırasında şeytanın, Bekr oğullarından Süraka b. Malik b. Cu'şum adında bir kişi Kureyşlilere katılmış, onları savaşa teşvik etmiş, sonra iki ordu karşılaştığında işin ciddiyetini anlayan Süraka, kıskırttığı adamları bırakıp gitmişti. İşte bu adam, şeytan olarak takdim edilmektedir: 'O zaman şeytan onlara yaptıkları işi süslemiş, 'Bugün insanlardan sizi yenecek kimse yoktur. Korkmayın ben de sizin yanınızdayım' demişti...'.⁶⁷ Nâs (4-6) ve En'âm (112) surelerinde hem cinlerden hem de insanlardan şeytanlar bulunduğu belirtilmektedir. Bu ayetlerden, kötü huylu, bozguncu insanların şeytan tabiatlı oldukları anlaşılmaktadır. Şimdi bu ayetlerden bütün erkeklerin şeytan olduğu anlamı çıkarılabilir mi?".⁶⁸

Böyle bir yorumun isabetli olduğu belirtilmelidir. Ancak günümüzde söz konusu hadîsin kadını şeytana benzettiğinden dolayı tenkid edildiği vurgulanmalıdır. Buna göre söz konusu rivayetin bazı tariklerinde şeytanın kadın suretinde gelip gittiğine dair ifadeler bulunmamaktadır. Bu tarikler daha güvenilir kabul edilmelidir.⁶⁹ Hadîste temsilî bir anlatımın kabul edilmesi durumunda bu tür tercihe gitmeğe gerek yoktur.

Örnek 11.

⁶⁴ **Tefsir**, X, 179-180.

⁶⁵ Sened ve metin itibarıyla daha detaylı bir tahlil için bkz. Talat Koçyiğit, **Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi**, Ankara, 1974, s. 69-98.

⁶⁶ Müslim, Nikâh, 9; Ebu Davud, Nikâh, 43; Tirmizî, Rada', 9; İbn Hanbel, **Müsned**, III, 330.

⁶⁷ Enfal, 48.

⁶⁸ **Tefsir**, XI, 503.

⁶⁹ Ali Osman Ateş, **Hadis temelli kalıp Yargılarda Kadın**, İstanbul, 2000, s. 78.

Süleyman Ateş, Hz. Peygamber'in "İşlerin en kötüsü türedi şeylerdir; her türedi (bid'at) sapıklıktır" şeklindeki hadîsini şöyle yorumlamaktadır:

"Dinde daha önce bulunmayan bir şey yapmaya veya bir söz söylemeye bid'at denir. Peygamber dışında kimsenin dinî bir hüküm koymaya hakkı yoktur. Dinî konuda bid'atler makbul değildir. Bu hadîste yasak kılınan şeyler, Kitab ve sünnetin ruhuna aykırı olan bid'atlerdir. Dinin ruhuna aykırı olmayan, zorlaştırmayan, müslümanların yolunu daraltmayan şeylerin uygulanmasında bir sakınca yoktur. Çünkü insanlık ilerlemekte; toplum gelişen şartlara göre yeni şeyler uygulamak zorunda kalmaktadır. Dinin asıl amacı insanların ilerlemesine, yeniliklerden yararlanmasına engel olmak, toplumu dondurmak değil, tam tersine ileriye sevkettir. Hz. Peygamber'in kendisi de yaşasaydı, muhakkak ki, gelişen tekniklerden yararlanacaktı. Mesela minare Hz. Peygamber devrinde yoktu. Daha sonra sanatın gelişmesiyle birlikte cami mimarisi de gelişmiştir".⁷⁰

Hadîsin bu şekilde yorumlanmasının isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Örnek 12.

Buharî'nin naklettiği rivayetlere göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Hilali görmeden oruç tutmayınız, hilali görmeden oruç bozmayınız. Eğer hava bulutlu ise hesap ediniz".⁷¹ "Bir bedevî Peygamber'e geldi ve ayı gördüğünü söyledi. Hz. Peygamber 'Allah'tan başka Tanrı olmadığına, Muhammed'in de O'nun Resulu olduğuna şahitlit edir misin?' dedi. Bedevî 'evet' deyince Hz. Peygamber 'Ey Bilal! İnsanlara duyur, oruç tutsunlar' buyurdu".⁷² İbn Ömer'in naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber "biz ümmi bir milletiz, yazı ve hesap bilmeyiz, ay şöyle ve şöyledir" buyurmuş ve iki alemin parmaklarını göstererek ayın bir kere 29, bir kere 30 olduğuna işaret etmiştir.⁷³ Süleyman Ateş, bu hadîsleri şöyle yorumlamaktadır:

"Bütün bu hadîslerin gayesi, Ramazanın girişinin tesbitini anlatmaktır. Bu husus, gözetleme ile tespit edilebileceği gibi şaşmaz astronomik hesaplarla da tespit edilebilir. İnce rasat aletleriyle de ayı görmek mümkündür. Bugün artık güneşin ve ayın ne zaman

⁷⁰ Tefsir, I, 227.

⁷¹ Buharî, Savm, 2.

⁷² Buharî, Savm, 2.

⁷³ Buharî, Savm, 13.

tutulacağını saniyesi saniyesine çok önceden tespit imkanı sağlayan hesaplarla Ramazan hilalinin doğma zamanı gayet kolayca bilinebilir. Bir birlik sağlamak üzere bütün İslam alemi bir metod üzerinde birleşip aynı zamanda oruca başlamalı ve aynı zamanda bayram etmelidir”⁷⁴.

Ateş’in bu yorumunun mümkün olduğu söylenebilir. Günümüzde bu doğrultuda hadîsi yorumlayanlar bulunmaktadır.⁷⁵

Örnek 13.

Süleyman Ateş, Bakara suresinin 228 ve 229. ayetleri çerçevesinde kadının nasıl boşanacağına değinir. Buna göre kadın şöyle boşanır: Karısını boşamak isteyen kimse kadın âdetinden temizlendikten sonra onu boşayıp bekler. Kadın bir âdet daha görüp temizlendikten sonra bir daha boşar. Yine bekler, kadın bir âdet daha görüp temizlenir. Eğer adam boşamaya kararlı ise bir daha boşar. Böylece kadınla bütün evlilik bağları kopmuş olur. Kadın ertesi âdetini gördükten sonra dilediğine varabilir.

Ateş’e göre bu uygulama Hz. Ömer devrinin ilk yıllarına kadar sürmüştür. Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in ilk yıllarında bir ağızla söylenen üç talak bir talak kabul ediliyordu. Hz. Ömer’in ilk yıllarında İslam toplumu genişleyip toplumda sosyal problemlerin yoğunluk kazanması sonucu insanlar boşama işinin bir an önce bitmesini istediler. Üç ay beklemeye dayanamayan insanların sayısı arttı. Fazla talep ve toplumsal baskı yüzünden o devirde bir zaruret haline gelen bu boşama tarzı Hz. Ömer tarafından onaylanmış ve dört mezhep tarafından da böylece kabul edilmiştir.⁷⁶

Süleyman Ateş, üç talakın üç defada verileceğine dair bazı hadîsler nakleder. Ancak Buharî ve Müslim’in naklettiği şu hadîs bunlara aykırıdır: “İbn Ömer, bir defada karısını boşayan bir adama ‘bari bir kere yahut iki kere boşasaydın, çünkü Allah’ın Resulu, bana böyle emretti; eğer onu üç kere boşarsan, kadın başka kocaya varmadıkça sana haram olur ve sen Allah’ın karını boşaman hususunda sana verdiği emre aykırı giderek Allah’a asi olursun’ demiştir”⁷⁷.

⁷⁴ Tefsir, I, 308.

⁷⁵ Bkz. Yusuf el-Kardavî, **Sünneti Anlamada Yöntem**, (çev. Bünyamin Erul), İstanbul, 1991, s. 160-170.

⁷⁶ Tefsir, I, 400-403.

⁷⁷ Buharî, Talak, 7; Müslim, Talak, 1.

Ateş'e göre bu hadîs üç talakın bira arada verilebileceğini göstermektedir. Ancak Nesaî'de bulunan hadîs bunu cerhetmektedir: “Bir adamın karısını bir defada üç talak ile boşadığı, Allah'ın Resul'üne haber verildi. Allah'ın Resul'u kazarak ayağa kalktı ve şöyle dedi: ‘Ben henüz aranızdayken Allah'ın Kitab'ıyla mı oynanıyor?’ bir adam ayağa kalkıp ‘Ya Resulellah! Şu adamı öldüreyim mi?’ dedi”.⁷⁸

Nesaî hadîsini te'yyid eden diğer bir hadîsi Ahmed b. Hanbel nakleder. Rivayete göre karısını üç talakla boşayıp sonra çok pişman olan Rükane b. Abdu Yezid, durumu Hz. Peygamber'e sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Rükane'ye karısını nasıl boşadığını sorar. Rükane, üç talak ile boşadığını söyler. Hz. Peygamber “bir mecliste mi?” diye sorar. Rükane “evet” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber “bu, sadece bir boşamadır, istersen dön” buyurur.⁷⁹

Ateş'in “cerhetme” şeklindeki ifadelerinden Buharî'de nakledilen hadîsin uydurma olmadığı, fakat bununla Nesaî hadîsinin çeliştiği, Nesaî hadîsinin ve benzeri hadîslerin tercih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Şüphesiz tarihte üç talakın birden verilmesinin caiz olup olmadığı meselesi tartışılmıştır. Bu tartışmada üç talakın birden verilmesinin caiz olduğunu kabul edenlerin görüşlerini İbn Hacer şöyle özetlemektedir:

“Üç talakın birden verilmesinin caiz olması Ömer zamanında vaki olan icmadan dolayıdır. Ömer zamanında hiç kimse kendisine muhalefet etmemiştir. Onların icması, bundan önce Ömer zamanına kadar bazılarının gizli kalsa bile bir nesheden nassın varlığına delalet eder. Cumhur, ittifaktan sonra ihtilaf çıkarmanın görüşüne itibar etmemiştir”.⁸⁰

Mazerî, nesh iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Ömer bir nassı neshedemez. Zira neshetseydi, sahabe muhakkak onu eleştirirdi. Neshi savunan neshin Hz. Peygamber'in zamanında gerçekleştiğini savunuyorsa, bu, hadîsin zahirine aykırıdır. Çünkü İbn Abbas'ın naklettiği hadîs, Hz. Ömer'in ilk yıllarına kadar üç talakın birden verilmesinin caiz olmadığını göstermektedir.⁸¹

⁷⁸ Nesaî, Talak, 6.

⁷⁹ İbn Hanbel, Müsned, I, 265.

⁸⁰ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, X, 459.

⁸¹ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, X, 457.

İbn Hacer, üç talakın birden verilmesinin caiz olmadığını ifade eden Nesaî hadîsine, İbn Abbas'ın naklettiği Hz. Ömer hadîsine ve Rükane hadîsine verilen bir çok cevabı ve bu cevaplara yapılan tirazları kaydetmiştir.⁸² Bunları burada kaydetmek zaidir. Zira burada vurgulanması gereken şey bir hadîsin uydurma olduğunu kabul etmek değil, bir tercih meselesidir. Süleyman Ateş ise, üç talakın birden verilemeyeceğine dair hadîsleri tercih etmiştir.⁸³

⁸² Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, X, 455-459.

⁸³ Aynı kanaatte olan İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîin* adlı eserinde hem semantik tahlil yaparak hem bu görüşün şazz olmayıp çeşitli alimlerin bu görüşü kabul ettiğini ortaya koyarak hem de Hz. Ömer'in tatbikatını yorumlayıp neden bundan vazgeçilmesi gerektiğini serdederek üç talakı birden vermenin caiz olmadığını göstermiştir. (Bkz. İbnu'l-Kayyim, **İ'lâmu'l-muvakkîin**, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Beyrut, 1996, III, 30-35) Şüphesiz İbnu'l-Kayyim, bu konuda hocası İbn Teymiye'ye tabi olmuştur. İbn Teymiye'nin görüşleri için bkz. **Mecmûu fetevâ**, (trt. Abdurrahman b. Muhammed b. Osman), ts., XXXIII, 91.