

T.C.  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BİLİM DALI

HASAN HANEFÎ' NİN HADİS-SÜNNET ANLAYIŞI:  
*MİN'EN-NAKLİ İLE'L-AKL* KİTABI ÖZELİNDE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Büşranur HİDİR

İstanbul  
Eylül-2023

T.C.  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BİLİM DALI

HASAN HANEFÎ' NİN HADİS-SÜNNET ANLAYIŞI: *MİN'EN-NAKLİ İLE'L-AKL* KİTABI ÖZELİNDE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Büşranur HİDİR

Tez Danışmanı  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM

İstanbul  
Eylül-2023

## TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM

Üye Doç. Dr. Veysel AKKAYA

Üye Doç. Dr. Murat KAYA

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER  
Enstitü Müdürü

## **BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ**

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “**Hasan Hanefi’nin Hadis-Sünnet Anlayışı: Min’en-Nakli İle’l-Akl Kitabı Özelinde**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

**Büşranur HIDİR**

## ÖN SÖZ

Bu çalışmanın konusuyla ilgili yapmış olduğumuz literatür taramaları neticesinde Türkiye’de hadis alanında bu konunun çalışılmadığını fark ettik. Bu nedenle hadis alanına mütevazı bir katkı sunacağımızı umarak bu çalışmayı konumuz olarak belirledik. Bilindiği üzere hadis ilmi günümüzde modern bakış açılarına, birtakım iddialara ve eleştirilere maruz kalan bir ilim olmuştur. Dolayısıyla söz konusu çarpıcı eleştirileriyle hadisleri anlama ve yorumlamada getirdiği rasyonalist argümanlarıyla Çağdaş dönem İslâm düşünürü ve filozof Hasan Hanefi’nin henüz Türkçeye çevrilmemiş olan *Mine’n-Nakli ile’l-Akl* eseri özelinde hadise-sünnete dair görüşlerini bu çalışmamızda inceleme fırsatı bulduk.

Bu bağlamda tezimin yazımına ve değerlendirilmesine kadar desteklerini bizden esirgemeyen, çağdaş dönem araştırmalarının zorluğuna rağmen bana anlayışlı şekilde önerilerde bulunan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım’a teşekkürü bir borç bilirim. Tez konusu ve şekillenmesinde her aşamada danıştığım değerli hocam Prof. Dr. Özcan Hıdır’a da teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca yüksek lisans eğitimim boyunca maddi ve manevi desteklerini hiç esirmeyen, akademik çalışmalarımı destekleyen ve bu konuda fedakârca her türlü müsamahayı gösteren sevgili anne ve babama teşekkürlerimi sunarım.

Gayret bizden tevfiğ ise Allah’tandır.

**Büşranur HİDİR**  
**İstanbul-2023**

## ÖZET

### HASAN HANEFİ' NİN HADİS-SÜNNET ANLAYIŞI: *MIN'EN-NAKLİ İLE'L-AKL* KİTABI ÖZELİNDE

**Büşranur HİDİR**

Yüksek Lisans, Temel İslâm Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM

Eylül, 2023–132 Sayfa

Çağdaş dönem İslâm modernistleri gerek metin gerekse sened açısından hadis-sünnete yönelik tenkit çalışmaları yapılmıştır. Söz konusu bu İslâm modernistlerinden biri, Türkiye’de de ilahiyat akademiasında tanınan çağdaş İslâm düşünürü, kelamcısı ve filozofu olarak niteleyebileceğimiz Mısırlı Hasan Hanefî’dir. Hanefî, İslam medeniyetinin geleneksel ilimlerini yeniden inşa etmeye çalışan projeleri ve buna bağlı çalışmalarıyla çağdaş Arap-İslâm dünyasının en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Bu itibarla bu çalışmada Hanefî’nin, genel modernist paradigması çerçevesinde hayatı, ilmî şahsiyeti, genel anlamda İslâmi ilimleri nasıl değerlendirdiği ve hadis ilmi hakkında görüşlerini ele aldığı *Min’en-nakli ile’l-akl* adlı kitabı özelinde Hanefî’nin hadis-sünnete dair temel kavramlara ait sunduğu argümanlara, Buhârî’nin *Sahîh*’i başta olmak üzere hadis kaynaklarına yönelik görüş ve iddialarını tespit edip mümkün olduğunca değerlendirmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hasan Hanefî, Hadis, Hadis Tenkidi, Çağdaş İslam Düşüncesi-Modernizmi, Oryantalistler

## ABSTRACT

### HASAN HANAFI'S UNDERSTANDING OF HADITH-SUNNAH: SPECIFIC TO THE BOOK OF *MİNE'N-NAKLİ İLE'L-AKL*

**Büşranur HİDIR**

Master, Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Asst. Prof. Dr. Ahmet Hamdi YILDIRIM

September, 2023–132 Pages

Islamic modernists of the contemporary period have criticized the hadith-sunnah in terms of both text and narrative. One of these Islamic modernists is the Egyptian Hassan Hanafi, a contemporary Islamic thinker, theologian and philosopher who is well-known in the theology academy in Turkey. Hanafi has been one of the most important representatives of the contemporary Arab-Islamic world with his projects and related works that seek to reconstruct the traditional sciences of Islamic civilization. In this respect, this study will try to identify and evaluate, as much as possible, Hanafi's arguments on the basic concepts of hadith-sunnah, his views and claims on the sources of hadith, especially al-Bukhārī's Sahīh, and his arguments on the basic concepts of hadith-sunnah in his book *Min'an-nakli ile'l-akl*, which deals with Hanafi's life, his scholarly personality, how he evaluated Islamic sciences in general, and his views on the science of hadith within the framework of the general modernist paradigm.

**Keywords:** Hasan Hanafi, Hadith, Hadith Criticism, Contemporary Islamic Thought-Modernism, Orientalists

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI .....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ .....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	ix
BİRİNCİ BÖLÜM.....	1
GİRİŞ .....	1
1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	1
1.2. Araştırmanın Sorunu ve Soruları.....	3
1.3. Araştırmanın Sınırlandırılması ve Metodu.....	3
1.4. Araştırmanın Kaynakları .....	4
İKİNCİ BÖLÜM .....	7
HASAN HANEFİ’NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ .....	7
2.1. Hasan Hanefi’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	7
2.2. Eserleri.....	9
2.2.1. Bilimsel Kitapları .....	9
2.2.2. Siyasî, Fikrî ve Sosyo-Kültürel Meselelere Dair Kitapları .....	12
2.2.3. Yarı İlmî-Popüler Kitapları .....	14
2.3. Hasan Hanefi’nin Etkilendiği İslâm Âlimleri, Mütefekkirler ve Ekoller.....	17

2.4. Hasan Hanefî'nin İlmî Şahsiyetinin ve Yönteminin Oluşmasında Batılı Filozofların Etkisi.....	20
2.5. Hasan Hanefî ve Tecdid Projesi .....	24
2.6. Hasan Hanefî'nin Nasları Yorumlama Yöntemi .....	26
2.6.1. Hermeneutik Yöntem .....	27
2.6.2. Fenomenolojik Yöntem.....	28
2.7. Hasan Hanefî ve “Oksidantalizm” (‘ilmi’l-istiğrâb) .....	30
2.8. Hanefî'nin Temel İslâm Bilimlerine Bakışı .....	38
2.8.1. Usûlü'l-fikh .....	39
2.8.2. Kelâm .....	41
2.8.3. Tasavvuf .....	44
2.8.4. Tefsir .....	48
2.8.5. Sîret .....	58
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....</b>	<b>61</b>
<b>HANEFÎ'NİN HADİS-SÜNNET ANLAYIŞI.....</b>	<b>61</b>
3.1. Hanefî'ye Göre Hadis-Sünnet .....	61
3.2. Hadis İlimlerinin Ortaya Çıkışı .....	64
3.2.1. Kütüb-i Sitte .....	64
3.2.2. Sened Tenkidi.....	68
3.2.3. Senedin Çeşitleri .....	69
3.2.3.1. Müsned Hadis .....	69
3.2.3.2. Mevkuf Hadis.....	70
3.2.3.3. Müdelles Hadis .....	71
3.3. Hadisin Nakil Yolları .....	76

3.3.1. Hadis Rivâyet Şartları .....	76
3.3.2. Hadislerin Yazılması .....	76
3.4. Hanefî'ye Göre Hadis Çeşitleri .....	78
3.5. Esbâbü vürûdi'l-hadîs.....	79
3.6. Râvi Bilgisi.....	79
3.6.1. Cerh ve ta'dîl.....	80
3.6.2. Râvinin Şartları .....	81
3.6.2.1. Şifâhî Nakil .....	82
3.6.2.2. Semâ' .....	82
3.6.3 Hoca ve Talebe Âdabı.....	83
3.7. Hasan Hanefî'de Metin Tenkidi .....	83
3.7.1. Hanefî'nin Hadislerdeki Edebî Kullanımlara Bakışı .....	83
3.7.1.1. Hadis Metinlerinde Kur'ân Ayetlerinin Kullanımı .....	88
3.7.1.2. Hadislerde Şiirlerden Pasajların Kullanılması .....	91
3.8. Hasan Hanefî'nin Hadisleri Muhteva Yönünden Eleştirisi .....	92
3.9. Hanefî'nin Hadisleri Realite Açısından Eleştirisi .....	101
<b>SONUÇ.....</b>	<b>115</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>118</b>

## KISALTMALAR

A.g.e	: Adı geçen eser
a.s	: Aleyhisselâm
b.	: İbn, Bin
Bkz	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyânet İslâm Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nşr	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r.a	: Radıyâlluhu anhu/ Radıyâllahu anha
S.	: Sayı
sav	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
vd.	: ve diğeri

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

### 1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslâmîyet'in başlangıcından itibaren hadise/sünnete yönelik tenkitler yapılmıştır. Hicrî I. asır da ortaya çıkan Mu'tezile ekolünün hadis/sünnet hakkındaki görüşleri tartışmalara neden olmuş ve zamanın Ehl-i Sünnet alimleri tarafından ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bilinen bir husustur ki fihri ekoller arasında Mu'tezile akılcılığa en çok önem veren ekoldür. Mu'tezile'nin akla verdiği değer ve onu bir değerlendirme kriteri addetmesi İslâm'ın felsefe ilmiyle tanışmaya başladığı döneme denk gelmiştir. İslâm'ın diğer dinlerle ve ilimlerle ilişkisi sonucu fikri bir canlanmaya sebep olarak İslâm modernizminin doğuşu başlamıştır. İslâm modernizmini, klasik İslâm modernizmi ve çağdaş İslâm modernizmi olmak üzere iki ayrı döneme ayırmak mümkündür. Genel bir tasnifle Cemâleddin Afgânî (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905), Seyyid Ahmed Han (ö.1898) ve Muhammed İkbâl (1877-1938)'in bulunduğu dönem klasik, Fazlurrahman (ö.1988) ve takipçilerinin bulunduğu dönem ise modern olarak adlandırılabilir.

Klasik döneme ait çeşitli alimlerin, düşünürlerin, filozofların literatür taraması esnasında hadise/sünnete yönelik fikirlerinin çalışıldığını, kimi eserlerinin Türkçeye çevrildiğini, söz konusu alimlerin görüşlerini destekleyici veya eleştirel akademik yazıların kaleme alındığını gördük. Biz de modern dönemin en önemli takipçilerinden biri olan çağdaş İslâm düşünürü Hasan Hanefî'nin hadise/sünnete yönelik görüşlerini incelemeyi uygun gördük. Hasan Hanefî'nin 1970'li ve 1980'li yıllarda ortaya koyduğu eserleri çağdaş Arap-İslâm dünyasının en önemli şahsiyetlerinden biri olmasına sebep olmuştur. Hanefî, Marksist düşünce yapısına sahip, laik bir düşünür olduğunu hemen hemen her eserinde dile getirmektedir. Onun bu devrimci duruşu İslâm dünyası başta olmak üzere batıda farklı kesimler tarafından da ilgi görmüştür. İslâm dünyasında özellikle bir yandan eleştirilere konu olurken bir yandan geniş kitleler tarafından takip edilmiştir.

Hanefî'nin eserlerinin genel muhtevası, geleneksel İslâmî ilimleri kullanarak çağın problemlerini çözmek, geleneği eleştirel bir üslupla yeniden yorumlayarak çağın sorunlarına çözüm olacak vakıya uygun içtihatların geliştirilebileceği düşüncesidir. Hanefî, böylelikle geleneğin yenilenmesi dair ideolojisini “İslâmî sol” olarak nitelendirmiştir. Her dinin teolojisinde sol ve sağ olmak üzere iki tutumun var olduğunu söylemektedir. İslâmî sol kavramı, politik bir söylem olmaktan ziyade Hanefî için ümmetin içinde bulunduğu durumları ifade eden bir söylemdir. Hanefî'ye göre İslâmî solun kökleri Kur'ân ve Sünnete dayanmaktadır.<sup>1</sup> Hanefî'nin nasları yorumlama yönteminde Hollandalı filozof Spinoza'dan etkilendiği görülmektedir. Hanefî, Spinoza (ö.1677) gibi ilahi metinleri beşerî metin olarak değerlendirmiştir. Spinoza'nın Tevrat'a uyguladığı yöntemi o da Kur'ân'a uygulama çalışmıştır.<sup>2</sup> Hanefî gibi birçok çağdaş İslâm düşünürünün Kur'ân ve Sünnet hakkındaki yorumları her çağda ilgi çekici olmuş ve bu konu da çeşitli eserler neşredilmiştir. Kur'ân ve Sünneti anlamaya yönelik getirdikleri yeni yaklaşımlar günümüz alimlerinin ve Müslümanların gündeminde tartışma konusu olmuştur. Çarpıcı iddialar ile özellikle sünnet hakkında tereddütlere neden olmuşlardır. Dolayısıyla biz de Hanefî'nin Türkiye'de pek bilinmeyen hadise dair “*Min'en-Nakli ile'l-Akl*” isimli eseri üzerinden onun hadis/sünnet anlayışını incelemeyi uygun gördük.

Hanefî adı geçen eserinde genel hadis ilmiyle hadis ilimlerini yeniden inşa etmeye çalışmış, klasik muhaddislerin sened ve metin tenkitlerini zikrettikten sonra modernistlerin metin eleştirisini; edebî biçimler, zihinsel içeriğin eleştirisi ve hadisleri realite açısından eleştirisi olmak üzere üç bölümde ele almıştır. Hanefî kitabının ilk satırında amacını açıkça şu sözlerle belirtmiştir; “Bu girişin amacı, hadis ilminin kutsal

---

<sup>1</sup> İlhami Güler, “Hasan Hanefî ve İslâmî Sol”, *İslâmiyât*, C. 5, S.2 (2002): 157.

<sup>2</sup> Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 4 bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 51.

bir metin olma tehlikesini ortadan kaldırmaktır. Bunu yaparken muhaddislerin hevâları, amaçları ve mezhepleri ile açıklamaktır.”<sup>3</sup>

Hanefî'nin hadis ilmini merkeze alarak yaptığı rasyonel yaklaşımları, hadise/sünnete yönelik sorgulayıcı tavrı, sened tenkidinden metin tenkidine, nakilden çok akla verdiği değeri bir arada verdiği eserinin mercek altına alınması dikkate değer bulunmuştur. Amacımız Hanefî'nin “*Mine'n-Nakli ile'l-Akl*” kitabı özelinde rasyonalist görüşlerle temellendirdiği hadis referanslarını, incelemek ve analiz etmektir.

## **1.2. Araştırmanın Sorunu ve Soruları**

Bu araştırmamızın temel soru ve sorunsalı olarak Hasan Hanefî'nin esas durduğu yer olan kelâmcılığının ve felsefeciliğinin hadis anlayışını etkileyip etkilemediğinin tespitini yapmak, felsefeci ve kelâmcı kimliğinin etkilerini hadis ilmini değerlendirirken nasıl kullandığını belirlemektir. Ayrıca araştırmamızda Hanefî'nin eserlerinde kullandığı jargonun ne olduğu ve bu jargonu niçin kullandığı, Hanefî'nin diğer eserlerinde hadis hakkındaki görüşlerinin zamanla değişime uğrayıp uğramadığı, nasları yorumlama yönteminin ne olduğu, nasları yorumlama yönteminde etkilendiği akımların ve isimlerin kim olduğu , Hanefî'nin hadis ilmi dışındaki diğer İslâmî ilimleri nasıl değerlendirdiği ve ne gibi eleştirilerde bulunduğu, oryantalizme karşı bakış açısının ne olduğu sorularına cevap aramaktır.

## **1.3. Araştırmanın Sınırlandırılması ve Metodu**

Hasan Hanefî'nin hayatını ve hadis/sünnet anlayışını konu edindiğimiz bu araştırma üç bölümde hazırlanmıştır.

Birinci bölümde araştırmamızın önemi, amacı, soruları, sınırlandırılması, metodu ve literatür taramasını sunduk. Yapmış olduğumuz literatür taraması sonucunda Türkiye’de Hasan Hanefî'nin hadis/sünnet anlayışına yönelik yazılmış akademik yazı,

---

<sup>3</sup> Hasan Hanefî, *Mine'n-Nakli ile'l-Akl*, C.2 (el-Heyetün el-Mısriyyetün el-Ammetün li'l-Kitâb: Kahire, 2014), 9.

tez veya makale olmadığını gördük. Dolayısıyla araştırmamızın ana kaynaklarını oluşturan Hanefî'nin eserlerini kronolojik bir sırayla fazla detaya girmeden, kısaca literatür taraması bölümünde ele aldık.

İkinci bölümde Hasan Hanefî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti, eserleri, düşünce yapısını belirleyebilmek için ve Hanefî hakkında genel bir görüş elde edebilmek için eserlerini basım tarihlerine göre sıralayarak, fazla detaya girmeden tahlil ettik. Hanefî'nin eserlerinin incelemesi sonucunda ulaştığımız Hanefî'nin ilmi şahsiyeti, eserlerinde kullandığı jargon gibi bilgileri bu bölümde yer vermeye çalıştık. Buna ek olarak Hanefî'nin birçok alanda yazmış olduğu eserlerinde başlangıçtan itibaren hadise/sünnete yönelik bakış açısında zamanla bir değişim olup olmadığını inceledik. Bunu yaparken yabancı kaynaklarla beraber, Hasan Hanefî'nin bizzat yazmış olduğu eserlere sıkça başvurduk. Hanefî'nin naklî ilimler hakkındaki görüşlerini yine bu bölümde sunduk. Hanefî'nin dini yenileme düşüncesinin gelişmesinde önemli rolü olan oryantalizme karşı oksidentalizm hakkındaki görüşlerini bu bölümde inceledik.

Üçüncü bölümde ise araştırmamızın asıl konusu olan Hanefî'nin “*Mine'n-Nakli ile'l-Akl*” adlı eserinin tahlilini yaptık. Eseri birçok yönüyle bu bölümde inceledik. Hanefî'nin kitabına referans olarak seçtiği hadisleri bu bölümde verdik. Hanefî'nin belirlediği hadislerle yapmış olduğu yorumları genel bir değerlendirmesini yaptık.

#### **1.4. Araştırmanın Kaynakları**

Araştırmamız esnasında Hanefî'nin hayatı ile ilgili Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yazılmış çalışmalardan yararlandık. Fakat literatür taramasında Türkiye’de Hanefî'nin hadis/sünnet anlayışını ele alan müstakil bir çalışma olmadığını gördük. Dolayısıyla araştırmamızın kaynakları çoğunlukla Hanefî'nin yazdığı eserlerden oluşmaktadır. Araştırmamız da kullandığımız başlıca eserleri şöyledir:

*Min'en-Nakli ile'l-Akl*: Hanefî'nin Ulûmü'l- Kur'ân, Ulûmü'l-Hadis ve Sîret olmak üzere üç ciltten oluşan araştırmamızın da ana kaynağı olan eserdir. Birinci cildi “*Mine'l-mahmûl ile'l-hâmil*” alt başlığı altında yazılmıştır. Bu cilt Kur'an ilimleriyle ilgilidir ve Hanefî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemlerini içermektedir. Çarpıcı ifadeleri bulunan bu cildi Hanefî'nin Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki düşüncelerini ele

aldığımız bölümde değerlendirdik. Araştırmamızın asıl kaynağı olan ikinci cilt ise “Min naqdi’s-sened ilâ naqdi’l-metn” alt başlığında kaleme alınmıştır. Hanefî genel hadis ilmiyle başladığı bu kitabın da hadis ilimlerini yeniden inşa etmeye çalışmış, klasik muhaddislerin sened ve metin tenkitlerini zikrettikten sonra modernistlerin metin eleştirisini; edebî biçimler, zihinsel içeriğin eleştirisi ve gerçek içeriğin eleştirisi olmak üzere üç bölümde ele almıştır. “Mine’r-Resûl ile’r-Risâle” başlıklı üçüncü ve son kısma gelince, bu kısım siyer ilmini yeniden inşa etme girişimidir. İlk olarak siyer ilminin doğuşunu, tanımlamayı ve tedvin sürecinden bahsetmektedir. Daha sonra risâletin başlangıcı, duyurulması ve yayılmasını ele almaktadır. Hanefî eserinde son olarak hadis ilimlerini yeniden inşa etme girişimine dönmektedir.

*Et-Turâs ve’t-tecdîd*: Hanefî’nin M. Emin Maşalı tarafından Türkçeye “*Gelenek ve Yenilenme*” adıyla çevrilmiş eseridir. Hanefî, bu eseri “*Mine’l-akîde ile’s-sevra*” adlı kitabına genel bir mukaddime niteliğinde yazmıştır. Geleneksel usûlü’-d-dîn ilmini, Müslümanlar toplumların, davranışlarına yön verecek devrimci bir ideolojiyle yeniden yapılandırmaktan bahsetmektedir.

*Dirasât İslâmiyye*: Hanefî’nin “*İslâmî Araştırmalar*” adıyla Türkçe’ye çevirisi yapılmış bir diğer eseridir. Hanefî bu eserinde başlıca usûlü’-d-dîn ilmini, fıkıh ilmini, akıl ve nakil ile bir araya getirdiği eserin de Fârâbî (ö. 339/550)’nin Aristo (ö. 322)’yu açıklayan çalışmaların yanı sıra İslâm felsefesinin Yunan felsefesi ile olan ilişkisine değinmektedir.

*Mukaddimetün fî ilmi’l-istiğrâb*: Oksidantalizm bilimine giriş, aslında aynı zaman da bir tecdid projesini temsil etmektedir. Hanefî, bu projesinin üç cepheden oluştuğundan bahsetmektedir. Hanefî’nin ‘oksidantalizm’ adını taşıyan bu projesi aracılığıyla alışık olduğumuz siyasi retoriği, ölçülü bir bilimsel söylem düzeyinde, modern Arap ve İslâm Rönesans’ının başlangıçtan bu yana yaşadıklarını aktarmaya çalışmıştır.

*El-Yemîn ve’l-yesâr fî’l-fikri’d-dinî*: Hanefî, bu eserinde eski çağlardan beri süre gelen çeşitli din ve mezheplerdeki çatışmalarda dinin konumunu ele almıştır. Hanefî, toplumların ve beşerî bilimlerin çağlar boyunca gelişimini kapsamlı analitik bir bakış açısıyla incelemiştir.

*Zikriyyât:* Hanefî'nin kendi hayatındaki anıları kaleme aldığı eserdir. Hanefî, çok özel kişisel meseleleri hakkında konuşmayı, her zamanki cüretkarlığı, uzun ve zorlu bilimsel kariyeri ve tüm siyasi olaylardaki duruşlarıyla birleştirmiştir.

*İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih:* Hanefî'nin *Dirasatü'n-İslâmiyye* adlı eserinden iki bölümün incelemesi ve Marinus van den Boom'un Hanefî hakkında yazmış olduğu incelemesinden oluşmaktadır. Hanefî bu eserinde İslâm medeniyetinde insan ve tarihin konumu üzerine bütüncül yaklaşımı savunmaktadır.

*Mine'n-nas ile'l-vaqı'a:* Usûlü'l-Fıkh ilmini yeniden inşa etmeye yönelik bu eser, Hanefî'nin Sorbonne'da yaptığı doktora tezinin bölümlerinden biridir. İki ciltten oluşmaktadır.

*Ed-Dîn ve's-sevra fî Mısr 1952-1981:* Hanefî'nin bu eserini din ve devrim üzerine yazmıştır. Dinden kastettiği geleneksel halk dini, mistisizm, ritüeller, nazari akîdelerdir. Devrim derken de cinsiyet, siyaset, bilim, toplum, özgürlük, akıl, hürriyet, yoksulluk, zulüm ve çatışmayı kastetmiştir. 1967 Arap-İsrail olaylarından sonra yazdığı makalelerin bir derlemesi niteliğindedir. Hanefî bu eseri sekiz ciltten oluşmaktadır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HASAN HANEFİ’NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

#### 2.1. Hasan Hanefî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam ismi Hasan Hanefî Haseneyn Ahmed olan Mısırlı filozof ve çağdaş Arap-İslâm düşünürü, 13 Şubat 1935 yılında Kahire’de doğmuştur.<sup>4</sup> 1952 yılında lise öğrenimini bitirip üniversiteye başlayacağı sıralarda İhvân-ı Müslimîn’e katılmıştır.<sup>5</sup> Cemal Abdünnâsır (ö. 1970) hükümeti ile İhvân arasındaki mücadeleye bizzat şahit olmuştur.<sup>6</sup>1956 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nden mezun olmuştur. Üniversite’de okuduğu yıllarda kendisinde bir farkındalık yaşadığını şu sözleri ile açıklamaktadır: “İktidar mücadelesi uğruna güncel meselelerin yitirilmesi, İhvân ve devrim arasındaki mücadelenin olduğu esnada kendimin; düşünen, reformcu, ıslahatçı biri olduğumun kanaatine vardım.”<sup>7</sup> Lisans eğitimini tamamladıktan sonra Mısır’da yer edinemeyeceği düşüncesiyle, Fransa’ya gitme kararı almıştır. Doktorasını “*Les Méthodes D’égése, Essai Sur La Science Des Fondaments De La Compréhension, ilmî’l usûlü’l-fikh*” İslâm hukuku ile mukayeseli dinler tarihi alanında Sorbonne’da tamamlamıştır. 1956 ile 1966 yılları arasında Fransa’da kalmıştır. 1967 yılında mezun olduğu fakültede hoca olmuştur. 1971-1975’te Philadelphia Temple Üniversitesi’nde misafir profesör olarak bulunmuştur.<sup>8</sup> 1982-1984 Fas İmam Muhammed b. Abdullah Üniversitesinde dersler vermiştir. 1985-88 yılları arasında Japonya’da Tokyo ve Birleşmiş Milletler Üniversitesinde kalmıştır.

---

<sup>4</sup> Hasan Hanefî, *Humûm el-Fikr ve’l-Vatan*, C. 2 (Dâr kuba’: Kahire, 1998), 611.

<sup>5</sup> A.g.e., 218.

<sup>6</sup> Hanefî, *ed-Din ve’s-Sevra fî Mısır 1952-1981*, C.7 (Mektebetün medbülâ: Kahire, 1989), 331.

<sup>7</sup> A.g.e., 331-332.

<sup>8</sup> Hanefî, *ed-Din ve’s-Sevra fî Mısır 1952-1981*, C.6, 279.

Daha sonra Amerika’da Los Angeles Güney Afrika’da Cape Town Üniversitelerinde dersler vermiştir. Hanefî, farklı ülkelerdeki çok sayıda üniversitede verdiği dersler ve konferanslar ile düşüncelerini aktarma fırsatı bulmuştur. Ana dili Arapçanın yanında, İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir.<sup>9</sup> Hanefî, 1970’li yıllardan itibaren İslâm düşüncesinde tecdid fikrini eserlerinde değinmeye başlamıştır. *Ƙadaya Mu’asıra* (1976), *Dirasât İslâmiyye* (1981), *et-Turaş vet-Tecdîd* (1981), *Min’el-Aƙîde ile’s-Sevra* (1988) gibi birçok eser kaleme almıştır.<sup>10</sup>

Hanefî, birçok ülkede görev almış entelektüel bilgi birikimi fazla olan bir çağdaş İslâm düşünürüdür. Ünü Mısır dışında pek çok ülkeye yayılmıştır. Farklı kesimlerden farklı okuyucu kitlesine sahiptir. Düşüncelerini eleştiren olduğu kadar, önemseyen ve destekleyen hatırı sayılır bir kitleye de sahiptir. Türkiye’de özellikle kelâm ilmi hakkındaki görüşleri ve ‘İslâmî sol’ ideolojisi ile bilinmektedir.

Hanefî’nin Mısır dışındaki akademik hayatında yer aldığı görevler şöyledir: Philadelphia Temple Üniversitesinde misafir profesör- Amerika (1971-1975), Karaviyyun Üniversitesinde misafir profesör- Fas (1982-1984), Tokyo Üniversitesinde misafir profesör- Japonya (1984-1985), Birleşmiş Milletler Üniversitesinde program danışmanı- Tokyo (1985-1987), Kaliforniya Üniversitesinde misafir profesör- Los Angeles (1995), Bremen Üniversitesinde misafir profesör- Almanya (1998), Duke Üniversitesinde misafir profesör- Amerika (2007).Frankfurt Üniversitesinde misafir profesör- Almanya (2009).<sup>11</sup> Mısır’ın ve İslâm dünyasının önemli bir entelektüel kişiliği olan Hasan Hanefî, 21 Ekim 2021’de 86 yaşında vefat etmiştir.

---

<sup>9</sup> Fethi Ahmet Polat, “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’ân’a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği”, *Marife* 1/2 (2001): 9.

<sup>10</sup> Server Işık, “Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 13, S. 48 (2016): 90.

<sup>11</sup> Fahd b. Muhammed el-Ƙuraşî, *Menhecün Hasan Hanefî-Dirâsetün Taħliliyyetün Nakdiyyetün*, 1.bs. (Riyad: Mekteb Mecelletü’l-Beyân, 2013), 34.

## 2.2. Eserleri

Hasan Hanefî'nin temel eserlerini ele alacağımız bu bölümde üç başlıkta ele alacağız ki bu başlıklar Hanefî'nin bizzat kendisinin de ifade ettiği başlıklardır.<sup>12</sup> Bunlardan ilki; bilimsel, ikincisi; siyasî, fikrî ve sosyo-kültürel meselelere dair kitaplar, üçüncüsü yarı ilmî-popüler kitaplar olmak üzere ayrılmıştır. Hanefî entelektüel bilgi birikimi olan üretken bir yazardır. Yazdığı eserlerin ünü Mısır ile sınırlı kalmamış birçok ülkeye yayılmıştır. Hanefî eserlerinde genel olarak Doğu ile Batı'yı sentezleyerek İslâm dünyasındaki önemli isimler ile Batı'ya ait isimleri birlikte zikretmiştir. Hanefî çağdaş Arap düşüncesinin hızla yayılması için devlet ve toplum üzerine literatürün büyümesine katkı sağlamıştır. Temaları ve metodolojileri ideal İslâm olan eserler kaleme almıştır.

### 2.2.1. Bilimsel Kitapları

Bu seviyedeki kitaplar dokuz adettir ve şöyledir;

*el-Mute' med fî usûlü'l-Fıkh* kitabın tahkiki (1965): Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) 'nin sahibi olduğu usûl-i fıkhı dair bu eseri Hanefî, Ahmed Bekîr ve Muhammed Hamîdullah ile birlikte iki cilt halinde Dımaşk' da (1384-1385/1964-1965) yayımlanmıştır. Eserin başında Muhammed Hamîdullah (ö. 835/1432) tarafından Fransızca olarak yazılmış fıkıh usûlü, Mu'tezile, yazar ve eseri hakkında önemli bilgileri barındıran bir mukaddime bölümü bulunmaktadır.<sup>13</sup>

*Menâhicü't-tefsir* (1965): Usûlü'l-fıkh ilmini yeniden yapılandırmaya yönelik bir girişimden bahseden bu eser Hanefî'nin doktora tezinin üçüncü bölümüdür ve henüz basılmamıştır. Bu konu kendisine sorulduğunda ise şöyle söylemiştir: “*Her zaman bir soru sorulmuştur; bu tez, Batı'da popüler hale geldikten ve birçok ilmi yazıya konu olduktan sonra neden Fransızcadan Arapçaya tercüme edilmiyor?*” ve sözlerine şu

---

<sup>12</sup> Hasan Hanefî, *Hıvâr'ül-Ecyâl*, (Kahire: Dâr kuba' li'l-Tıbaa ve'l-Neşr, 1998), 476-477.

<sup>13</sup> Ahmet Akgündüz, “*el-Mute' med*”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/387.

cümleler ile devam etmektedir: “Üzerinden otuz sekiz yıldan fazla bir süre geçtiği için yeniden yazılması gerekmektedir.”<sup>14</sup>

*et-Turâs ve 't-tecdîd: Mevkîfunâ min 'et-turâs el-ğadîm (1980):* Kadim miras karşısında duruşumuzdan bahseden bu eser Hanefî'nin geleneği yenileme projesinin bir özeti ve doktora tezinin mukaddimesi niteliğindedir. Bu kitap yenileme projesinin ilk cephesini oluşturmaktadır. İslâm medeniyetini duygu düzeyinde yeniden inşa etmek, Allah'ı merkeze alma odağını değiştirerek yerine insanı merkeze almak, özneliği keşfetme gibi amaçları içermektedir.<sup>15</sup>

*Mine 'l-akîde ile 's-Sevra (1988):* Bu eser kadim mirası yeniden inşa etmek için ilk uygulamadır. Beş ciltten oluşan bu eserde Hanefî kelâm ilminin bütün meselelerini ele almıştır. Hanefî'nin amacı klasik İslâm içeriğine yeni bir soluk getirmektir. Hanefî bu yenilenme projesini üç cepheden oluşturmuştur. Bu kitap da bu cephelerin ilkidir. Kitabının başlığını “ilmü'l-insân” olarak yazmıştır ancak Hanefî bir aşamadan diğerine geçme fikriyle, “İnançtan Devrime” olarak değiştirme kararı almıştır. Ona bu değişikliği yapmaya sevk eden başka bir sebep de “İnsan Bilimi” başlığının Feuerbach (ö. 1872)'in<sup>16</sup> “Hristiyanlığın Özü” ne gönderme yaptığı içindir.<sup>17</sup> Hanefî, bu eserinde akıl ve beşerî içtihatlar ile yeni bir akîde ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Eş'arî ilminin inşasından yararlanarak Mu'tezile ilminin inşasına öncülük etmiştir. Mu'tezile ilmin inşasını daha sonra modern reform hareketleriyle geliştirmiştir.<sup>18</sup> Gerçek şudur ki Hanefî Mu'tezile bilgiyi değil, Mu'tezile bilginin aracılığıyla dinin insanlaştırılma fikri olan ve dini Allah'tan vahiy olmaktan ayıran Feuerbachçı bilgiyi istemektedir.

---

<sup>14</sup> Hasan Hanefî, *Min 'el-Nas ile 'l-Vakî'a*, C.1 (Merkezu'l-Kitâb li'l-Neşri: Kahire, 2004), 9.

<sup>15</sup> Hasan Hanefî, *ed-Din ve 's-Sevra fî Mısır 1952-1981*, C.6, 231.

<sup>16</sup> Tam adı Ludwig Andreas Feuerbach olan 19. Yüzyıl Alman filozofu, hümanist ilahiyat görüşleriyle ünlenmiştir.

<sup>17</sup> Hasan Hanefî, *Min 'el-Akîde ile 's-Sevra*, C.1 (Dâr'üt-Tenvîr lil-ğibâ'tün ve'l-neşr: Lübnan, 1988), 39.

<sup>18</sup> A.g.e., 166.

Hanefî, İslâm kültüründe gizli kaldığını düşündüğü insanı ön plana çıkarmak istemiştir.<sup>19</sup>

Bu kitabın amacı, inancı geliştirmek, tüm meseleleri tarihsel deneyimlere ve akla dayalı hale getirmektir. Hanefî bunu şöyle ifade etmektedir: “Bizim görevimiz, beşinci yüzyıldan beri durmuş olan, sadece münferit noktalarda ortaya çıkan ve insanların hayatlarını, çağdaş ruhlarını sekteye uğratanları geri getiremeyen Mu‘tezile mirasını yeniden canlandırmaktır.”<sup>20</sup> İşgale, zulme ve geriliğe karşı devrim yapmak, içteki kabuklaşmayı ortadan kaldırmak, inançları; doğru olan şeylere, fikirlere, görüşlere dönüştürmek bu kitabın amaçları arasındadır.

*Muqaddimetün fi ‘ilmi’l-istiğrâb (1991)*: Hanefî’nin tecdid hareketinin ikinci aşamasını oluşturan bu kitabına *Oksidantalizm Bilimine Giriş* adını vermiştir. Hanefî’ye göre İslâm dünyasında bugün batıya karşı iki tavır sergilenmektedir. Bunlardan ilki batıdan gelen her şeyi tamamıyla reddetmektir. İkinci tavır ise batıdan gelen her şeyi kabul etmektedir. Hanefî bu iki görüşün de yanlış olduğunu ne tam reddetmeyi ne de tam kabulü doğru bulmadığını söylemektedir.<sup>21</sup>

*Mine’n-nak ile’l-ibdâ’ (2000/2002)*: Dokuz ciltten oluşan bu kitabı Hanefî üç kısma ayırmıştır. Birincisi nakil, ikincisi dönüşüm, üçüncüsü ise yaratılıştır. Her bir kısım da kendi içinde başlıklara ayrılmıştır. Bu eser Hanefî’nin tecdid projesinin ikinci basamağıdır. Usûlü’-d-Din ilimlerini çağın gereklerine, ihtiyaçlarına göre yeniden inşa etmeye yönelik bir girişimdir. *Min’el-Akîde ile’s-Sevra* adlı kitabından sonra kaleme almıştır. Eserin amacı eskilerden örnek alarak asrımızdaki batılılaşmayı ortadan kaldırmak ve yeni gelenleri nasıl temsil edilmesi gerektiğini anlamaktır. Dışa bağımlılığı ortadan kaldırmak ve yabancı kültürlü bilimin nesnesi olmak yerine daha

---

<sup>19</sup> Server Işık, “Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 13, S. 48 (2016): 96.

<sup>20</sup> Hasan Hanefî, *et-Turas ve’t-Tecdid- mevqifunâ min’et-Turas el-ğadîm*, (Birleşik Krallık: Hindawi Foundation C.I.C, 2019), 134.

<sup>21</sup> İlhami Güler, “Hasan Hanefî’nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar*, C.7, S. 2(1994): 161.

çok olgu veren küresel bir bilgi kaynağı olan kültüre dönüştürmektir.<sup>22</sup> Hanefî bu kitabında hikmet ilmini yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

*Mine'n-nas ile'l-vākī* (2003/2004): Hanefî'nin tecdid projesinin üçüncü adımı olan bu kitap usûl'ul-fıkh'ı yeniden inşa etme girişimidir. Ayrıca Hanefî'nin Sorbonne'da yaptığı doktora tezinin bölümlerinden oluşmaktadır. Eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildi *Tekvînü'n-nas* ve ikinci cildi ise *Bünyetü'n-nas* olarak isimlendirmiştir. Hanefî, İslâmî yasaların kamu çıkarlarını gözetmeyen, recm gibi el kesme gibi sert yaptırımlar dışında bir şey bilmediğini iddia etmektedir.<sup>23</sup>

*Te'vîlü'z-zahiriyyât* (2006) Hanefî'nin doktora tezinin bölümlerden oluşan bu eser iki cilt halinde hazırlanmıştır. İlk ciltte fenomenolojik yaklaşımların durumu ve dini olgudaki uygulamasından bahsetmiştir. İkinci ciltte ise Yeni Ahit'in varoluşsal yorumuna yönelik bir girişim niteliğindedir.

Hanefî'nin ilmi seviyede kaleme aldığı eserler yukarıda zikrettiğimiz gibidir. İkinci kısım da Hanefî'nin kültürel seviyede yazmış olduğu eserleri inceleyeceğiz.

### 2.2.2. Siyasî, Fikrî ve Sosyo-Kültürel Meselelere Dair Kitapları

Hanefî'nin bu seviye için yazmış olduğu eserler beş adettir ve şöyledir:

*Kadâyâ mu'âsıra* (1976/1977): Bu eser iki ciltten oluşmaktadır. İlk cilt 'benlik üzerine çağdaş düşüncemiz' başlığında yazılmıştır. İkinci cilt ise 'öteki üzerine çağdaş düşüncemiz' adını almıştır. Hanefî bu ikinci ciltte, rasyonalite ve Batı'dan başlayarak Spinoza (ö.1677)'dan geçerek, özellikle Hristiyan teolojisi olmak üzere Avrupa entelektüel hareketini dine ilişkin görüş, fikir ve pozisyonlarını gözden geçirmiştir. Bu fikirleri elde etmek için Voltaire (ö. 1778)'in *Felsefe Sözlüğü* eserine, Kant (ö. 1804)'in *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* eserine, Hegel (ö.1831)'in *Din Felsefesi Üzerine Dersler* eserine ve son olarak da Max Weber (ö. 1920)'in *Protestan Ahlakı ve*

---

<sup>22</sup> Fahd b. Muhammed el-Ğuraşî, *Menhecün Hasan Hanefî-Dirâsetün Tahlilyyyetün Nakdiyyetün*, 49.

<sup>23</sup> A.g.e., 51.

*Kapitalizmin Ruhunu* eserini incelemiştir. Ayrıca Hanefî'nin yazdığı bu eserin ikinci cildi Arap dergilerinde yazdığı ve yayınladığı birçok çalışmasını içermektedir.<sup>24</sup>

*Dirasât İslâmiyye (1982)*: Bu Eser de Hanefî usûlü'd-din, akıl ve nakilden bahsetmiştir. Daha sonra fıkıh usulünden, hikmet ilimlerinden ve tasavvuf ilimlerinden bahsetmiştir. Hanefî, İslâm düşüncesinde yapmış olduğu araştırmaları sonucunda kadim mirasımız da tarih ve insan konusunun eksikliği fark ederek çalışmalarını bu konu üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu eserini *et-Turas ve't-Tecdid* eserini yazdığı vakitlerde kaleme almıştır.<sup>25</sup>

*Dirasâtü'n-Felsefiyyetün (1987)*: Hanefî'nin bu eseri sekizi İslâm felsefesi, özellikle çağdaş İslâm düşüncesini, gelenek ve reform meseleleri üzerine sekizi de modern Batı felsefesi üzerine olmak üzere çoğu seksenli yıllarda birçok insanı etkileyen reform hareketleri esnasında yazılmıştır. Hanefî eserinde İslâm felsefesinin Yunan felsefesi ile olan ilişkisini açıklamaktadır. İbn Rüşd (ö.595/1198) ve Fârâbî (ö.339/950)'nin çalışmalarında Aristoteles (ö.322)'i açıklamaya çalışmıştır. Hanefî bu eserinde İslâm düşüncesinin geçmişten günümüze kadar yaşamış olduğu olumlu ve olumsuz halleri eleştirel bir dille yazıya aktarmış kimi zaman da çıkış yolları göstermeye çalışmıştır. Eserin iki bölümü Türkçe 'ye çevrilmiştir.

*Humûmü'l-fikr ve'l-vatan- el-fikr el-arabî el-mu'asır (1997)*: İki ciltten oluşan bu eserin ilk cildinde gelenek, çağ ve modernlik konusu yer almaktadır. İlk cilt; felsefî miras, fikhî miras, sosyal bilimler mirası ve edebîyatın felsefî eleştirisi olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. İkinci cilt 'Çağdaş Arap Düşüncesi' başlığı altında yine dört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler şöyledir; çağdaş Arap düşüncesi sorunu, çağdaş Arap düşünürleri, modern Arap düşüncesinin akımları ve çağdaş Arap gerçekliğidir.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Fahd b. Muhammed el-Ğuraşî, *Menhecün Hasan Hanefî-Dirâsetün Tahliyyetün Nakdiyyetün*, 53.

<sup>25</sup> A.g.e., 53

<sup>26</sup> A.g.e., 54.

*Hivârü'l-ecyâl* (1998): Hanefî'nin bütünüyle Mısır'daki sosyal ve siyasi koşullar üzerine dönen, merhum Cumhurbaşkanı Cemal Abdül Nasır döneminden Muhammed Hüsnü Mübarek yönetimine kadar olan bir makale koleksiyonundan oluşmaktadır.

### 2.2.3. Yarı İlmî-Popüler Kitapları

Hanefî'nin bu seviyede yazdığı eserleri Arap milliyetçiliği ve Mısır milliyetçiliğine dair yazdığı kitaplardır ve şöyledir:

*El-Hukümetü'l-İslamiyye* (1979): Humeynî (ö. 1989)'nin bu eserini tercüme etmiştir.

*Cihâd-ı Ekber* (1980): Humeynî (ö. 1989)'nin bu eserini tercüme etmiştir.

*Ed-Dinü ve's-sevra fi Mısr 1952-1981* (1989): Hanefî'nin bu eseri sekiz ciltten oluşmaktadır. Bu ciltlerin adı şöyledir: 1. Din ve Milli Kültür, 2. Din ve Kültürel Kurtuluş, 3. Din ve Millî Mücadele, 4. Din ve Ulusal Kalkınma, 5. Çağdaş Dini Hareketler, 6. İslâmî Köktencilik, 7. Dini Düşüncede Sağ ve Sol, 8. İslâmî Sol ve Ulusal Birlik. Hanefî'nin 1976 ile 1981 yılları arasında yazmış olduğu makalelerin derlemesinden oluşmaktadır.

*Hivâr'ul-Meşriq ve'l-Mağrib bi'l-İştirak Muhammed Âbid el-Câbirî* (1990): Seksenler sonlarında Irak'ın Kuveyt'i işgalinden önce bu diyaloglardan oluşan eser birkaç dile çevrilmiştir. Türkçe 'ye "Doğu Batı Tartışmaları" olarak çevrilmiştir. Kitabın başlığında geçen Doğu ile Mısır, Batı ile Fas kastedilmiştir. Fakat Hanefî ve Câbirî bu ayrımı doğru bulmamıştır.<sup>27</sup> Hanefî Mısır'ı Câbirî ise Fas'ı temsil etmektedir. Mektuplaşma tarzında yazdıkları makalelerin bütününden oluşan eser, genel olarak İslâm-Arap dünyasının içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve siyasi buhranlardan bahsetmiştir.

*"Cemâleddin el-Afgânî"* (1998).

*ed-Din ve's-Şekâfetün ve's-Siyâsetün fi'l-Vaṭan el-Arabî* (1998).

---

<sup>27</sup> Tamer Yıldırım, "Doğu-Batı Tartışmaları (Hasan Hanefî-Muhammed Abid el-Cabiri)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2(2015): 231.

Hanefî'nin yabancı dillerden Arapça'ya tercüme ettiği kitapları Hanefî'nin isimlendirdiği şekliyle Arapça olarak zikredeceğiz:

*“Nemazicün min el-felsefetün el-mesîhiyyetün fî'l- 'asrün el-vasîf- Augustinus (ö. MS. 430)”- “Proslogion- Anselmus (ö. MS. 1033-1109)”- “el-Vücûd ve'l-mâhiyyetün- Thomas Aquinas (ö. MS. 1224-1274)”- İskenderiyye 1968.*

Hanefî, bu tercümelerin amacını dini düşüncenin gelişimi için tek bir etken olmadığı, zamanın ve çağın değişmesiyle değişenin sadece insan yorumları olduğunu, dini düşüncenin yalnızca kendini ve dini ifade ettiğini göstermektedir. Bu dini düşünce, din ve Allah konularından daha çok benliği ve asrı ifade eden bir çağı yani Orta Çağ felsefesinin Eş'arilikten Mû'tezile'ye dönüşümünü ifade etmektedir.<sup>28</sup>

*Risâletün fî'l-Lâhût ve 's-Siyâsetün- Baruch Spinoza (ö. MS. 1677)- Kahire 1971.*

Spinoza'nın bu çalışmada iki amacı vardır. Birincisi: düşünce özgürlüğünün inanca tehdit oluşturmadığını kanıtlamaktır. Hanefî'nin deyimiyle bu “İmanın esası akıldır” teorisiidir. İkincisi ise düşünce özgürlüğünün devletin bütünlüğüne tehdit oluşturmadığını, yani aklın her sistemin temeli olduğunu kanıtlamaktır.<sup>29</sup> Bu bağlamda Hanefî'de bu kitabı Arapçaya tercüme etme lüzumu görmüştür.

*Terbiyyetü'l-cinsi'l-beşerî- Gotthold Ephraim Lessing (ö. MS. 1781)- Kahire 1973.*

*Te 'alî el-enâ mevcûdun- Jean Paul Sartre (ö. MS. 1980)-Kahire 1977.*

Hanefî'nin yapmış olduğu bütün bu tercümeler Hanefî'nin oksidentalizm düşüncesine giriş niteliğindedir.

Hanefî'nin müellifi olduğu diğer eserler ise şunlardır:

*Mevsûatün el- haðâratün el-Arabiyyetün İslâmîyyetün, üç cilt, 1.baskı 1986.*

*Fî şekâfetün es-Siyâsiyyetün, Dimaşk 1998.*

*Mâ el- 'avlemetü?, Beyrut 2002.*

---

<sup>28</sup> Hasan Hanefî, *ed-Din ve 's-Sevra fî Mısır*, C.6 (Mektebetün medbülâ: Kahire, 1981), 250.

<sup>29</sup> Fahd b. Muhammed el-Ğuraşî, *Menhecün Hasan Hanefî-Dirâsetün Tahliyyetün Nakdiyyetün*, 59.

*Felsefetün el-Mısriyyetün, Kahire 2003.*

*Fichte , Fe el-Mugaveme, Kahire 2003.*

*en-Nazaru ve 'l- 'amelu ve 'l-me 'zuku el-ḥadariyyu 'l- 'arabî ve 'l-islâmîyyu er-rahin, 2003.*

*Tetavvurul-fikr ed-dinî el-ġarbî fî 'l-usus ve 't-taṭbikât, Beyrut 2004.*

*Min Manhâtın ilâ Baġdâd , Kahire 2004.*

*Hişâru 'z-zamani el-ḥâdiri, üç ciltten oluşmaktadır. Kahire 2004.*

*Cüzûr et-tasalluṭi ve âfâku 'l-hürriyyeti, Kahire 2005.*

*Mâzâ y 'anî 'ilmu 'l-İstiġrâbi, Beyrut 2005.*

*Bergson, Kahire 2007.*

*Nazariyyetu 'd-devâiru 'l es-şelâsi, iki cilt, Kahire 2007.*

*el-Vaṭanu 'l-Mustebâḥu, Kahire 2008.*

*Vaṭanun bilâ şâhibin- 'arabu hazâ ez-zamâni, Kahire 2008.*

*Muḥammed İkbâl Feylesufu ez-zâtiyyeti, Beyrut 2009.*

*Mine 'l-Fenâ ile 'l-Beġâ, iki cilt, Beyrut 2009.*

*el-Vaḥyu ve 'l-vakî 'u taḥlîl 'ul-maḍmûni, Dimaşk 2010.*

*Mine 'n- Nakli ile 'l-Akl- 'ulûmu 'l-Ḳur 'ân mine 'l-maḥmûl ile 'l-hâmil, Beyrut 2010.*

Hanefî'nin İngilizce ve Fransızca dillerinde yazdığı eserler şunlardır:

Les Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondements de la Compréhension, 'ilm usul al-Fiqh, le Caire, 1965.

L'Exégèse de la Phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux Paris, 1965. Le Caire, 1980.

La Phénoménologie de L,Exégèse, essai dune hermétique existentielle à partir du Nouveau testament, Paris 1966, Le Caire 1988.

Religious Dialogue and revolutaion, esssays on Judaism, Christianity and islâm, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

Islam in the Modern World, 2 vols, I-Religion, ideology and Development, II-Tradition, Revolution and Culture, Anglo- Egyptian Bookshop, Cairo 1995, Dar Keba', Cairo 2000.

Cultures and Civilizations, in Conflict or Dialogue?, El Shorouk international Bookshop, Cairo 2005.

### **2.3. Hasan Hanefî'nin Etkilendiği İslâm Âlimleri, Mütefekkirler ve Ekoller**

Hasan Hanefî'nin üzerinde, geçmişte ve kendi döneminde etkilendiği belli başlı âlimler, mütefekkirler ve fikri ekoller bulunmaktadır. Hanefî'nin fikri yapılanması Mısır'ın iç yapısıyla yani siyasi ve toplumsal durumuyla oldukça ilgilidir. 1940'lı yıllarda yükselişe geçen milliyetçi düşünce ve 1967 Arap-İsrail savaşının etkisiyle Hanefî de 'ulusal bilinç', 1950'li yıllarda İhvân-ı Müslimîn'e katılması ile 'İslâmî bilinç', Arapların İsrail karşısındaki Haziran Yenilgisi'nden sonra 'politik bilinç', Fransa'daki eğitimi de 'felsefî bilinç' kazanmasında etkili olmuştur.<sup>30</sup>

Hanefî'nin yetiştiği ilk ortam 1948 yılında Filistin'de savaşın patlak vermesi ve İsrail'in kurulması ile milliyetçi bilinç kazanmasına sebebiyet vermiştir. Siyonizme karşı mücadelede gönüllü olarak çalışan Hanefî'nin milliyetçiliği, Müslüman Kardeşler'e katıldığında daha İslâmî bir ton geliştirmeye başlamıştır. Müslüman kardeşler ile olan ilişkisi onun Hasan el-Bennâ (ö. 1949), Seyyid Kutub (ö. 1966), Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1996) gibi isimlerden etkilenmesine neden olmuştur. Bu isimlere Mevdûdî (ö. 1979) ve Ebü'l-Hasan Nedvî (ö. 1999) gibi İslâmcı ideologlar da eklenmektedir. Dolayısıyla bu durum Hanefî'nin onlardan ilham alarak İslâm'ın rönesansı hakkında güçlü bir his geliştirmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda kendi misyonunu da geliştirmesine katkı sağlamıştır.<sup>31</sup> Hanefî, Kutub' un pek çok bakış

---

<sup>30</sup> Sever Işık, "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 13, S. 48 (2016): 90.

<sup>31</sup> Nadia Wardeh, "The Problematic of Turath in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hasan Hanafi" (Yayınlanmamış Doktora Tezi. McGill University. Institute of Islamic Studies, 2008), 87-88.

açısına sempati duymakta, İslâm'ın ilk sosyalist din olduğu inancı da dahil olmak üzere Kutub'un birçok önermesini kabul etmektedir. Bununla birlikte Hanefî, Kutub'un yaşasaydı "İslâmî sol"un bir üyesi olacağına inanmaktadır.<sup>32</sup> Dolayısıyla Hanefî, özellikle Seyyid Kutub'un sosyal adalet ve İslâm hakkındaki düşüncelerinin yakın takipçisi olmuştur.<sup>33</sup>

1952 ile 1956 yılları arasında Hanefî henüz Kahire Üniversitesi'nde felsefe okurken Mısır'ın siyasi olarak karanlık bir dönemde Müslüman kardeşler ile devrimci harekât arasındaki çatışmaya şahitlik etmiştir. Bu dönemde yaşadığı çeşitli deneyimler onu reformist biri olmaya itmiştir.<sup>34</sup> Hanefî'nin müziğe olan ilgisi, kadın meslektaşları ile olan ilişkileri ve genel modernist tavrı Müslüman kardeşler'in sahip olduğu ilkelere hiçbir zaman tam bağlı kalmadığını göstermekte ve onu bir yol ayrımına itmektedir.<sup>35</sup> Hanefî, daha sonra Fransa'ya gitmiş, burada aldığı eğitimler ve etkilendiği Batılı isimler ile 'İslâmî sol' adını verdiği akımı oluşturmaya başlamıştır. Hanefî'ye göre geliştirdiği 'İslâmî sol' projesi Cemâleddîn-i Efgânî (ö. 1897)'nin *el-Urvetü'l-vüşkâ* ve Muhammed Abduh (ö. 1905) ile Reşîd Rızâ (ö.1935)'nin *el-Menâr* adlı dergilerinde savundukları yenilikçi fikirlerden etkilenerek oluşmuştur.<sup>36</sup>

Hasan Hanefî'nin etkilendiği bir diğer isim de İbn Haldûn (ö. 1406)'dur. Bilindiği üzere İbn Haldûn hem sosyolog hem tarihçidir. Tarih felsefesine yeni bir açılım getirmiştir. Onun tarih ve sosyoloji açısından bu yöntemi Batı'yı da etkilemiştir. Tabii olarak Hasan Hanefî üzerinde de etki bırakmıştır. Hanefî'nin de uyguladığı

---

<sup>32</sup> Shahrough Akhavi, "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.29, No.3 (1997): 387.

<sup>33</sup> Fadlil M. Manshur, "Hasan Hanafi, New Theology And Cultural Revolution: An Analysis Of Cultural Intensification", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol.77, No. 4 (2021): 3.

<sup>34</sup> A.g.e., 3.

<sup>35</sup> Hasan Hanefî, *ed-Din ve's-Sevra fî Mısır 1952-1981*, C. 6, 217-221.

<sup>36</sup> İlhami Güler, "Hasan Hanefî ve İslâmî Sol", *İslâmiyât*, C. 5, S.2 (2002): 155.

fenomenolojik yöntemde İbn Haldûn'un izleri görülmektedir. Bununla birlikte Hanefî *Dirâsâtü'n- İslâmiyye* adlı eserinde İbn Haldûn'un düşünce sistemindeki “umran ilmi”nin tarih konusu hakkındaki eksikliğine değinmektedir.<sup>37</sup>

Hasan Hanefî'nin üzerinde oldukça etkili olan bir diğer olgu da Mu'tezile ekolüdür. Hanefî, Mu'tezile'den öylesine etkilenmiştir ki kalbi, hisleri, düşüncesi ona karışmış âdeta ete kana bürünmüştür. Mu'tezile onun için ehl-i sünnet ve'l-cemâat, fırka-i nâciye, aklın ve hakikatin yoludur.<sup>38</sup> Hanefî'nin tecdid projesinde kullandığı Mu'tezile vurgusu geleneksel İslâmî ilmin çağın gereksinimlerini karşılayamayacağı düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Çünkü Hanefî'ye göre çağın gereksinimleri akli ve rasyonaliteyi gerektirmektedir. Dolayısıyla “Akıl naklîn esasıdır” diyen Mu'tezile ekolü bu ihtiyacı karşılayacak bir alternatiftir. Hanefî her ne kadar Mu'tezile'ye bağlı ve takipçisi gibi görünse de İslâm düşünce geleneğinin birçok ekolüne de açık ve hoşgörülüdür. Hanefî bu düşünce mirasından projesine uygun bulduğu görüşleri almakta, uymayanları dışarıda bırakmaktadır. Hatta hiç özümsemediği Hariciliğin devrimci tarafını ‘İslâmî sol’ projesinde kullanmıştır.<sup>39</sup>

Hanefî'nin İslâm sosyalizmi adına yaptığı çalışmalar, her ne kadar günümüzde etkisini kaybetmiş olsa da hala var olan ‘Nâsırcılık’ ideolojisinden izler taşımakta, Hanefî bu düşünce tarzıyla İslâm'ın sosyalist bir okuması üzerine ilerlemeye çalışmaktadır.<sup>40</sup> Hanefî'nin bu alanda yapmış olduğu çalışmalar ‘İslâmî sol’ için önemli bir basamak olmaktadır. Nitekim Hanefî, yaşamı boyunca birçok isim ve ekolden etkilenmiş, kendi projesine yarayacak fikirleri benimsemiştir. Başlangıçta Hasan Hanefî, ‘teccid’

---

<sup>37</sup> Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih- Eleştirel Bir Bakış*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2000), 71.

<sup>38</sup> Muhammed Reşad Muhammed, “Fıkr Hasan Hanefî fî Mîzânü'l-İslâm”, *Mecelletü'l-İlmiyye Li'l-Külliyeti'l Usûlü'd-Dîn*, C.1, S. 28 (2016): 331.

<sup>39</sup> Sever Işık, “Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi”, 114-115.

<sup>40</sup> Ertuğrul Cesur, “İslam-Sosyalizm Sentezleri (Tarihsel Bir Tasvir)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 196.

projesini kurarken geleneksel ihvancılık çizgisinde iken Fransa’da yaşadığı uzun dönem ve etkilendiği Batı’lı isimlerle kulvar değiştirerek başka bir noktaya geçmiştir. Hanefî’nin geleneksel İslâmî ilimleri yeniden inşa çabası olan ‘tecdid’ projesi, yeni bir soluk kazanarak ‘reform’a dönüşmüştür. Bu bağlam da Hanefî’nin tutarsız ve çelişkili fikrî yapısını özetlemek gerekirse, kendi eserlerinde kullandığı ifade şekliyle “Mine’t-Tecdîd ile’n-Naḥḍa” (Tecdidden Reforma) kayan bir çizgisi olduğu tespit edilmektedir.

#### **2.4.Hasan Hanefî’nin İlmî Şahsiyetinin ve Yönteminin Oluşmasında Batılı Filozofların Etkisi**

Çağdaş dönemde, Arap ve İslâm dünyası, her biri çöküş ve gericilik durumundan çıkmak için reform yapmaya çalışan birçok entelektüel akımın ortaya çıkışına tanık olmuştur. Dolayısıyla İslâmî kurtuluş teolojisi de bu akımlardan biridir. Çalışmamızda da değindiğimiz Hasan Hanefî’nin önderlik ettiği reform çalışması İslâm dinini; baskıdan, adaletsizlikten, sömürgecilikten ve bağımlılıktan kurtarmak için devrimci bir güç haline getirmeye çalışmıştır. Hanefî, İslâmî kurtuluşun doğuşunu ve tarihsel gelişimini Hristiyan diniyle yakından bağlantılı olarak görmektedir. Hristiyanlıkta da dini reforma dayalı entelektüel akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımın filozoflarından biri de Baruch Spinoza (ö. 1677)’dir.

Hanefî, Kartezyen yaklaşımı radikal bir şekilde tarihe, kiliseye ve kutsal metinlere uygulayabilen olarak Spinoza’ya hayranlık duymaktadır. Bu nedenle Spinoza’nın “*Tractatus Theologico-Politicus*” adlı eserini Arapça’ya çevirmiştir. Spinoza’nın Tevrat eleştirisi biliminden yararlanmış ve bu bilim geleneksel öğretilerin öğrettiği dikey ekseni değil, insan hayatındaki yatay ekseni ortaya koyan tarih felsefesinin teorik temelidir. Hanefî, Spinoza’nın panteizminden etkilenerek aşkın olan Tanrı anlayışını, alemle içkin hale getirmektedir.<sup>41</sup> Spinoza’nın panteizmi, evreni Allah’ın sıfatlarının tezahürü olarak görmektedir.

---

<sup>41</sup> Sever Işık, “Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi”, 97.

Hanefî'ye göre Spinoza'nın Tevrat eleştirisinde üzerinde durduğu şey tarihsel yöntemdir. Bu tarihsel yöntemin iki yönü vardır: Bunlardan biri nasın tarihîliği, diğeri ise nasın içeriğinin tarihîliğidir.<sup>42</sup> Spinoza kitabında bahsettiği kutsal kitap yorumlama yöntemi tabiatı yorumlama yöntemiyle aynıdır. Bu yöntem akılla kavranabilecek değişmez aksiyomları kapsamaktadır. Hanefî'de bu yöntemi kullanarak İslâmî inanışları yeniden yorumlayarak devrimci çağrışımlar yapmaktadır. Hanefî'ye göre teoloji, tersine çevrilmiş bir hümanizmden başka bir şey değildir. Bu görüşüyle Allah'ı aleme içkin hale getirmektedir.<sup>43</sup> Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleriyle insanın ideal imajına dönüştürmektedir. Hanefî böylelikle Allah'ın alemden ayrı aşkın yani dikey vaziyette olmasının siyasal, hiyerarşik baskı ve zorbalığın nedeni olarak görmektedir. Dolayısıyla Allah ile âlem arasındaki ayrımı kaldırarak bu sorunların ortadan kalkacağına inanmaktadır.<sup>44</sup> Hanefî, Allah'ı âlem ile içkin durumdayken zihninde şöyle canlandırmaktır:

*Allah her yerdedir. O sadece 'var' değil, aynı zamanda olmaktadır! İçkinlik dinamizm içinde patlar. Realitenin statik görüntüsünü, sabitliğin her çeşidini dışarı atar. Allah var oluşur oluşmaz halk çalışır. İç sömürüye ve yabancı tahakkümüne karşı mücadele eder. Çok yüce olan Allah olabildiğine alçalır ve kişiliksiz Allah kişilik kazanır.*<sup>45</sup>

Hanefî âlemden ayrı olan Allah için ise susmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla tabiata, insana ve tarihe çevirdiği Allah'ı kutsal olarak görmektedir. Spinoza'dan aldığı

---

<sup>42</sup> Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 4 bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 52.

<sup>43</sup> Işık, "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi", 97.

<sup>44</sup> A.g.e., 98.

<sup>45</sup> İlhami Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, C. 7, S. 2 (1994): 167.

öğretilerle Allah'ı âleme içkin, Hegel'den (ö.1831) aldığı öğretilerle de Allah'ı tarihin içinde bir olguya dönüştürmektedir.<sup>46</sup>

Hanefî'nin teolojii antropolojiye dönüştürme projesinde etkilendiği ve örnek aldığı bir diğer isim de Batı'da reform hareketinin en önemli temsilcilerinden olan Ludwig Feuerbach (ö. 1872)'dir. Hanefî, Feuerbach'ın tüm teolojinin antropoloji olduğu şeklindeki ifadesini yeniden formüle ederek ideolojik faaliyetlerin ana amacının altını çizmektedir. Hanefî bunu yaparken ilk olarak Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* kitabını *'Feuerbach'da Dini Yabancılaşma'* adıyla kapsamlı bir şekilde özetleyerek işe başlamıştır.<sup>47</sup> Bununla birlikte Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* isimli makalesiyle konuya ana hatlarıyla bir giriş yapmıştır. Adı geçen makale de teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi gerekliliğinden bahsetmektedir. Hanefî'nin teolojiden kastı Kelâm ilmidir. Kelâm ilminin konusu olan Allah'ın sıfatlarını insan-ı kâmil sıfatlarına benzetmektedir. Hanefî, olumlu kelâm ile Allah'ın kâdir, âlim vs. olduğunu söyler ve bu sıfatların gerçekleri göstermeyen önermeler yani arzular bildiren ifadeler olarak görmektedir.<sup>48</sup> Aslında insanın âlim, merhametli, şefkatli olmayı istediğini daha sonra bunları taptığı sonsuz varlığa izafe ettiğini söylemektedir. Bununla birlikte Allah'a yüklenen Allah ölümsüzdür, Allah'ın cismi yoktur gibi olumsuz ifadelerin de insana ait olumsuzluklar ve eksiklikler olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup> Sonuç itibariyle Hanefî burada üzerine durduğu konu Feuerbach'ın Allah'ın insanlaşması fikriyle aynıdır. Bu sıfatların 'İnsan-ı Kâmil' sıfatları olarak kabul edilmesidir. Dolayısıyla 'Allah âlimdir' demek 'insan âlimdir' demek, 'Allah ebedidir' demek 'insanlık ebedidir' demektir.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Işık, "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi", 98.

<sup>47</sup> Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme", 169.

<sup>48</sup> Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, (1978): 511.

<sup>49</sup> Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", 511.

<sup>50</sup> Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme", 169.

Hanefî'nin Allah'a yüklediği beşerî sıfatlar elbette ki mevcuttur fakat Hanefî o sıfatların Allah'da bulunması mahiyetini yanlış anlamaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*”<sup>51</sup> buyrulmuştur. Dolayısıyla Hanefî'nin bahsettiği Allah'ın bu sıfatlarla anılıyor olması Allah'ın insanileşmesi ile ilgili değil başka bir âyette bahsedildiği gibi “*Ona (insana) kendi ruhumdan üfledim*”<sup>52</sup> âyetinde buyrulduğu gibi insana ilahi özelliklerimin bir yansımını vererek insan-ı kâmil seviyesine ulaştıran benim demektedir.<sup>53</sup>

Hanefî böylelikle teolojinin antropolojiye çevrilmesini dinin ideolojiye çevrilmesi için bir giriş mahiyetinde görmektedir.<sup>54</sup> Teolojinin ilahiyat kısmını “insaniyat ve tabiata” çeviren Hanefî, semiyât kısmını da “aklîyat”a çevirmekle tarihi ortaya çıkarmak ve tarih bilincinin oluşmasını amaçlamaktadır.<sup>55</sup> Hanefî tarih bilincinin oluşmasıyla ve geleneksel mirasın yenilenmesi ile çağdaş bilince erişeceğini, dinin ve kültürel mirasın önünde duran sorunların ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Hanefî'nin önerdiği gelenek ve yenilenme projesi asrımızda bulunan düşünsel durağanlığın, gerilemenin önüne geçmektir.<sup>56</sup> Geri kalmışlığın, sömürgecinin, siyasal baskıların sebebinin; kadim geleneğimizi bilmemek, Batı'yı taklît etmek olduğunu savunan Hanefî, bu alanlarda yaptığı reformist hareketlerle teoloji alanında “İslâmî sol” adını verdiği yeni bir akım ortaya çıkarmıştır.

---

<sup>51</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Şûrâ 42/11.

<sup>52</sup> Secde 32/9.

<sup>53</sup> Güler, “Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme”, 170.

<sup>54</sup> Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, 519.

<sup>55</sup> Işık, “Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi”, 103.

<sup>56</sup> Hilmi Karaağaç, “Gelenek ve Yenilenme- Kadîm Gelenek Karşısında Duruşumuz”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1(2012): 248.

## 2.5. Hasan Hanefî ve Tecdid Projesi

Hanefî'nin ideolojik gelişimi 1967 Arap-İsrail Savaşı'nın yenilgisinin sebeplerini araştırmaya başlamasıyla başlamıştır. Hanefî yenilginin sebeplerini Arap toplumunun yerinde saymasına, yeniliğe açık olmayan bir tutum sergilemesine bağlamaktadır. Dolayısıyla Hanefî'ye göre bu tutumu değiştirecek yegâne çözüm geleneğin yenilenmesi olacaktır. Hanefî'nin sorunları çözmeye de süreklilik vaat eden ve değişimi içinde bulunduran yenilenme projesini *Kültürel Miras ve Yenilenme* (et-Turas ve't-Tecdid), *İslâmî sol* ve son zamanlarda *Aydınlanmacı İslâm* olarak adlandırmaktadır.<sup>57</sup> Hanefî projesinin toplumsal tarafını vurgulamak için İslâmî sol (el-Yesâru'l- İslâmî) kavramını kullanmaktadır.<sup>58</sup> Hanefî'ye göre 'sol' ve 'sağ' politik birer kavram değildir. Genel olarak toplumbilimi ve sosyal bilimlerde özel olarak pratik yaşamda ve günlük durumlarda karşımıza çıkan iki konudur.

Hanefî teolojide sağ ve sol olduğunu iddia etmektedir. Sağ, muhafazakâr ve gelenekçi teoloji sol ise zamanın ihtiyacına göre naslarda yeni teviller sunan, liberal ve ilerici teoloji tarafından temsil edilmektedir. Teolojii sağa ve sola ayıran felsefedir.<sup>59</sup> Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?" isimli makalesinde konuyu maddeler halinde şöyle açıklamaktadır:

1. Genel bir ifadeyle Allah'ın âleme aşkın olması sağ teoloji, içkin olması ise soldur. Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe oluşu, hiçbir şeye ihtiyaç duymadan varoluşu, halkın durumunun ne olduğu kendisinde bir şey fark ettirmeyen teoloji sağ teolojidir. Sol teoloji ise Allah'ın dünyaya, dünyayı da Allah'ın içine koyan devrimci bir teolojidir.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Işık, "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi", 92.

<sup>58</sup> Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme", 149.

<sup>59</sup> Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", 520.

<sup>60</sup> A.g.e., 521.

2.Sağ teoloji dikey ve tutucu olandır. İnsanı tarihle yatay bir biçimde değerlendirmez. Sol teoloji ise insanı tarihle yatay bir şekilde değerlendirmektedir. Bu sol teoloji ise ilericidir. Her ilerici teoloji sol teoloji olmak zorundadır.<sup>61</sup>

3. Dünyanın yukarıdan aşağıya birçok dereceye ve varlık seviyesine bağlı olmasına dayanan teoloji sağ teolojidir. Hiyerarşik düzene dayalıdır. Bunun tam tersi olan teoloji varlık seviyeleri arasında bir ayırım yapmayan sınıfsız bir toplum düzenine dayanan sol teolojidir.

4. Her tutucu ve sağ teoloji dogmaların varlığını şey olarak kabul eden “şeyci” teolojidir. Buna karşılık bir mana arayışında olan bilincin teoloji ise ilerici teolojidir. Varlık teolojisi olan klasik teoloji, şuur teolojisi olan ise modern bir teolojidir.

5. Tutucu olan teoloji genellikle geleneği seçer. Geleneği taklit etmekle yetinir. İlerici teoloji ise Protestanlıkta olduğu gibi kitabı seçer. Kitabı geleneksel tevillerden uzaklaştırarak yeni teviller ortaya koyar.

6. Sağ teoloji bir teselli teolojisidir. İnsandaki mutsuzluğun ahiret hayatında son bulacağı vaadine inandırır. Bu mana da din halkın afyonu rolünü üstlenmektedir. Buna karşı mâni olmayı, reddi, protestoyu ve devrimi savunan teoloji ise sol teolojidir.

7. Tutucu teoloji otoriter hiyerarşiyi kapsayan ruhbanlığı içerir. Laiklik ruhbanlığa karşı bir reaksiyon olarak doğmuştur ve gelişmeyi ifade eder. Temsil ettiği teolojide ilerici teolojidir.<sup>62</sup>

Hanefî'nin yukarıda zikrettiği maddelere bakıldığında sağ ve sol kavramlarını salt bir politik kavram olarak değerlendirmedeği, felsefî, epistemolojik, teolojik bir yaklaşım, bir dünya görüşü olarak değerlendirdiği görülmektedir.<sup>63</sup> “İslâmî sol” siyasi bir parti değildir. Bir modern Rönesans hareketini başlatmayı, halka alternatif sunmayı, millet kitlelerine hitap etmeyi, kısmi çözümleri ve bireysel görüşleri aşarak ulusun tarihteki konumuna ilişkin kapsamlı bir kavrayışı hedeflemektedir. Hanefî'ye göre İslâmî sol,

---

<sup>61</sup> Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, 521.

<sup>62</sup> A.g.e., 522-524.

<sup>63</sup> Güler, “Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme”, 150.

geçmişî şimdiyle, çağî İslâm ile buluşturan bir akımdır. Bununla birlikte nasları çağın şartlarına göre yeniden yorumlama yöntemidir.<sup>64</sup> “Hanefî'nin teccid projesi üç cepheden oluşmaktadır. 1. Kadim kültür karşısındaki konumumuz, 2. Batı kültürü karşısındaki konumumuz, 3. Bugünkü gerçeklik karşısındaki konumumuz.”<sup>65</sup>

Hanefî, kadim kültür karşısındaki konumumuz ile geleneksel ilimlerin yapılarını ve çıkış yerlerini belirleyerek onları yeniden yapılandırmak istemektedir. Batı geleneği karşısındaki durumumuz ile batı kültürüne karşı bakışımızı açıklamak, batı kültürünün sınırlarını çizmek istemiştir. Son bölüm yukarıda da zikrettiğimiz gibi amacı vahyi bugünün şartları, yöntemleri, kavramları ve dili vasıtasıyla yeniden yorumlamaktır.<sup>66</sup>

## **2.6. Hasan Hanefî'nin Nasları Yorumlama Yöntemi**

Hanefî'nin nasları yorumlama noktasında iki düşünceden etkilendiği görülmektedir. Bunlardan ilki, Latin Amerika'daki “Befreiungstheologie/ theology of liberation/ lâhûtu't-tahrîr(özgürlük teolojisi)”<sup>67</sup> denen Marksist bir yaklaşımla dine yeni bir anlayış getiren düşünce, ikincisi ise Hollandalı filozof Spinoza'nın(ö.1677) ilahi metinleri beşeri metin gibi değerlendiren çalışmalarıdır.<sup>68</sup>

Hanefî, filozof ve kelamcı kimliğinin etkileri nasları yorumlama yöntemlerinde görülmektedir. Hanefî'nin yorum teorileri iki gündem üzerine şekillenmektedir. Bunlardan ilki: metodik meseleler ve yorum teorileri, ikincisi ise felsefî meseleler ve yorum teorileridir. Metodik olarak Hanefî, Kur'ân'ın özgürleştirici, kurtuluş boyutlarına odaklanmış ve Kur'ân'ı anlamada birkaç yeni adımı özetlemiştir. Felsefî

---

<sup>64</sup> Işık, “Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi”, 93.

<sup>65</sup> Güler, “Hasan Hanefî'nin Teccid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme”, 150.

<sup>66</sup> Hilmi Karaağaç, “Gelenek ve Yenilenme- Kadîm Gelenek Karşısında Duruşumuz”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1(2012): 252.

<sup>67</sup> Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 51.

<sup>68</sup> A.g.e., 53.

olarak Hanefî, Kur’ân’ın tefsir metodolojisinde doğru kabul edilen klasik teorinin yorumcusu, eleştirmeni ve yapıbozuncusu olarak hareket etmiştir. Bu bağlamda bu bölümde Hanefî’nin, ‘İslâmî sol’ ekseninde nasları yorumlarken kullandığı hermeneutik ve fenomenolojik yöntemleri açıklamaya çalışacağız.

### 2.6.1. Hermeneutik Yöntem

Hermeneutik kavramının kaynağı Grek mitolojisine dayanmaktadır. Dolayısıyla kelime kök anlamı ile bir ifadenin anlamını veren ve açıklayan demektir. Genel bir ifadeyle “açıklama, yorumlama sanatı, bir metni anlamaya yönelik, metnin yorumlamasını konu olarak alan öğretisi, yorumlayıcı olarak tarihsel-tinsel bilimlerin yöntem öğretisi, günümüzde bir felsefe terimi olarak, insanın tarihselliği içinde felsefe açısından kendini anlaması (anlama yöntemi: Dilthey), insanın, varoluşuna yönelerek felsefe yoluyla açıklanması ve yorumlanması (örneğin Heidegger’in varoluş felsefesinde)”<sup>69</sup> şeklinde birçok tanımı yapılmaktadır. Hermeneutik teriminin ilk kullanımı Hristiyan teolojisindeki çalışmalar ile olmuştur. Bu minvalde terim, yorumcunun kutsal metni anlarken kullanacağı kural ve yöntemleri belirleyen bir ölçüt olarak kullanılmıştır.<sup>70</sup>

Hanefî’ye göre ise hermeneutik yöntem, sadece ‘yorum-bilim’ ya da ‘anlam-teorisi’ demek değildir. Ona göre, ‘bir vahiy parçasını, kelimeler aşamasından dünya aşamasına taşıyan bilim’ anlamına gelmektedir. Hanefî’ye göre anlama süreci üç aşamalıdır. İlki tarihsel olarak kutsal metnin sıhhatini tespit eden tarihi eleştiridir. İkincisi dil kurallarına bağlı kalarak metni anlama aşamasıdır. Üçüncüsü, metni insan hayatına entegre etmeyi amaçlayan pratik aşamadır.<sup>71</sup> Hermeneutik, Peygamber’e

---

<sup>69</sup> Ali Galip Gezgin, “Kur’an’ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7(2000): 126-127.

<sup>70</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Hermenötik ve Metin Yorumu”, Çev. Muhammed Coşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 46, S. 46 (Ocak 2015): 237.

<sup>71</sup> Hasan Hanefî, “Aksiyombilimi Olarak ‘Hermenötik’: İslam Örneği”, Çev. Düccane Cündioğlu. *Tezkire*, S. 11-12 (Aralık 1997): 39.

gelen Tanrı'nın sözlerinin tarihsel eleştiriden geçtikten sonra sıhhatinin tespitiyle başlamaktadır. Hermeneutik, Peygamber-Allah ilişkisi ve Peygamber'e gelen bu sözlerin nasıl geldiğiyle değil, tarihte insandan insana aktarılmış bu kelimelerle ilgilenmiştir.<sup>72</sup> Hermeneutik terimi Batı düşüncesinde yer almasına rağmen, Hanefî onu Kur'ân metnine uygulayarak, Arap-İslâm pragmatik alanına yaklaşmış, insanı biçimlendirmeye çalışmış, İslâm dininin sosyal ve insani boyutunu göstermek için metin ile gerçekliğin ilişkisine vurgu yapmayı amaçlamıştır. Hanefî'nin metni yorumlamadaki bu entelektüel çabası et-Turas ve't-Tecdid projesinin üçüncü cephesi olan "yorum teorisi" olarak adlandırdığı şeyi oluşturmuştur.<sup>73</sup> Dolayısıyla Hanefî'nin bu teorisi gerçekliğin vahiyden önce geldiği *Esbâb-ı nüzûl* düşüncesine dayanmaktadır. Hanefî, böylelikle yorumun başlangıç noktası olarak insanların içinde bulunduğu gerçekliği belirlemektedir.

### 2.6.2. Fenomenolojik Yöntem

Hanefî'nin nasları yorumlamada kullandığı bir diğer yöntem, Edmund Husserl'in (ö. 1859/1938) kurduğu fenomenolojik metottur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bilim ve felsefe dünyasındaki bunalımı gidermek için ortaya çıkan bu yaklaşım, metafizik alemi somutlaştırmak amaçlı olarak Husserl tarafından geliştirilmiştir. Fenomenoloji, kelime olarak "görünümlerin teorisi" demekse de olayları görüldüğü gibi tanımlamayı amaçlayan felsefî bir okuldur. Sadece tabiat bilimleri tarafından tanımlanan şeyleri gerçek olarak kabul etme yaklaşımını reddetmektedir. Fenomenoloji, kullandığımız günlük nesnelere bize göründükleri gibi tanımlamayı amaçlamaktadır.<sup>74</sup> Hanefî, Husserl'in felsefeye uyguladığı bu yöntemi İslâmî ilimlere uygulamaktadır. Hanefî'ye göre İslâmî ilimler, vahiy kaynaklı ve dönemin kültürel çevresinin etkisiyle oluşan

---

<sup>72</sup> Işık, "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi", 107.

<sup>73</sup> Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme", 164.

<sup>74</sup> Hilmi Karaağaç, "Hasan Hanefî'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi" (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 36-37.

tarihsel ilimlerdir. Husserl'in uyguladığı felsefenin tarih içinde sürecinin tamamladığı fikrini Hanefî'de İslâmî ilimlere uygulamaya çalışmıştır. Hanefî'ye göre esas itibariyle vahyi anlamaya çalışan İslâmî ilimler, bulunduğu çağın gerçekliğinden pay alır. Dolayısıyla Hanefî, bu gerçekliğin değişmesiyle ilimlerin yenilenmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>75</sup>

Fenomenoloji, Hanefî'ye hicri ikinci asırdan günümüze kadar oluşan İslâmî ilimleri ve kadîm geleneği paranteze alarak vahyi dilediği gibi cesurca yorumlama imkânı sağlamıştır. Bu bağlamda Hanefî teolojik olan bu ilimleri antropolojik birer ilme dönüştürmektedir. Hanefî, böylelikle Müslümanların yaşadığı ideolojik yoksunluğun çözümünü ancak fenomenolojik yöntemi kullanarak ilimlerin yenilenmesi ile gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır.<sup>76</sup> Hanefî'nin yapmaya çalıştığı şey vahyin dikey pozisyonda değil, vahyin ve ilahi bilginin antropolojik olduğunu belirtmek için yatay boyut üzerinde durulması gerektiğini belirtmektedir. Hanefî'ye göre yatay boyut ile insanlar Kur'ân'ı anlayabilir ve yaşayabilir. Hanefî'nin vahyi bu şekilde yorumlaması hermeneutik yönteminde olduğu gibi esbâb-ı nüzûl'e dayanmaktadır.<sup>77</sup>

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (ö. 2010) Hanefî'nin vahiy hakkındaki görüşlerine bakıldığında, Hanefî'nin vahyi beşer bir ifade olarak değerlendirdiği, tabiatın vahiy, vahyin de tabiat olduğunu görülmektedir. Tabiatın sürekli olma durumu, vahyin ve nübüvvetin de sürekli olduğunu belirtmektedir. Hanefî'ye göre yatay boyutta tabiata yerleştirilen 'sürekli vahiy' algısı, aklın ve tarihsel soruların cevabıdır.<sup>78</sup> Hanefî, Kur'ân'ın bir defada değil, kademeli olarak insanların ihtiyaçlarına ve koşullarına uygun olarak çeşitli zaman dilimlerine cevap vermek için indirildiğini iddia

---

<sup>75</sup> Karaağaç, "Çağdaş Dönem Kelâm'ında Yenilenme Örneği- Hasan Hanefî Örneği-", *The Journal Of Academic Social Science Studies*, C. 2, S. 48 (2016): 173.

<sup>76</sup> A.g.e., 174.

<sup>77</sup> Işık, "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi", 104.

<sup>78</sup> Işık, "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi", 105.

etmektedir. Dolayısıyla bu Hanefî'nin gözünde vahyin mahiyetini yansıtmaktadır. Ona göre vahiy verilmiş değil, istenmiştir.

Netice itibariyle fenomenoloji, Hanefî'nin tecdid projesinde kullandığı bir yöntemden ziyade, hayatı boyunca içinde bulunduğu ruh halini temsil etmektedir. Bu nedenle fenomenoloji, Hanefî'nin kullandığı tüm yöntem ve araçlar içinde yeri göz ardı edilemeyecek bir statüdedir.

## 2.7. Hasan Hanefî ve “Oksidantalizm” (‘ilmi’l-istiğrâb)

Hanefî'nin tecdid projesinin ikinci cephesi olan Batı'ya karşı duruşumuz, Oryantalizm kavramına karşı olarak oksidantalizm kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hanefî bu projesinde Batı mirasının temelleri, bileşenleri ve tarihsel gelişimi hakkında farkındalığı dolayısıyla Batı mirasına ilişkin tutumunu tanımlamakta, onu tenkit etmekte böylece objektif bir bakış açısıyla tarihi bir çerçeveye yerleştirmektedir. Hasan Hanefî projesinin ikinci gündemi ile Müslümanlarda, Batı medeniyetinin entelektüel farkındalığı dikte ettiği konusunda bilinç uyandırmak istemektedir. Hanefî'nin Müslümanlar olarak Batı'ya karşı tavrımızın nasıl olması gerektiği konusunda gösterdiği çabalar, Müslümanları kendi geleneklerinden, bu bağlamda İslâm'da var olan bilimsel gelenek de dahil olmak üzere, içeriden güçlendirme ihtiyacıdır. Garbiyatçılığın doğuşu, onun İslâm ile Batı arasında yapıcı, orantılı bir bilgi diyalogu içinde ortak bir konum inşa etme ideallerine dayanmaktadır. Hanefî, oksidantalizm ilmini *Mukaddimetün fi 'ilmi'l-istiğrâb* (oksidantalizm ilmine giriş) kitabında detaylıca ele alan ve İslâm dünyasına bu yeni kavramın girmesini sağlayan ilk kişidir. Yazmış olduğu bu eserde, geri kalmışlık algısını ancak Doğu'nun Batı'yı bir denek olarak araştırma konusu yapmanın, Batı'yı akademik ve entelektüel anlamda araştırmakla ve analiz etmekle yıkılabileceği üzerinde özellikle durmaktadır.<sup>79</sup> *Mukaddime* aslında Hanefî'nin Batı'yla ilgili görüşlerinin kapsamlı bir şekilde ele alan ilk çalışmalarının birleşimi bir eserdir. Bu

---

<sup>79</sup> Özcan Hıdır, “Oryantalizme Karşı Oksidantalizm: Hadis Oksidantalizmi- M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa El-A‘Zamî Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C. 5, S. 1(2007): 8.

çalışmalar: *Les méthodes d'exégèse* (1965), *L'exégèse de la phénoménologie* (1965), *La phénoménologie de l'exégèse* (1966), *Çağdaş Meseleler (Kadâyâ Muâsıra)* ve bunlara ek olarak "İslâmî Sol Ne Demektir?" (Mâzâ Ya'nî el- Yesâru'l-İslâmî) isimli makalesidir.<sup>80</sup>

Hasan Hanefî'nin oksidantalizm bilimini kurmadaki amacı, bağımlılığı ve Avrupa merkezîyetçiliğini ortadan kaldırmak, aynı zamanda Batılı düşünür ve araştırmacıların yöntemlerini takip etmek veya onların fikirlerinden ve teorilerinden Arap düşüncesine uygun entelektüel farkındalıkları göstermektir.<sup>81</sup>

Hanefî'ye göre klasik Oryantalizm, emperyalizm, ırkçılık, nazizm ve faşizme dayanmaktadır. Bu tür ideolojilerin kaynağını Batı'dan aldığını, Batı'nın bu ötekileştirme eylemleriyle güçlü konuma geldiğini ifade etmektedir.<sup>82</sup> Oryantalizm, Batı'yı 'ben', Doğu'yu ise 'öteki' olarak kurmuş bir güç ilişkisine dayanmaktadır. Hatta sınırları Arap ve İslâm'la kalmaz, Asya ve Afrika'da Avrupalı olmayanlara kadar uzanmıştır. Hanefî oksidantalizm anlayışını sadece Doğu ile sınırlı tutmaz, ötekileştirilen tüm Üçüncü Dünya ülkelerini de Oryantalizme karşı bir hareket olarak ayaklandırmaya çalışmaktadır.<sup>83</sup> Ötekinin yani Batı'nın egemenliğini ve Doğu üzerindeki tahakkümünü yansıtan bu bakış açısı ışığında Hanefî, Batı ile Doğu arasındaki ilişkinin şeklini değiştirmeye çalışmaktadır. Oksidantalizm bilimi, etkisini sadece Arap entelektüel, kültürel, sosyal ve medeni hafızasında değil, aynı zaman da çeşitli yaşam biçimlerine de sızan Batılılaşmaya karşı olma amacıyla ortaya çıkmıştır. Hanefî'ye göre oksidantalizm, Batı'yı Batı'lı olmayan bir dünya açısında incelemek için Doğu'da geliştirilebilecek bir karşı araştırma alanıdır. Batılılaşmanın sebepleri

---

<sup>80</sup> Yudian Wahyudi, "Hanefî'nin Mukaddime Fi İlmi'l-İstigrâbına Arap Dünyasının Cevabı", Çev. Doğan Kaplan, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 3(2006): 344.

<sup>81</sup> Bin Ataallah el-Melike, "el-İstaiğrab inda Hasan Hanafi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University Of Ouargla, Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, 2019), 41.

<sup>82</sup> Hanefî, "Oryantalizmden Oksidantalizme", Çev. Hakan Çopur, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, 1 bs. (İstanbul: 2007): 80.

<sup>83</sup> Wahyudi, "Hanefî'nin Mukaddime Fi İlmi'l-İstigrâbına Arap Dünyasının Cevabı", 344.

sömürgecilerin gittiği her yere kendi kültür ve yaşam tarzlarını da beraberlerinde götürmeleridir. Onlar gibi giyinmek, onlar gibi konuşmak, onlar gibi yaşamak istemek Batılılaşmanın zararlarıdır. Batılılaşmanın önüne ancak öz değerlerimizi koruyarak ve dışarıdan faydalı olanı alarak geçebilirizi savunmaktadır.<sup>84</sup>

Hanefî ‘*Oryantalizmden Oksidantalizme*’ adlı makalesinde ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ayrımı detaylı bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

*Oryantalizm etno-ırkçı bir kültür içinde doğmuştu ve Avrupa merkezci bir organik üstünlük ile tarihsel bir kibir temeline dayanmaktaydı. Bu durum beyazı siyaha, bilgiyi cehalete, mantığı çelişkiye, akli büyüye, rasyonaliteyi dini ahlaki pratiğe, insan hakları ve onurunu tanrının ve/veya kralın hakları ve onuruna, demokrasiyi despotizme ve kısa hayatı ölüme, varlığı da hiçliğe karşı ciddi biçimde kışkırtmış, bunları karşı karşıya getirmişti. Oksidantalizm, “ben” olarak Batı ile “öteki” olarak Doğu arasındaki bu ilişki tarzını düzelterek Doğu’yu “ben” Batı’yı ise “öteki” haline getirmektedir. “Ben” ile “öteki” arasındaki ilişki, bir üst alt ilişkisi yaratmadan özneler arası eşit, müsavi ve akli başında bir ilişki olabilir. Yapıcı oksidantalizm, yıkıcı Oryantalizmin yerine geçecek bir karşılıktır.<sup>85</sup>*

Hanefî’ye göre oksidantalizm, Oryantalizmin zıddıdır. Klasik oryantalizmde Batı kendini müderris konumuna getirip işgal ettiği ülkeleri incelediğinden beri Doğu’da kendinde bir eksiklik hissetmektedir. Oksidantalizm’in amacı, Doğu’nun eksikliğini gidermek, Batı’nın tahakkümünden kurtulmaktır. Oksidantalizm sadece askeri işgalden değil, siyaset, kültür ve medeniyet işgalinden de kurtuluş yolu olmaktadır. İşgalciler, işgal edilen ülkelere basın ve yayın ambargosu uygulayarak, kendi istedikleri ve kendi kültürlerini yansıtan yayınları izletmeyi, kitapları okutmayı hatta televizyonda gündemi kendi belirlemeleri ile çok yönlü bir işgal gerçekleştirmişlerdir.

---

<sup>84</sup>Abdullah Metin, “Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidantalizm”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 96.

<sup>85</sup> Hanefî, “Oryantalizmden Oksidantalizme”, 81-82.

Oksidantalizm bu sınır tanımaz tahakküme karşı Batı'yı kendi sınırlarına geri döndürmeyi amaçlamaktadır. Oryantalizm'in savunduğu 'dünya kültürü' algısını oksidantalizm yok sayarak, her kültürün başka kültürü asimile etmesinin ve içini boşaltmasının kabul edilemez olduğu bu yüzden de kültürler arasında bir denge olmasını savunmaktadır.<sup>86</sup> Hanefî 'dünya kültürü' ile ilgili şunu ifade etmektedir:

*Gerçekte "dünya kültürü" merkez tarafından çevreyi daha çok domine etmek ve onu kültürsüzleştirmek için yaratılmış bir mitten başka bir şey değildir. Bu dünya kültürü miti de yine merkez tarafından kontrol edilen kitle iletişim araçları sayesinde yaratılmış ve yaygınlaştırılmıştır. Büyük K ile yazılabilecek hiçbir "kültür" yoktur. Yalnızca küçük k ile yazılabilecek birçok kültür vardır. Her bir kültür kendi otonom alanına sahiptir ve bir halkın ve onun tarihinin ifade alanıdır. Tarih boyunca süregelen kültürler arası etkileşim, hiçbir zaman bir kültürün diğerini kültürsüzleştirmesi anlamına gelemez. Merkezdeki "büyük" kültürün çevredeki "küçük" kültürleri asimile etmesi veya onların içini boşaltması, onları içeriksizleştirmesi asla kabul edilebilir değildir. Sadece karşılıklı ve eşit olarak alışveriş olabilir; dil, kavram, metotlar ve değerler düzeyinde çift yönlü etkileşimler mümkün ve kabul edilebilir olabilir.<sup>87</sup>*

Hanefî'nin oksidantalizm çalışması, Oryantalizm ile doğrudan çatışmaya yönelik değildir. Bunun ötesinde oksidantalizm çalışması, kendisini ideolojik etkilerden, önyargılardan ayıran ve Doğu ile Batı'nın eşit bir şekilde incelenmesiyle sonuçlanan epistemolojik bir çalışmadır. Hanefî, oksidantalizmle kurmaya çalıştığı Doğu-Batı dengesini şu sözlerle ifade etmektedir:

*Oksidantalizmin konusu, "üçüncü dünya"daki Batılılaşma eğilimlerine karşı bir denge oluşturmaktır. Afrika'da, Asya'da ve Latin Amerika'da Batı,*

---

<sup>86</sup> Metin, "Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidantalizm", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 97.

<sup>87</sup> Hanefî, "Oryantalizmden Oksidantalizme", 90.

*modernleşme için bir model olmuştur. Batılı hayat tarzı, Batı dışında - özellikle yönetici sınıflarda-ortak bir zemin haline gelmiştir. Batı'nın taklidi olmak, neredeyse ulusal bir karakter halini almıştır. Bu Batılılaşma eğilimleri, dini muhafazakarlık ve fundamentalizm gibi anti Batıcı bazı yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. Oksidantalizm ulusal karakterin, ulusal kültürün ve ulusal hayat tarzının yabancılaşmaya ve sadakatsizliğe karşı kısmi bir savunmasıdır; aynı zamanda elitlerin seçimi olan oryantalizme karşı halkı temsil eden daha kapsamlı ve geniş bir açılandır, yönetenlerin seçimi olan oryantalizme karşı yönetilenlerin ideolojisidir, kilise dogmalarına dayalı olarak hareket eden hükmedici oryantalizme karşı özgürlükçü teolojiler gibi özgürleştirilen bir araçtır.<sup>88</sup>*

Hanefî oksidantalizm çalışmasına Doğu ve Batı medeniyetlerini tanımak ve genel bir kaniya varmakla başlamıştır. Ona göre Doğu medeniyeti merkezci, Batı medeniyeti ise merkezkaç bir medeniyettir. Batı medeniyeti, özellikle akıldan uzaklaştığı dönemlerde tarihsel yöntemi benimsediği görülmektedir. Hanefî'nin Batı'yı bir denek olarak ele aldığı projesi de şu dört ana temele dayalı olarak ortaya çıkmıştır:

1. Oryantalizme karşı oksidantalizmin ne olduğunu açıklamak, Avrupa'nın yaptığı ötekileştirmeden ve nakilcilikten uzak durmak.
2. Oryantalizmin bizler üzerine uyguladığı her türlü yöntemi bu sefer Batı için kullanarak Batı'yı 'ben' tarafından bir inceleme nesnesi haline getirmek.
3. Ortaya çıkış ve yapılanma süreçleriyle Avrupa bilincini incelemek.
4. Batı bilincinin geleceğine dair bilgiler elde etmek, bu noktada Batı müderris rolünden öğrenci konumuna gerileyecek, Doğu da talebelikten müderrisliğe terfi edecektir.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Hanefî, "Oryantalizmden Oksidantalizme", 83.

<sup>89</sup> Polat, "Hanefî'nin Oksidantalizmi, Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S.3 (2006): 78-79.

Hanefî yukarıda maddeleri esas alarak ortaya çıkarmaya çalıştığı oksidantalizm teorisinin ancak ortak bir dil kullanılarak yapılacağını savunmaktadır. Hanefî için dil, Doğuluyu Doğulu yapan en önemli özelliktir. Oksidantalizmin amaçladığı hedefe ulaşması için de olmazsa olmaz bir şarttır. Hanefî, oksidantalizmin neye ulaşmak istediğini şöyle sıralamaktadır:

1. Baştan sona, doğuşundan oluşumuna kadar Avrupa bilincinin kontrolü veya sınırlandırmasını yapmak.
2. Avrupa bilincini tarihsel olarak incelemek.
3. Batı'yı kendi doğal sınırlarına döndürmek, kültür savaşlarını sona erdirmek, sınırsız genişlemesini durdurmak. Avrupa felsefesini doğduğu ortama geri döndürmek.
4. Kozmopolit kültürü silmek için adımlar atmak.
5. Toplumun kendi zihniyle düşünmesini sağlamak.
6. Avrupalı olmayan uluslarda oluşan aşağılık duygusunu ortadan kaldırmak ve onları yeniliğe teşvik etmek.
7. Tarihi yeniden yazmak, böylece daha önce Avrupalılar tarafından kültürel yağmanın kurbanı olan dünyadaki tüm uluslar için mümkün olduğu kadar eşitlik yaratmak.
8. Bilginin nakil sürecini tersine çevirerek yeni bir felsefî bakışla tarihe bakmak.
9. Doğu'yu incelenen nesneden inceleyen özneye çevirerek oryantalizmi sonlandırmak.
10. Avrupa'nın perspektifini normalize etmek.
11. Batı'nın diğer medeniyetler üzerinde yaptığı çalışmalardan hareketle, kendi medeniyetlerini kendi bakış açısıyla inceleyen araştırmacılar oluşturmak.

12. Nihai hedef, oksidantalizm ile insanlar arasında yalnızca üstünlüğün insaniyete bağlanacağı yeni bir çağ yaşanacak. Dolayısıyla insanlar bu bağlamda eşit sayılacaktır.<sup>90</sup>

Oksidantalizm ilminin ulaşmaya çalıştığı bu ilke ve hedefler, Hanefî'nin ifade ettiği gibi Arap toplumunun yaşadığı büyük durgunluğu yükselişe geçirmeyi amaçlamaktadır. Oksidantalizm, Batı'nın uyguladığı üstünlük kompleksine karşı Doğu'nun aşağılanmışlık duygusu arasındaki mücadeleyi sonlandırmak istemektedir.<sup>91</sup> Hanefî bu ortadan kaldırma mücadelesini her fırsatta klasik oryantalizm ile oksidantalizmin farklılığını vurgulamakla ifade etmektedir. Hanefî'ye göre klasik oryantalizm ile oksidantalizm arasındaki farklar şunlardır:

1. Oryantalizmin ortaya çıkış süreci coğrafi keşiflerin başlamasından sonraya, oksidantalizm ise üçüncü dünya ülkelerinin bağımsızlık arayışı esnasına dayanmaktadır.
2. Oryantalizm on dokuzuncu yüzyılda yaygın olan bilimsel, tarihsel yöntemlerden etkilenmiş ve gizli amaçlar taşımıştır. Oksidantalizm ise dilbilimi gibi farklı ilimlerden ve ideolojilerden etkilenmiş ve amacını açıkça ifade etmiştir.
3. Oryantalizm artık biçim değiştirmiş ve yerini kültürel antropolojiye, kültür sosyolojisine bırakmıştır. Oysa oksidantalizm henüz başlangıç aşamasında olduğu için herhangi bir şekli geliştirilmemiştir. Oryantalizmin başlangıcı on yedinci yüzyılda ve oksidantalizmin başlangıcı yirminci yüzyılın sonundaysa aradaki bu dört asır modern Avrupa Rönesans'ının çağıdır.
4. Oryantalizm 'öteki' üzerine kurmak istediği baskı ve tahakküm Avrupalılık bilincini oluşturan tarihsel ve kültürel kodlardan bağımsız değildir. Oysa oksidantalizm ise bu çerçeveden bakıldığında bağımsızdır. Oksidantalizm, 'öteki'ni

---

<sup>90</sup>Metin, "Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidantalizm", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 98-99.

<sup>91</sup> Polat, "Hanefî'nin Oksidantalizmi, Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S.3 (2006): 84.

aşğılamak gibi misyonları barındırmadığı gibi ‘öteki’ne karşı eşit davranmayı içermektedir. Dolayısıyla Hanefî’nin tasavvur ettiği oksidantalizm yaklaşım, Batı’nın da makul göreceği bir tasavvur olmaktadır.<sup>92</sup>

Hanefî’ye göre oksidantalizm, oryantalizmden daha yeni bir ilimdir. Oksidantalizm, oryantalizm ile arasındaki 400 yüzyıllık zaman farkını kapatabilmek için çok çaba harcaması gerekmektedir. Batı’dan yapılan nakilciğin önüne geçerek oksidantalizmin özgünlüğünü geliştirmemiz gerekmektedir. Oksidantalizm, dışarıya bağılıktan çok içeriden büyümei tercih etmektedir.<sup>93</sup> Oksidantalizm bilimi, Batı’nın tüm insanlığın temsilcisi olduğu ve Avrupa’nın da onun içindeki ağırlık merkezi olduğu mitine son vermeyi amaçlamaktadır.

Hanefî’ye göre oksidantalizm bilimi yeni bir ilim değildir. Batı ile olan ilişkilerimiz sadece modern çağın bir ürünü değil, kökleri İslâm medeniyetinin on dört asırdır devam eden miraslarına hatta Yunan medeniyetiyle ilişkisine kadar dayanmaktadır.<sup>94</sup> Hanefî’ye göre İslâm ve Batı modeli, İslâm’ın Batı ile ilişkisinde mevcuttur. İslâm modeli diyaloga dayalı, Batı modeli ise çatışmaya dayalı bir değerlendirme modelidir. İslâm ile Batı tarihleri farklı özleri birbirine benzeyen iki medeniyettir. Batı’nın tarihi iki bin yıl öncesinde başlamıştır. Dolayısıyla klasik çağ, orta çağ ve modern çağı yaşamıştır. Fakat İslâm sadece iki dönemden geçmiştir. İslâm’ın öğretmen olduğu dönemde Avrupa öğrenciydi. Avrupa’nın öğretmen olduğu dönem de İslâm öğrenci haline gelmiştir. Avrupa modern çağın sonuna geldiği dönemde, İslâm dünyası orta çağdan çıkmış ve Rönesans’a giriş yapmaktadır.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Polat, “Hanefî’nin Oksidantalizmi, Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?”,84.

<sup>93</sup> Metin, “Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidantalizm”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 100.

<sup>94</sup> Hasan Hanefî, *Muqaddime fi ‘İlmu’l-İstiğrâb*, 1 bs. (Beyrut: Dâru’l-Fenniyyetün, 1991), 57.

<sup>95</sup> Abdullah Metin, “Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidantalizm”, 101.

Hasan Hanefî'nin ortaya koyduğu şey, sadece askerî işgalden ve tahakkümden kurtulmak değil, çeşitli dış etkilerle uğraşırken kimliğini kaybetmeyen ideal İslâm araştırmalarını göstermektir. Ona göre İslâmî çalışmalar, güçlü geleneksel kökleri olan bir bilgi çalışmasıdır. Bu bağlamda Hanefî'nin başlattığı “Gelenek ve Yenilenme” projesinin ikinci gündemini oluşturan ‘Batı geleneklerine karşı tavrımız’ın, ilk gündem olan ‘Kadim geleneklere karşı tavrımız’ın önüne geçmesi kaçınılmaz olmuştur.

Hanefî, oksidantalizm fikriyle hem bireysel olarak hem de milletler arasında eşitlik istemektedir. Böylece birbirleri arasında hâkimiyet kurma isteği olmayacağına inanmaktadır.

## **2.8. Hanefî'nin Temel İslâm Bilimlerine Bakışı**

Hanefî'nin geleneğin bizlere sunduğu kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü, tefsir, hadis ve sîret gibi aklî-naklî ilimler hakkında görüşlerinde nihai amacı, medeniyetle eş anlamlı olacak bütün ilimlerin birleşimi tek bir ilim yaratmaktır. Akla dayalı bu ilimlerin, asıllarına döndürülerek yeniden yapılandırılması vahyin gelenek içinde nasıl aklî ilimlere dönüştüğünü keşfetmektir. Çağdaş Arap-İslâm düşüncesinde, İslâmî ilimleri yeniden inşa etmeye yönelik önemli girişimler olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde çağdaş düşünür Hanefî'nin Usûlü'l-fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Tefsir ve Sîret ile ilgili genel kanaati üzerinde değerlendirmelerde bulunacağız.

Hanefî, *Mine'l-Akîde ile's-Sevra* adlı eserinde İslâm ilimlerini naklî, aklî, hem aklî hem naklî ilim olmak üzere üçe ayırmıştır. Hem naklî hem aklî ilimler dediği Kelâm, Tefsir, Usûlü'l-fıkıh, Hadis, Siyer ve Tasavvuftur. Hanefî, bu beş ilmin geliştirilmesi için ayrı ayrı projeler geliştirmiştir. Dinî ve aklî ilimlerin yeniden yapılandırılmasını sağlayan usûlleri Hanefî şöyle özetlemektedir:

a) Muhkem nasları doğrudan sezgi yoluyla anlamak veya müteşabih nasları dilsel ve akla dayalı tefsire tâbi tutarak her bir nasın ortaya çıktığı dönemin şartlarıyla nasıl neşet ettiğini tanımlamak. Buna “tefsir mantığı” denmektedir.

b) Entelektüel fenomenlerin yapısını belirleyen ve bilimlerin yapısının arkasındaki zihinsel işlemleri tanımlayan bu faaliyete “fenomen mantığı” denir.

c) Her bir fenomende bulunan olumlu ve olumsuz fenomenlerin genel teorik disiplinin yapısını oluşturmaları sebebiyle ikisinin de kaynağını, ortaya çıkış sebeplerini, naslarla olan mesafesine bakılmasıdır. Buna ‘değerlendirme mantığı’ denmektedir.

d) Daha önceki bir teorik yapıya yeni boyutlar eklemek amacıyla yeni bir teorik temel doğrultusunda eleştirilmesi ve incelenmesiyle birlikte naklinin gerçekleştirilmesidir. Buna ‘yenilenme mantığı’ denmektedir.<sup>96</sup>

### 2.8.1. Usûlü’l-fıkh

Usûlü’l-fıkh’ın yeniden inşası, Hasan Hanefî’nin yenileme projesinin dallarından biridir. Ona göre usûlü’l-fıkh, ‘tenzil’ ilmidir. Yani Allah tarafından insanlar için gelen ‘bir şey’ dir. Hanefî’nin usûlü’l-fıkh ilmini yeniden inşa etmek için büyük çaba sarf ettiği teorisini, *Mine’l-Nas İle’l-Vakı’a* isimli eserinde kaleme almıştır. İki ciltten oluşan bu eserin ilk cildi *Tekvîni’l-Nas* alt başlığında yazılmıştır. İlk ciltte, çeşitli düşünce okullarından usûlü’l-fıkh alimlerinin literatürünü içermektedir. İkinci cilt *Bunyatu’l-Nas* başlığında olup Hanefî’nin düşüncesine göre Kur’ân, sünnet, icmâ ve kıyas bunlara ek olarak usûlü’l-fıkhın yorum teorilerini içermektedir.<sup>97</sup>

Hanefî’ye göre usûlü’l-fıkh ilmi, şer’î hükümlerin yakinî delillerden çıkarılması ilmidir.<sup>98</sup> Hanefî bu ilmin konusunu hükümlere delil getirmek ve bu delillerle hükümleri tespit etmek olarak belirlemektedir. Hanefî’ye göre usûlü’l-fıkh ilminin delilleri üç ayrı ilimden çıkarılmaktadır. İlki, kelâm ilmidir. Çünkü şer’î deliller, hüsün-kubuh ve fiiller gibi bazı kelâmî meselelere dayanmaktadır. İkincisi, Arap dili ilmidir. Nasların lafızlarını anlamak için Arap dilinin kurallarına başvurmak gerekmektedir. Bu dil, naslar doğru yorumlamak için şarttır. Üçüncüsü, tasavvuru bakımından şer’î hükümlerdir. Bunlar da amaç, varlığının isbâtı veya reddidir. Bu da

---

<sup>96</sup> Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayın, 2011), 195-196.

<sup>97</sup> Hasan Hanefî, *Mine’n-Nas ile’l-Vakı’a*, C. 1 (Merkezu’l-Kitâb li’l-Neşri: Kahire, 2004), 9.

<sup>98</sup> Hasan Hanefî, *İslâmi İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 107.

Fıkıh ilmi olmaktadır.<sup>99</sup> Hanefî'ye göre usûlü'l-fıkh ilmi, fakihin zihninde şu üç şuurun bulunmasına dayanmaktadır. Bunlar; tarihî şuur, düşünen şuur ve amelî şuurdur. Tarihî şuur, geçmişin farkındalığını, düşünen şuur bugünün farkındalığını, amelî şuur geleceğin farkındalığını ifade eder. Başka bir deyişle bu, fıkıhçının bilgi arayışında üç zamansal tarafından yönlendirildiğini göstermektedir.

Diğer ana akım Müslüman düşünürler gibi Hasan Hanefî de İslâm hukukunun dört ana kaynağının; Kur'ân, sünnet, icmâ ve ictihad olduğu konusunda hemfikirdir. Hanefî'ye göre kadim ulemalar Kur'ân'la ilgili olarak naslarda fazlalık veya eksiklik, nasın kıraatı, besmelenin Kur'ân'dan olup olmaması gibi küçük meselelerle oyalanmışlardır. Hanefî, bu tür araştırmaları vakit kaybı olarak görmektedir.<sup>100</sup> Sünneti ikinci bir hukuk kaynağı olarak gören Hanefî, önce Sünnet'in hem dilde hem de şer'î olarak tanımını açıklamaktadır. Hanefî, sadece mütevatir hadisteki kat'i vürûd olan sünnetin doğru olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, mütevatir hadisin gerçekleşmesi için dört şartı vardır. Bunlar: "Zannî değil, ilmî bir şey haber vermelidir, haber verilen ilim, hissî olmalıdır, rivâyet zincirinde iki taraf ve orta müsavi olmalıdır, kendisiyle yakînî bilginin hasıl olacağı yeterli bir râvi sayısının bulunmasıdır."<sup>101</sup> Daha sonra Hanefî icmâ konusuna değinmektedir.

Hanefî'ye göre icmâ, İslâm Ümmeti'nin dînî meselelerden biri üzerinde ittifak etmeleri demektir. Ona göre icmâ ikiye ayrılmaktadır. İlki; farz, haram ve mubah olan bir kanun tesis etmek için bütün alimlerin anlaşmaları olan 'icmâ lazım'dır. İkincisi, 'icmâ mecâzî' yani bütün âlimlerin bir mesele hakkında icmâ ettiği şeydir. Hanefî için icmâ, Kur'ân ve mütevâtir hadis gibi kat'î bir delil teşkil eder.<sup>102</sup>

Hanefî'ye göre dördüncü hukuki dayanak içtihatdır. İctihatta akıl rol oynamaktadır. Aklın payı Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'ya göre daha fazladır.

---

<sup>99</sup> Hasan Hanefî, *İslâmi İlimlere Giriş*, 108.

<sup>100</sup> A.g.e., 108.

<sup>101</sup> A.g.e., 115.

<sup>102</sup> Hanefî, *Mine'n-Nas ile'l-Vakı'a*, C.1(Merkezu'l-Kitâb li'l-Neşri: Kahire, 2004), 195.

Hanefî, usûlü'l-fıkhın yeniden yapılandırılma çabasını şu sözlerle ifade etmektedir:

*Bu ilim tasavvuftan önce gelir; bunun sebebi toplumun zühtten önce yaşamaya gereksiniminin olmasıdır. Bu, 'tenzil ilmi' olması itibarıyla vahyi çıkarıma ve tümevarıma dayalı bir yönteme dönüştürmeyi başaran yöntemsel disiplindir. O, İslâm medeniyetinin özgün ilim, bilimsel bir ifadeyle söyleyecek olursak aklî ilim adına ortaya koyduğu en üstün şeydir. Onda insanın, zaman ve niyet olarak değerlendirilmesi itibarıyla iç oluşumu, eylem ve davranış olarak değerlendirilmesi itibarıyla da dış oluşumu kendini gösterir. Bu disiplinin iki eki vardır. İlki 'sosyal fıkıh'a veya 'varlık fıkhı'na dairdir ki bunda, aile hukukunun hâkim olduğu geleneksel fıkhın malzemesi, sosyal bir karakterin baskın olduğu çağdaş nitelikli bir başka malzeme yönünde değişime uğrar ve onda gelişme, özgürlük, değişim ve ilerlemeye ilişkin meseleler gündeme getirilir. İkinci ek ise kelâm, felsefe ve tasavvuftaki kültürel düşünce görünümünün tamamını, aralarında bir ayırım da bulunmaksızın, tasfiyeye çalışan 'anlamaya dayalı usûli düşünce'ye dairdir.<sup>103</sup>*

Bu bağlamda Hasan Hanefî, usûlü'l-fıkh teorisini tündengelimli bir teori haline getirmek istemektedir. Yani yeniden yapılandırma projesi, genel teorileri içermektedir.

### **2.8.2. Kelâm**

Hasan Hanefî, klasik İslâm teolojisine büyük önem veren çağdaş İslâm âlimlerinden biridir. Hanefî'ye göre klasik kelâm sisteminde var olan temel sorun, kelâmın bir söylem ve ifade olarak göğe yükselmesi ve yeryüzüne inmemesi olarak tanımlamaktadır. Ona göre teoloji, pratik düzeyden kopuk, saf ve teorik bir bilgi olmaya yönlendirilmektedir. Bu durum, İslâm toplumunu yoksulluk, baskı, gerilik ve cehalet içinde daha da kötüleştiren çoklu ahlaki tutumları veya kişiliğin gizliliğini yaratmaktadır. Bu problemler için Hanefî, daha temelli bir teolojik paradigmayı

---

<sup>103</sup> Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayın, 2011), 235-236.

değiştirecek bir yeniden yapılandırma önermektedir. Dolayısıyla bu teosentrik yaklaşımı (Tanrı her şeyin merkezidir) antroposentrik yaklaşıma (İnsan her şeyin merkezidir) dönüştürmektedir. Hanefî bu teorisini *Teoloji mi Antropoloji mi?* adlı makalesinde şöyle zikretmektedir: “Allah etrafında dönen(teosantrik) bir kültür hangi ölçüler içinde modern çağların ihtiyaçlarını karşılayabilir?”.<sup>104</sup> Dolayısıyla Hanefî kelâm ilminin yenilenmesi projesi için bu argümanı kullanmaktadır. Bu bağlamda Hanefî'nin tecdid projesinde genel olarak kullandığı yöntem olan fenomenolojik yöntemi Kelâm ilmini yenileme çalışmalarında da kullanmaya devam ettiği görülmektedir. Hanefî, Kelâm ilminin yenilenmesini *Min'el-'Akîde ile's-Sevra* (Akîde'den Devrime) adlı beş ciltten oluşan bu eserinde detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Hasan Hanefî, bu ilmin insan gerçeğinden yola çıkarak yeni bir tanımını önermektedir. Hanefî, Kelâm ilmi için “Müslümanların işgal, geri kalmışlık, zulüm, fakirlik, yabancılaşma, parçalanma gerçeğini itikatta okuyan ilimdir.”<sup>105</sup> tanımını yapmaktadır. Hanefî bu tanımın eskiler onu inşa ettikten sonra, zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden inşa edilmişse doğru olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bugün çağın tehlike noktaları, tartışma konuları Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri olmaktan çok, Müslümanların toprakları, kabiliyetleri, hürriyetleri ve kültürleri birer tartışma konusu olmalıdır. Dolayısıyla Hanefî'ye göre geleneksel ilimler, bir defa da ortaya çıkan ve sonsuza kadar değişmeden kalacak olan mutlak ilimler değildir.<sup>106</sup> Ona göre kelâm ilmi, ilahi veya kutsal bir ilim değil, çağın kültürel seviyesinin yapısına uygun saf ve tarihi bir ilimdir.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Hasan Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, (1978): 506.

<sup>105</sup> Hanefî, *Min'el-'Akîde ile's-Sevra*, C.1 (Dâr'üt-Tenvîr lil-ıbbâ'tün ve'l-neşr: Beyrut, 1988), 72.

<sup>106</sup> Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, 181.

<sup>107</sup> Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, 507.

Hanefî'ye göre Kelâm ilmi, dini nasa dair aklî ilk etkinliktir. Kelâmcının görevi, nası bir anlama, âyeti de bir düşünceye dönüştürmektir. Söz konusu olan bu dönüştürme, diğer medeniyetlerle ilişkili olmamakla birlikte bizatihi dahili bir gayretle gerçekleşmektedir. Bu ilim, yeni evren tasavvurunu savunduğu ve tarihi dinlerin yanlış olduğunu gösterdiği için dolayısıyla dinler tarihine dönüşmüştür. İslâmî olmayan fırkaların yanlışlarını göstermek gibi çürütmeye yönelik hareketler çevreye yönelik değil yerel bir çevrede bulunan düşüncelere, mezheplere, inançlara yöneliktir.<sup>108</sup>

Hanefî'ye göre eski kelâm ilminin konusu, toprağın sarmaladığı elmasa benzemektedir. Böylelikle tozu üfledikten sonra elmasın üzerindeki toz kalkacak ve elmasın aslı ortaya çıkacaktır.<sup>109</sup> Hanefî bu benzetmesiyle eski kelâm konularının basit problemleri konu ettiği fikri ortaya çıkmaktadır. Eski kelâm ilmi konuları (*Aklîyât-Semiyyât*) ve (*İlahiyat-Nübüvvet*) olarak ikiye ayrılmaktadır. İlk bölüm, Eş'arî de zat,sıfat ve fiiller, Mu'tezile'de tevhid ve adalet esasları; ikinci bölüm ise peygamberlik, ahiret halleri, iman-amel, imamet gibi konuları içermektedir. Hanefî bu eski konuları, muhtevayı aydınlatacak ve konuyu aslına döndürecek şekilde fenomenolojik yorumlar yapılacağını mümkün olduğunu iddia etmektedir. Hatta Hanefî, Allah'ın zati sıfatlarının felsefede öz bilinci oluşturan nitelikler olduğunu söylemektedir.<sup>110</sup> Hanefî'nin yapmaya çalıştığı şey güçlü, bilgili, etkin ve ideal insanı ortaya koymaktır. Dolayısıyla eski kelâmın konuları Hanefî'nin yeni antropolojisinin konuları olmuştur.

Hanefî *Aklîyât-Semiyyât* ile ideal insan portresini çizmeye çalışırken, *İlahiyat-Nübüvvet* konuları olan; peygamberlik, ahiret ahvali, iman-amel ve imamet konuları ile de insanlığın tarihini ortaya koymaktadır. Hanefî böylelikle yeni kelâm ilminin konularını 'insan' ve 'tarih' olarak yeniden oluşturmaktadır.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, 204-205.

<sup>109</sup> Hanefî, "Kelâm İlminin Tarihselliği", çev. İbrahim Aslan, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.1, S.2 (2003): 163.

<sup>110</sup> A.g.e., 163.

<sup>111</sup> Hanefî, "Kelâm İlminin Tarihselliği", 164.

Netice itibariyle Hanefî kelâm ilmini yenileme çabasını şu ifadeler ile açıklamaktadır:

*Bu, geleneksel usûlu'd-din ilmini yeniden yapılandırma çabasıdır. Biz işe bu ilimle başladık; çünkü o, ortaya çıkış bakımından İslâmî ilimlerin ilkidir, İslâmî çevre ile kuvvetli bir bağa sahiptir; ortaya çıkışı itibarıyla hiçbir dış etkiye boyun eğmemiştir; aksine bu ilmin itici faktörü, fitne (olayları) sonrasında İslâm dünyasını sarmalayan siyasi hadiselerdir ki bu durum bazılarını bu ilmi an/orijinal İslâmî düşünce olarak değerlendirmeye sevk etmiştir. Keza bu ilim, geleneksel ilimler içinde, insan ve hayat için kesinlikle en önemli olandır. Felsefe de ona (usûlu'd-din) nispetle (belli) bir ilerlemişliği ifade eder; (lakin) ondan daha az önemlidir. O (usûlu'd-din), çağdaş realitemizdeki teorik eksikliği gidermememize imkân tanıyan, bize çağdaş ideolojiyi tedarik etme imkânı bulunan, devrimin teolojisini, toprağın teolojisini, özgürlüğün teolojisini, gelişimin teolojisini ve ilerlemenin teolojisinin ihtiva eden bir ilimdir. O, vahyi teorik temelleri itibarıyla ele alan, dinin özüne ve akâdenin cevherine temas eden, imanın gerçeğine değinen bir ilimdir ve bu yüzden de öncekiler ona “el-fıkhu'l-ekber” demişlerdir.<sup>112</sup>*

Hasan Hanefî'nin kelâm ilmini yeniden inşa etme girişimi eski teolojinin konularını değiştirerek beşerî bilimlere dönüştürmek, dinin insanlaştırmasını sağlamaktır. Hanefî'nin bu yenileme çabalarının temel amacı, İslâm'ın özgürleştirici bir güç olarak işlev görebilmesi için tüm İslâmî düşünce yapısını yeniden inşa ederek Müslümanların mazlum konumları hakkında farkındalıklarını uyandırmaktır.

### **2.8.3. Tasavvuf**

Hanefî'nin naklî-aklî ilimleri yeniden inşa etme gereksinimi duyduğu bir diğer ilim de tasavvuf ilmidir. Hanefî, *Mine'l-Fenâ ile'l-Bekâ* isimli kitabında Tasavvuf ilmi hakkında görüşlerini yazmıştır. İki ciltten oluşan bu eserin ilk cildi tarih ve bilim olarak Tasavvuftan bahsetmektedir. İkinci cildi ise bir yol ve yöntem olarak Tasavvufu ele

---

<sup>112</sup> Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, 234-235.

almaktadır. Hanefî'ye göre tasavvuf çoğul bir ilimdir yani içerisinde birçok ilimi barındırmaktadır. Tasavvuf, ahlak ilmi, psikoloji ve felsefe gibi ilimleri muhtevasında bulunduran kapsamlı bir ilimdir. Pratik anlamda Tasavvuf, Fıkıh, Hadis, Sîret ve Tefsire dayanan bir bilimdir.<sup>113</sup> Hanefî, Tasavvufun Emeviler dönemindeki Hz. Hüseyin'in yürüttüğü muhalefet hareketlerinin toplumu şiddetli baskıya karşı koruyamayacağını anlayan birtakım insanların kendi içlerine çekilerek kendi ruhlarını arındırma arayışı ile ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>114</sup>

Hanefî'ye göre Tasavvuf kendini iki şekilde sunmaktadır. İlki tarihsel olarak. Yani tasavvufun gelişimi ve tarih boyunca geçirdiği aşamalardır, özellikle de İslâm medeniyetinin İbn Haldûn (ö.808/1406)'un tarihlendirmesinden önceki ilk devresini tamamladığı ilk yedi asırdır. Dolayısıyla tasavvufun dört aşamadan geçtiği söylenebilir. Tasavvufun bir İslâm ahlaki bilimi olduğu ilk aşamadır ikinci ve üçüncü yüzyıla tekabül eden bu döneme örnek olarak Râbia el-Adeviyye (ö.185/801[?]) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) verilebilir. Bir diğer aşama olan nefsi merhalede tasavvuf kalplerdeki iç derinliğe dönüşmektedir. Üçüncü aşama, altıncı ve yedinci yüzyılda ilahi felsefedir. Dördüncü ve son aşama, ilk aşamada olduğu gibi teolojideki teorik tasavvufun dönüştüğü tarikat aşamasıdır.<sup>115</sup> Tasavvufun kendini sunduğu ikinci şekil ise bir yol ve yöntem olarak Tasavvuftur. Dört oluşumla meydana gelmektedir. İlki, ahlaki tasavvufu içermektedir. İkincisi, makamlar, halleri içeren bir ruhani tasavvuf anlayışıdır. Üçüncüsü, Allah, insan-ı kâmil ve varlığın gibi ilahi konuları içeren teorik tasavvuftur. Dördüncü ve son aşama, teorik tasavvufun pratik uygulamalara dönüştüğü, şeyhten müridine geçen pratik bir tasavvuftur.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Hanefî, *Mine'l-Fen'a ile'l-Bek'a-Muḥâveletün li i'adeti binâ'i 'ulûmi'l-taşavvufi*, C.1, (Dâru'l-Medâri el-İslâmî: Beyrut, 2009), 15.

<sup>114</sup> Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi-Tanıtım ve Bir Değerlendirme", 159.

<sup>115</sup> Hasan Hanefî, *Mine'l-Fen'a ile'l-Bek'a-Muḥâveletün li i'adeti binâ'i 'ulûmi'l-taşavvufi*, C.1, (Dâru'l-Medâri el-İslâmî: Beyrut, 2009), 15-16.

<sup>116</sup> A.g.e., 15-19.

Her bilimin genel özellikleri olduğu gibi tasavvufun da genel özellikleri vardır. Tasavvufun genel özellikleri Hanefî'ye göre şöyledir:

1. Tasavvuf, fıkıh usulü gibi uygulamalı bir ilimdir. Amacı, beden terbiyesi ile teorik olanı pratiğe dönüştürmektir. Yani insanların davranışlarını değiştirmektir.

2. Tasavvuf, fıkıh usulü gibi sistemli bir bilimdir. Uygulanan yöntem, bir yaşam biçimine dönüştürülür. Usûlü'l-fikh ilminde olduğu gibi vahye dayalı bir tenzil ilmi yöntemi değil, ilk kaynağa dönüşe dayalı yükselen bir yöntemdir. Tasavvufta, hakikat göktedir, fıkıh usulünde ise hakikat yerdedir.

3. Tasavvuf, bir zevk ilmidir. O, nazari ilimlerde olduğu gibi teori ve çıkarımlara dayalı biri ilim değil, tecrübe ve gözleme dayalı bir ilimdir. Sûfiler, bilgelerin, köktencilerin aksine zevk sahibi insanlardır. Bu zevk, keşif ve ilham yoluyla kalpte bulunan sezgilerdir. İslâmî ilimlerin geri kalanları ise ispat ve çıkarım, giriş ve sonuç ilmidir. Zevk kesindir, teori şüphelidir. Tasavvuf, zannî İslâmî ilimlerin aksine burhan ilmi bile olsa ilmî yakındır. Fikirlerin tenkitli tahlili ilme'l yakındır. Hikmet, ayne'l-yakındır. Tasavvuf ise hakka'l-yakındır. Tasavvuf, duygu ve vicdanın ufkunu açan, zevkin, kalbin, ruhun ve aklın dünyasının analizini yapan bilimdir.

4. Saf olanın ötesine geçen mistik bir bilgidir. Bu saflık, ezoterik anlamların yalnızca işaretleri ve göstergeleridir. Bununla Birlikte dilsel, fikhî, felsefî, sözlü ve tarihî yorumların yanında tasavvufî yorum da vardır. Dolayısıyla hakikatin zâhiri ve bâtını vardır. Usûlcüler, fakihler görünenle ilgilenirler. Sadece Sûfiler bâtın ile meşgul olmuşlardır.

5. Kararlılığı olmayan kinetik bir bilimdir. Ruh ve dünya hareket halindedir. Allah her an yaratma halindedir. Sûfi, makamdan makama, halden hâle, cevherin birliğinden vahdet-i vücuda, harften harfe, birinci harften yedinci harfe geçer. Vahiyden tefsire, tefsirden vahye, dışardan içeriye, içeriden dışarıya, benden ötekine, ötekinden bene, âlemden Allah'a, Allah'tan âleme sürekli deveren halindedir. Bu kelâm alimlerinin sabitelerine bir tepkidir. Tövbeden yok oluşa kadar makamlar ve haller sürekli bir gelişme halindedir.

6. Tasavvuf, inkâr edilen, dışlanan ve itaatsiz hale geldikten sonra geri çekilen gerçeklik dünyasına alternatif olarak yaratıcı hayal gücü tarafından yaratılan ve

değiştirilemeyen bir dünya yaratır. Hayal dünyası yaratmak ve benimsemek kolaydır. Bu bir yanılsama değil, ruhun yarattığı ve hayal gücüyle ördüğü alternatif bir gerçekliktir. Hakikatler, görünen alemde değil, filozofların tabirleriyle zihinlerin dünyasındadır. Ulvi hakikatler hayal gücünden ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tasavvufî deneyim, söyleme sanatının özellikle şiirin, ardından nesir ve hikâyenin yaratıcı edebî deneyimiyle karıştırılmıştır. Hayal dünyası gerçek dünyadan daha gerçek olabilir. Etikten daha fazlası olabilir.

7. İnsan-ı kâmil ile başlayan insan-ı kâmil ile biten beşerî bir bilimdir. Kelâm ilminde zat, sıfat ve fiiler teorisinde salih insanın tekliğinden bahseder. Hikmet ilminde ise beden ve nefis olarak ikiye ayrılmaktadır. Beden fizikidir, nefis ilahidir. Kadim mirasımızda insan konusunun neden olmadığı sorusunun cevabı tasavvufta açıkça mevcuttur. Çağdaş vicdanımızdaki insan hakları krizinin nedenlerinden biri, ‘insan’ konusunun yokluğu ve tasavvufta ilahi bir insan tasvirinin varlığı olabilir.<sup>117</sup>

Hanefî, her ne kadar yukarıda Tasavvufla ilgili övgü dolu sözler zikretmişse de daha sonra Tasavvuf’a ait tövbe, zühd, tevekkül, şükür, sabır, rıza, sıdk gibi kavramları insanın boyun eğmeye yönelten, insanın kararını, hürriyetini ve gelişimini engelleyen değerler olarak nitelendirmektedir.<sup>118</sup> Ona göre bugün İslâm dünyasının yapması gereken boyun eğme yerine başkaldırma ve direniş ahlakı olmalıdır. Hanefî, Tasavvufun evrensellikten uzak olduğunu, kendini kurtarma üzerine olduğunu düşünmektedir. Tasavvuf, zühde ve fakr’a çağırıyor olmasına karşın bugün dünyadan kaçmaya gerek olmadığını çünkü dünyada yeterince fakirlik olduğunu iddia etmektedir. Hanefî, Tasavvuftaki “Rıza” kavramının bizleri her şeye razı hale getirdiğini, ‘tevekkül’ ile geleceğe dair planlar yapmayı terk ettiğimizi, ‘fenâ’ ve ‘ittihad’ kavramlarıyla hayal dünyasında boğulduğumuzu düşünmektedir. Hanefî,

---

<sup>117</sup> Hanefî, *Mine 'l-Fen'a ile 'l-Beğ'a-Muḥâveletün li i 'adeti binâ'i 'ulûmi 'l-tasavvufi*, C.1, 26-27-28.

<sup>118</sup> Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih- Eleştirel Bir Bakış*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2000), 29.

ayrıca günümüz şartlarında kalpten çok akla önem vermemiz gerektiğini, sezginin değil nazarî düşüncenin önemli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>119</sup>

Dolayısıyla Hanefî, sûfîyyenin zikrettiği makam diye adlandırılan zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza, kanaat, haşyet gibi değerleri pasif değerler olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu tür değerler insanların gerçekleri görememesini sağlamaktadır. Ona göre bu değerler lükse ve israfa karşı bir duruştur. Dolayısıyla zenginler için daha faydalıdır. Fakat tasavvufa atılanlar yoksullardır. Hanefî'ye göre Sûfiler, dünyayı kurtarmaktan ümit kesmiş, nefsi kurtarmaya çalışmışlardır. Tasavvufa atılanlar zühd yapacak bir şeyi olmadığı halde zahitlik yaparlar, yoksul oldukları halde yoksuldurlar, sabırlı oldukları halde sabırlıdırlar, iş yapmadıkları halde tevekkül ederler, onları öfkeliendiren her şeye karşı rıza gösterirler. Zenginlerin bu kavramları yoksullara itelemek, sosyal durumlarını örtmek için kullandıklarının altını çizen Hanefî, bu tür olumsuz değerlerin toplumda yoksunluk, sıkıntı durumlarının gelişmesine, toplumda zengin-yoksul, ezen-ezilen, güçlü-zayıf şeklinde ikiye ayrılmalara neden olacağını ifade etmektedir.<sup>120</sup> Bu bağlamda Hanefî'nin diğer naklî-aklî ilimleri yenileme çabasının ana hedefini insanlarda farkındalık yaratmak, çağın sorunlarına çözüm olacak güncel ilimlere önem vermek olduğu görülmektedir. Hanefî, böylelikle İslâm dünyasının üzerinde bulunan geri kalmışlık algısını yıkmayı hedeflemektedir.

#### 2.8.4. Tefsir

Geçmişte usûlü'l-fikh, kelâm, tefsir, tasavvuf gibi ilimler yeniden inşa edilmeye çalışırken aralarında en çok ilgiyi gören tefsir ilmi olmuştur. Çağdaş Arap düşünürlerinin 21. yüzyılın son elli yılını tefsir ilmini yeniden inşa etmeye adanmışlardır. Tefsir ilminin bu derece önemli olması şu iki faktörden kaynaklanmaktadır: Birincisi Kur'ân metniyle doğrudan ilgilenmede ve aynı zamanda Müslüman zihniyle ilgilenmede tefsirin önemi, ikincisi ise nispeten teorik yaklaşımın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Kur'ân Hanefî'nin gördüğü şekliyle, yirmi üç yıl

---

<sup>119</sup> Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi-Tanıtım ve Bir Değerlendirme", 160.

<sup>120</sup> Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih- Eleştirel Bir Bakış*, 56-57.

içinde nazil olan bir âyetler bütünüdür ve her âyet veya âyet grubu günlük hayatın getirdiği sorunlara bir çözüm veya bir cevabı temsil etmektedir.<sup>121</sup> Hanefî kullandığı yöntem ile önceki yorumlama ve yaklaşımların çoğunu içerdiğini savunmaktadır. Metni, Arap Yarımadası'ndaki önceki dinlerin tarihi olmak üzere tarihi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Tarihin, ancak vahyin sebeplerini, âyetlerin bağlamını, nesh edilenleri, fikhî hükümlerin zaman içinde ve değişen şartlara göre gelişimini bilmek ölçüsünde kullanılabilirliğini ifade etmektedir.<sup>122</sup>

Hanefî'ye göre Kur'ân'ı yorumlamak için müstakil bir yorum yoktur. Kur'ân'ı yorumlayabilmek için fıkıh, kelâm, hadis ilimlerini bilmek gerekmektedir. Müfessirler tefsir yaparken sadece metinle ilgilenmemeli, Kur'ân'ın toplumla ve toplumun maslahatıyla ilişkisini de göz önünde bulundurması gerekliliğini belirtmektedir.<sup>123</sup> Hanefî, böylelikle tefsirin toplumla ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirilmesini ilişkilendirerek yeni bir yorum teorisi olan “nas-vakıa” ilişkisini ortaya çıkarmıştır.<sup>124</sup> Kısaca belirtmek gerekirse bu nasın oluşumunda vakıanın (olgu) rolünü belirlemenin adıdır.<sup>125</sup> Hanefî, nas-olgu ilişkisini ön plana çıkaran tefsirleri göz önüne almış olsa da bunların sayılarının azlığından şikâyet etmektedir ve arayışının sonucu olarak kendi görüşüne en yakın olan tefsir metodolojisinin ‘konulu tefsir’ olduğunu söylemektedir. *Method of Thematic Interpretation of the Qur'an* başlıklı makalesinde Hanefî, konulu tefsirin okuyucuya sağladığı faydaları ve konulu tefsiri

---

<sup>121</sup> Hasan Hanefî, *Vahiy ve'l-Vakı'a*, 1 bs. (Kahire: Merkezün el-Nâkidü's-Seḳâfiyyü, 2010), 9.

<sup>122</sup> A.g.e., 11.

<sup>123</sup> Necmettin Gökkır, “Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 10, S. 19-20(2012): 321.

<sup>124</sup> Necmettin Gökkır, “Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri”, 321.

<sup>125</sup> Fethi Ahmet Polat, “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar-Arkoun, Hanefî, Ebû Zeyd Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 2(2001): 18.

uygulama usûlleri hakkında bilgiler vermektedir.<sup>126</sup> Hanefî'ye göre bu tefsir vakıa ile nas arasındaki etkileşim sonucunda müfessirin pratik yaşamda bulabileceği yeni anlamlara yeni yorumlara ulaşmasını sağlamaktadır.<sup>127</sup> Hanefî konulu tefsir öncüllerini söz konusu makalesinde şöyle sıralamaktadır:

1. Konulu tefsir, Kur'ân'ı menşei ilahi ya da beşerî olsun fark etmeksizin bir metin olarak kabul eder.
2. Kur'ân yorumuna açık bir felsefî, tarihi ve edebî metin gibi kabul edilir.
3. Doğru veya yanlış tevil yoktur. Çeşitli sebeplerle metne farklı yorumlar yapılabilir.
4. Bir metnin bir yorumu yoktur. Müfessir, bulunduğu dönemin zamanına ve mekanına göre onu yorumlayabilir.
5. Yorum çatışması aynı zamanda ideolojik bir silah vazifesi görerek sosyo-politik bir çatışmayı oluşturmaktadır.<sup>128</sup>

Kur'ân için her dönemde kullanılabilir bir tefsir kitabının olmaması, dönem dönem farklı tefsir kitaplarının çıkması da bunun açık bir delilidir. Hanefî bu yaklaşımı ile Arkoun'a (ö. 2010) benzer bir yaklaşım olan postmodernistliği dile getirmiştir. Hanefî nasları yorumlamadaki yaklaşımlarında yakın dönemde Abduh'tan (ö. 1905) geçmiş dönemler açısından Mu'tezile'den etkilendiği görülmektedir.<sup>129</sup>

Hasan Hanefî'nin Kur'ân yaklaşımı, vahiy kavramını yeniden inşa etme girişimine dayanmaktadır. Eserlerinde vahyin maddeselliği ve geçiciliği ile ilgili birçok tanımı vardır. Hanefî, vahiy kelimesini Allah'tan geldiği gibi değil, maddi bir şey olarak kullanmaktadır. Bunlardan biri de şudur: “*Burada ‘vahiy’ terimini tamamen maddi bir*

---

<sup>126</sup> Gökkır, “Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri”, 321-322.

<sup>127</sup> Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 4 bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 50.

<sup>128</sup> Hanefî, “Konulu Kur'ân Tefsiri Metodu”, çev. Sönmez Kutlu, *İslâmî Araştırmalar*, C. 9, S. 1-2-3-4 (1996): 161-162.

<sup>129</sup> Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 4 bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 51.

*şey olarak kullanıyoruz, yani Kur'ân gibi belirli bir kitapta yazılmıştır ve bu nedenle vardır. Dolayısıyla kanıtı ihtiyaç duymaz ve nübüvvet teorisine aykırıdır.”<sup>130</sup>* Hanefî'ye göre vahiy, maddi bir özne olduğu için teolojik bir özne olmaktan toplumsal bir özneye, metafizik ilişkilerden görünür ilişkilere dönüşebilmektedir. Dolayısıyla vahiy, her zaman ve her yerde tekrarlanan tipik insan tutumları bütünüdür. Hanefî, Kur'ân'ın insan deneyimleriyle uyumlu olması onun samimiyetinin bir göstergesidir gibi ifadeler kullanmaktadır. Fakat bu doğru değildir. Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmamıştır, inandırıcılığını gerçeklikten, zamandan ve mekândan almamaktadır. Cenâb-ı Hakk onu Hz. Muhammed (sav)'e insanlara hidâyet vesilesi olarak indirmiştir. Kur'ân elle tutulur ve okunabilir olduğu için, Hanefî'nin onu inkâr etmesi zor olmuş, bu yüzden onu aşağıdaki gibi öncüllerden yola çıkarak başka bir şekilde ele almak zorunda kalmıştır.

Materyalist temelli bakış açısına sahip Hanefî sadece akla dayanan ve dışarıdan gelen hiçbir şeyi mantık süzgecinden geçirmeden kabul etmeyen Marksist yaklaşımla Kur'ân-ı Kerîm'in gerçekliğini tarihle doğrulanması gereken herhangi bir beşerî belge veya kitap olarak değerlendirmiştir. Bu şekilde bir değerlendirme ile gerçeğin gereklerine ve çağın ihtiyaçlarına göre yorumlanabileceğini savunmaktadır.

Hanefî'nin diğer yöntemi ise Spinoza'nın kutsal metinlere uyguladığı tarihsel eleştiri yöntemini, Kur'ân-ı Kerîm'e uygulamaya çalışmasıdır. Kutsal kitapların tarihsel eleştirisi modern felsefenin geliştirdiği bilimsel yöntemlerden biridir ve aklın tanrılaştırılması sonucunda Tevrat ve İncil'in incelenmesi, Avrupa medeniyetinin en önemli kazanımlarından biri olarak kabul edilmiştir. Spinoza'ya göre her ikisi de akla ve kurallarına dayanan bir tabiat olgusu ile dini metin arasında hiçbir fark yoktur.<sup>131</sup> Bu yaklaşım üç kola ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, bozulmayı ve değişikliği önlemek için aktarımın tarihsel gerçekliğinin kanıtıdır. İkincisi, yanlış anlama ve yorumlamayı önlemek için doğru anlama ve son olarak, vahyi Marksist bir ideolojiye dönüştürmek,

---

<sup>130</sup> Hanefî, *Min 'el- 'Akîde ile 's-Sevra*, C.1 (Dâr'üt-Tenvîr lil-ţibâ'tün ve 'l-neşr: Lübnan, 1988), 539.

<sup>131</sup> Baruch Spinoza, *Risaletun fi 'l-Lahut ve 'l-Siyasa*, çev. Hasan Hanefî (Birleşik Krallık: Hindawi Foundation, 2020): 24.

yani gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan bir entelektüel sisteme dönüştürmektir. Hanefî için önemli olan Spinoza'nın yaklaşımını herhangi bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'e uygulamak ve onun yolundan gitmektir.

Feuerbach'ın de görüşlerinden oldukça etkilenen Hanefî, Kur'ân'ın artık mîâdını doldurmuş bir kitap olduğunu söylemektedir.<sup>132</sup> Bu demektir ki Kur'ân-ı Kerim indiği dönem için geçerliliğini sağlamıştır. Hanefî, ayrıca Kur'ân'ın fazlalık ve noksanlıktan münezze olmasını ve Allah tarafından korunuyor olmasına inanmadığını, bu ifadeyi bir nevi katılık, abartı ve eleştiriden kaçış olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla tarihsel yöntemin kurallarını dini metinlere uygulamaya ve kutsal metinlerin tarihsel bir eleştirisini oluşturmaya gerek olmadığını düşünenlere karşıdır. Hanefî vahiy ile ilgili görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

*Bizatîhi vahiy, yirmi üç yıl boyunca nazil olmuş âyetler bütününden ibarettir. Her bir âyet ya da her bir âyet grubu, bir kişinin ya da bir grup insanın günlük hayattaki muayyen durumuna ilişkin bir çözümü temsil eder. Vahyin nasları, bütün insanlığın kabul etmesi için ilahî akıl tarafından kararlaştırılmış olarak bir defada indirilmiş bir kitap değil, aksine fert ve toplum hayatında çokça rastlanan birtakım günlük problemlere yönelik çözümler manzumesidir.<sup>133</sup>*

Hanefî bu tanımlama ile Kur'ân'ın nüzûl sebeplerinin anlamını açıklamıştır. Fakat bu tanımlama Hanefî'nin başka bir kitabındaki ifadesiyle çelişmektedir. Hanefî, nüzûl için yukarıdan aşağı bir inmeden, sebep için aşağıdan yukarıya yükseliş anlamını ifade etmektedir. Âyetler de sebepsiz inmediğine göre en aşağının şartı en yüksek olanın şartı olmalıdır. Bu da sebep-i nüzûlü bir anlamda, hadisenin âyetten önce var olması

---

<sup>132</sup> Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 4 bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 52.

<sup>133</sup> Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara, Otto Yayın, 2011): 178-179.

demektir.<sup>134</sup> Sebeb-i nüzûl'ün bu tanımı âlimlerin sözlerine aykırı olduğu gibi imana da aykırıdır. Çünkü Kur'ân Allah'ın kelâmı ve teşrî'dir. Tüm dinlerin Marksist yorumunda olduğu gibi insanî veya toplumsal müşküllere ya da hadiselere bir cevap değildir.

Hanefî, nasları anlama teorisinde, Nas'ı Allah'dan gelen bir vahiy olarak değil, deneyimi ve mücadelesi yoluyla ilahi gerçeği arayan insan gibi gördüğü için, bu yönüyle Selefî metni anlama teorisinden ayrılmaktadır. Hanefî'ye göre vahiy, Allah'tan insana inen değil, gerçekliğin çağrısını karşılamak, ümmet veya kitle terimini ifade etmek için insandan Allah'a yükselmektedir. Ancak müfessirin vazifelerini tanımlanması alanında, dinin bir ideolojiye dönüştürülmesi gerektiğini söylemekten çekinmeyen Hanefî tamamen ideolojik bir söylemi benimsemektedir. Hanefî'ye göre çağdaş müfessir, savunmacı yaklaşımında geleneksel müfessir gibi olmalıdır. Bu tek bir farkla mümkündür. Eski tefsir ve kelâm âlimleri vahiy anlayışlarına göre Allah'ı her soruna taraf kılarken, oysa modern müfessirler, toprak, zenginlik ve halklar üzerine işgalci hâkim medeniyetler ve çoğunlukla onlara sadık olan otoriter rejimler tarafından eziyete uğrayan mazlum insanı savunmak zorundadır. Nasıl ki insanın sahip olduğu Allah imajı, onun kendi değerini, emellerini yansıttığı ve ona bir mutlaklık sıfatı kattığı beşerî bir üretim ise aynı şekilde müfessir de metodolojik bir bakış açısıyla Kur'ân metnini ve anlamını çağdaş ümmetin ihtiyaçlarına göre yorumlamalıdır.<sup>135</sup> Böylelikle Hanefî bazılarının inandığı aksine menfaat ile dini birbirine bağlamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Hanefî şöyle demiştir: “Menfaat, dinin esasıdır. Her iman, sahibine menfaat sağlar. Fayda sağlamayan her inanç ise iman değildir. Ahiretten önce bu dünyada iman etmek ondan

---

<sup>134</sup> Muhammed Furkan Cinisli, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 82.

<sup>135</sup> Ahmida b. Mamoun el-Neifer, *İnsan ve'l-Kur'ân Vechen li'l-Vechu-Tefasiru'l-Kur'aniyye el-Muasira, Kiraâtun fi Menhec*, 1 bs. (Dimaşk: Dar'ul- Fikr, 2000), 106-107.

istifade etmektedir.”<sup>136</sup> Hanefî bu sözlerine Yunus Sûresi’nden şu âyeti referans göstermiştir. “*Yûnus’un kavminden başka, keşke (azabı görmeden) iman edip, imanı kendisine fayda veren bir tek memleket halkı olsaydı! (Yûnus’un kavmi) iman edince, dünya hayatında (sürüklenebilecekleri) rezillik azabını onlardan uzaklaştırmış ve onları belli bir zamana kadar yararlandırmıştık.*”<sup>137</sup> Dolayısıyla Hanefî’ye göre din, bir kişiye veya bir gruba fayda sağlamıyorsa, varlığını ve ehemmiyetini yitirmektedir. Din de İslâmî sol felsefesi budur. Nasların bu yeni yorumlama anlayışı, Hanefî’ye göre kamu yararına hizmet eden ve çağdaş gerçeklikle uyumlu doğru bir anlayıştır. Dolayısıyla bu anlayış vahyi kontrol eden ve vahyi çağırان olmaktadır. Bu bağlamda gökten inen vahyin yerini yerden yükselen vahiy almaktadır.

Hanefî, İslâm solunun Kur’ân’ı anlama ve yorumlama konusundaki yaklaşımının yeni bir yaklaşım olmadığını, daha önceki tefsir yaklaşımlarının çoğunu içerdiğini ve bunları daha kapsamlı bir yaklaşımın parçası olarak yeniden kullandığını iddia etmektedir.<sup>138</sup> Bunlar aşağıdaki gibidir:

1. Tarihsel yöntem: Metni dışarıdan aldığı tarihi bilgi kaynağı olarak kabul eden metindir. İlk müfessirlerin Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi tarihçiler olması nedeniyle tarih bilimi ile ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşımın önemi, sebab-i nüzûlü, âyetlerin bağlamını, nâsîh ve mensûhu, fikhî hükümlerin zaman içinde değişen şartlara göre gelişimini, gerçekliğe dayanmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu yaklaşım, İslâm solunun yorumuna benzer şekilde gerçeğe göre anlaşılacak her yorum için vazgeçilmezdir.

2. Dilsel Yöntem: Bu yaklaşım, dilin öğretilerine, gramer kurallarına dayanmaktadır. Kelimelerin anlamlar üzerindeki önemini bilmek, içeriğin analizinde tıpkı dil felsefesinde olduğu gibi fayda sağlamaktadır. Dil burada bir araçtır, amaç değildir.

---

<sup>136</sup> Hanefî, *Vahiy ve'l-Vakı'a*, 1 bs. (Kahire: Merkezün el-Nâkidü's-sekâfiyyü, 2010), 115.

<sup>137</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Yûnus 10/98.

<sup>138</sup> Hasan Hanefî, *Vahiy ve'l-Vakı'a*, 1 bs. (Kahire: Merkezün el-Nâkidü's-sekâfiyyü, 2010), 11.

3. Fıkhî Yöntem: Bu yaklaşım, fıkıh ilminde olduğu gibi belli başlı eksenler, ibadetler ve işlemler etrafında hüküm derlemek değil, daha ziyade hükümlerin amaç ve hedeflerini, hikmetlerini ve saiklerini birer norm olarak kabul etmektir.

4. Kelâmî Yöntem: Allah'ın varlığı, dünyanın yaratılışı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi akîdenin temellerini veya inanç kurallarını ortaya koyan ideolojik ve teolojik yorumları içermektedir. Bu yaklaşım, Zemaşerî'nin (ö. 1144) yorumunda olduğu gibi bir mezhebi savunmak veya farklı mezheplere Mu'tezile veya Eş'ari, Sünnî veya Şîi ayrımı yaparak başka bir mezhebin eleştirisi adı altında onun inançlarına girmek olarak değerlendirilmektedir. Hanefî'ye göre akîdeler nesne değil, daha çok davranış için güdülerdir. Teşbihe, tenzihe bazen de tecsime dayanan algılar hakkında entelektüel bir tartışmanın konusu değil, daha ziyade davranışın nedenlerini bilmek için insan ruhunun derinliklerinin bir analizidir. Akîdeler, modern ideolojilerin yaptığı gibi fert ve cemaat, insan ve toplum için genel yaşam tasavvurlarını temsil etmektedir. Siyasi, sosyal ve ekonomik çıkarsamalar yapmaktır. Bazı fakihler ve din adamları tarafından kullanılan ünlü "İslâm akîde ve şeriattır" sözünün anlamı budur.

5. Felsefî Tefsirler: Bu tür tefsirleri temsil eden en meşhur tefsirler arasında Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210) *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eseri felsefî yorumları abartmadan içinde barındırmaktadır. Felsefe, ilk felsefî yorumların yapıldığı antik Yunan felsefesinden, özellikle tabiat bilimlerinde yapılan bazı modern yorumlara ya da yeni keşiflere, varlığını az çok belli etmeye çalışan modern felsefeye dönüşmüştür. Bununla birlikte Kur'ân'ın bilimsel yorumlarının çoğu ortaya çıkmıştır.

6. Tasavvufî Tefsirler: Hanefî, tasavvufa hayranlığını "İsraf, lüks, dünya hırsı, siyasi iktidar mücadelesine karşı bir pasif bir direniş hareketi" ifadeleriyle gizlememektedir. Dolayısıyla Hanefî'ye göre İslâmî sol, özellikle zahir ile batın arasındaki, şeriat, hakikat ve tarikat arasındaki, ilmü'l-yakîn, aynü'l-yakîn ve hakku'l-yakîn arasındaki, uzuvların ameli ile kalplerin ameli arasındaki ayrımı yapmak üzerine yeniden dünyaya dönmek anlamına gelmektedir.

7. Modern Tefsirler: Bu yaklaşıma siyasi tefsirlerin en meşhurlarından Mevdûdî (ö. 1979)'nin 'Tercümânü'l-Kur'ân' adlı eseri, sosyal tefsire Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö.1935)'nin 'Tefsîrü'l-Menâr'ı, edebî tefsire Seyyid Kutub (ö.1966)'un 'Fî Zılâli'l-Kur'ân' adlı eseri örnek olarak verilmektedir. İslâmî sol

tefsiri, Hanefî'nin dediği gibi çağdaş yorumların yeniden başlatılmasıdır. Bu akîde veya siyasette bir fırkanın bir fırkaya yardımını için yapılmış mezhepsel bir yorumlama değil daha ziyade ümmetin dağınıklığını toplamak, inancın birliğini ve kamu çıkarlarının devamlılığını savunan bir yorumdur.<sup>139</sup> Dolayısıyla Hanefî'nin önceki yöntemlere yatırım yaptığı, önceki yöntemleri içeren ve aynı zamanda onları aşan bir sentez süreci yapmaya çalıştığı açıktır. Çünkü bu yöntemlerin her birinin avantajları olduğu kadar eksiklikleri ve zayıflıkları da vardır.

Hanefî'ye göre yorumlama yöntemi, Descartes (ö.1650) ve Fransis Bacon (ö. 1626) yönteminin kurallarına benzer dört kurala dayanmaktadır. Bunlar aşağıdaki gibidir:

1. Hanefî'nin metni yorumlarken öznellikten kaynaklanarak büyük önem verdiği fenomenolojik yaklaşımı başlatmıştır. Hanefî bunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Fenomenolojiye geri dönmek, hala dini eğilimin hâkim olduğu metin içinde gerçekliğin varlığını sağlar.”<sup>140</sup> Hanefî, metni gerçeğe hizmet etmeye yönlendirme anlamında fenomenolojik eğilimi ile düşüncenin gerçeklikle ilişkisini, gerçeğin düşünce üzerinden aşılmasını, gerçeği her düşüncenin kaynağı olarak kabul etmesini ele almaktadır. Ona göre bütün düşüncelerin kaynağı olan vahiy, gerçeğin değişmesine göre değişir, ona göre yenilenir ve gelişmesiyle gelişir.<sup>141</sup> İslâm'ı bilişsel olarak, vahye dayalı olarak köklendirmek ve böylece dini bir duygusal deneyim konusu haline getirmek ve onu ütöpik idealinden arındırmak için genel olarak dine ve özel olarak İslâm dinine yaklaşmaktır.

2. İstatiksel bir gerçeklik olarak halkın ihtiyaçlarını ve milletin çıkarlarını gözetmektir. Kim neye sahip? Kim neyi tüketiyor? Kim neyi kontrol ediyor? Neden din hayattan uzak tutuluyor ve Kur'ân çağın temel taleplerini karşılamıyor? İnsanların temel ihtiyaçlarını sağlıklı ekmek, temiz su, temiz giyim, nezih barınma, ücretsiz ilaç ve

---

<sup>139</sup> Hanefî, *Vahiy ve'l-Vakı'a*, 1 bs. (Kahire: Merkezün el-Nâkidü's-sekâfiyyü, 2010), 11-12.

<sup>140</sup> Hanefî, *Zahiriyyatu'l-Tevîl- Muhaveletun fî Tefsir Vucûdî li'l Ahdi'l-Cedid*, 1 bs. (Mısır: Mektebetu'l-Nafizetun, 2006), 52-53.

<sup>141</sup> Ahmed Abdulhalim Uteyye, *Cedel Ene ve'l-Âhar-Kıraat Nakdiyye fî Fikr Hasan Hanefî*, 1 bs. (Kahire: Mektebetun Medbulî'l-Sağir, 1998), 137.

doğru eğitimi veremiyor. Tüm bunlar tefsirin ilk maddesini oluşturmaktadır. Gerçeklik, nasın kalbinin ilk odak noktasıdır. Gerçeklik maddedir, nas bir resimdir. Müfessirin görevi, materyali resimde ortaya koymak ve onu elde etmektir. Burada müfessir, gerçekliğin doğru bilimsel analizinde bir sosyolog gibidir.

3. Duygusal yaşam ile gerçeklik arasında kişinin konuyla etkileşim halinde olmasıdır. Yani bu etkileşimi bir projeye, vizyona veya eylem programına dönüştürmek amaçlanmalıdır.

4. Okuyucu, taleplerini karşıladığı, ihtiyaçlarını dile getirdiği, yoksunluğunu giderdiği, olumsuzluklarına son verdiği, milli kültürünü yeniden inşa etmesine, kitabını yeniden yorumlamasına dahil ettiği ölçüde tefsire dahildir. Okur da farkındalık bulunursa, toplumsal değişim sürecine katkıda bulunan, tarihsel ilerlemenin yapılmasına katılan kolektif bir bilince ve tarihsel bir bloğa dönüşmektedir. Böylece ulus yükselişe geçmektedir. Orta ağ dönemini bitirip modern dönemlerin başlamasıyla tarihteki seyrine dönmektedir.<sup>142</sup> Benzer bir fikir, Hristiyan filozoflardan biri olan Unamuno (. 1936)'da da bulunmaktadır. Hanefi, yazılı vahiy karşısında yaşayan vahiy veya tecrübeyle yaşayan vahiy hakkındaki Unamuno'nun fikirlerine hayranlığını gizlememiştir. Unamuno'nun İncil'e uyguladığı fikirleri Hanefi, Kur'ân'a uygulamaya çalışmıştır.<sup>143</sup> Sonuç itibariyle Hanefi'nin tefsir yaklaşımı (İslâmî Sol) insanların günlük yaşamda çektiği sıkıntılarla ilgili konuların seçimine dayanmaktadır. Dolayısıyla yorum teorisinde genel olarak odak noktasını oluşturan üç konu dikkat çekicidir. Bunlar; toprak meseleleri, sosyal adalet ve hürriyet konularıyla ilgilidir. Hanefi'nin şu sözleri bunu kanıtlar niteliktedir: "İslâmî solun programında, ilk talep olarak toprağın zgrleştirilmesinden sonra c bir talep olarak sosyal adalet, ikinci bir talep olarak da vatandaşın özgürlüğü gelmektedir."<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Hanefi, *Vahiy ve 'l-Vaki 'a*, 1 bs. (Kahire: Merkezün el-Nâkidü's-sekâfiyyü, 2010), 13-14.

<sup>143</sup> Ahmed Abdulhalim Uteyye, *Cedel Ene ve 'l-âhar-Kıraat Nakdiyye f Fikr Hasan Hanefi*, 1 bs. (Kahire: Mektebetun Medbul'l-Sağir, 1998), 136-137.

<sup>144</sup> Hanefi, *Vahiy ve 'l-Vaki 'a-Tahlili 'l-Mazmûn*, 93.

Hanefî'nin tefsir yaklaşımını öven ve tefsir ilminde bir yenilenme işi olarak görenler varsa da bu akımı eleştirenler ve dindeki bidatlerden biri olarak görenler de vardır. Hanefî'nin bu yaklaşımı genellikle fenomenolojik yöntemle, Marksist felsefeye, Hegelci sola ve hermeneutik'e atıfta bulunmaktadır. Bunların tümü kültürümüzle ve mirasımızla uyumlu olamayacak Batı felsefeleridir. İslâm solunun yorumu yaklaşımı, selef alimlerinin şerî ve aklî ilimleri, özellikle dil bilimini derinlemesine inceledikten sonra oluşturdukları tefsir kurallarına bağlı kalmamaktadır.

### 2.8.5. Sîret

Bilindiği üzere Sîret, Hz.Peygamber'in hayatını, şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasî ve askerî mücadelelerini konu alan bir disiplindir. Hanefî'ye göre siyer bilimi, hadis biliminin bir uzantısı olmakla beraber tarih ilminin de bir parçasıdır.<sup>145</sup> Hanefî, konuyla ilgili olarak çalışmamızın da ana konusu teşkil eden *Mine'n-Nakli ile'l-Akl-İlmu'l-Sîret* isimli kitabının üçüncü cildinde okuyucuya şu soruları sormaktadır: "Peygamber'in siyer kitaplarındaki sözleri hadis midir, yoksa tarihçilerin eseri veya nakledenin sözleri midir? Eğer bu sözler hadis ise, neden hadis kitaplarında özellikle de Buhârî'nin kitabında yer almamıştır?"<sup>146</sup> Hanefî, bu soruları cevap niteliğinde hadis ve siyer ilmi arasında bir ayrıştırma yapmaktadır. Ona göre, hadis ve siyer arasındaki fark hadislerin rivâyetlerden daha çok doğrudan sözler bulundurması, aksine siyer ilminde doğrudan sözlerden çok rivâyetlerin olmasıdır. Hadis, Resûlullah (sav)'dan daha çok gelen mesaja odaklanmakta, siyer ise gelen mesajdan çok Resûlullah'a odaklanmaktadır.<sup>147</sup>

Dolayısıyla bu çalışmamızda üzerinde durduğumuz konu itibariyle de Hanefî'nin nübüvvet hakkındaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Hanefî'ye göre nübüvvet, insanlığın geçmiştir. Hanefî, söz konusu kelâm ilmine ait

---

<sup>145</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-İlmu'l-Sîret*, C.3, (Heyetu'l- Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab:Kahire, 2013), 17.

<sup>146</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-İlmu'l-Sîret*, C.3, 22.

<sup>147</sup> A.g.e., 23.

Semiyyât/nübüvvet dair kavramları fenomenolojik yöntemi kullanarak yeniden yorumlamaya kalkışmaktadır. Bu kavramları nübüvvet ve meâd olarak insanlığın genel tarihi çerçevesinde ele almaktadır.<sup>148</sup>

Hanefî'ye göre Hz. Peygamber (sav)'in doğruluğunun delili, aklî burhan değil, tabiî yasaları kaldırmak anlamına gelen mucize konusudur. Mucize, Resûlullah (sav)'ın hayatı, kendine has sıfatları, belâgatının güzelliği, hitabetinin gücü değildir. Hanefî'ye göre böyle bir kanaat, risalet ve nübüvvetin Hz.Peygamber (sav)'in şahsına dayanmasıdır. Ayın yarılması, taşların O (sav)'in huzurunda tesbih etmesi, parmaklarının arasından suyun kaynaması, hurma ağacının O'nun için ağlaması, devenin kendisine şikâyette bulunması, zehirli keçinin şehadeti gibi mütevâtir olmayan mucizelerin Hanefî'ye göre ortaya çıkışında halkın hayal dünyasının büyük payı vardır. Hanefî, bu mucizelerin akılla ve sahih fiille çeliştiğini belirtmektedir.<sup>149</sup> Hanefî, bu iddiasına Kur'ân'dan şu âyeti referans göstermektedir: “*De ki: ‘Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resûl olarak gönderilen bir beşerim.*”<sup>150</sup>

Dolayısıyla Hanefî'ye göre nübüvvetin doğruluğu mucizeler ile yapılamaz. Ona göre mucizenin, akıl ve insan menfaatiyle ittifak halinde olması gerekir. Hanefî'ye göre mucize, akla ve tabiata aykırıdır. Mucize, sihirle aldatici olabilir.<sup>151</sup> Hanefî her ne kadar bu ifadeleriyle mucizenin akılla kavranamayışı üzerinde durmuş olsa da geleneksel İslâmî ilimleri yeniden okuma çabasında çelişkili durumları burada da gözlenmektedir. Hanefî bir başka eserinde nübüvvet hakkında, Peygamber'in

---

<sup>148</sup> Hilmi Karaağaç, “Hasan Hanefî'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 95-96.

<sup>149</sup> Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, 2 bs. Çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 68-69.

<sup>150</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), İsrâ 17/93.

<sup>151</sup> Hanefî, *Mine'l-Akâde ile's-Sevra*, C.4 (Hindawi: Birleşik Krallık, 2017), 66.

doğruluğunun delilinin aklî burhan olmadığını belirtmekte mucizelerin Peygamber'in nübüvvetinin delili olduğunu ifade etmektedir.<sup>152</sup>

Hanefî'ye göre Peygamberlerin ismet sıfatı konusu, getirdikleri risaletlerle ilgili değil onların şahsiyetleriyle ilgilidir. Ona göre peygamberler sadece vahyi aktaran araçlardır. Genel olarak sıfatları, emanet, doğruluk, tebliğ ve basirettir. Hıyanet, yalan, gizleme ve şaşkınlık onlar için muhal olan hususlardır. Geç dönem akâid eserlerinde de belirtildiği gibi fâni oluş ve diğer beşerî durumlar peygamberler için de geçerlidir. Fakat Hanefî, Ehl-i Kitab'ın yaptığı gibi onları kutsallaştırmanın, tazim etmenin caiz olmadığını belirtmektedir.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih- Eleştirel Bir Bakış*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2000), 48.

<sup>153</sup> Hasan Hanefî, *İslâmi İlimlere Giriş*, 70.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HANEFÎ'NİN HADİS-SÜNNET ANLAYIŞI

Hanefî'nin gelenek ve yenilenme projesinin misyonu, kadim naklî-aklî ilimleri beşerî ilimlere dönüştürmektir. Kelâm, tasavvuf, tefsir, hadis, sîret ve fıkıh usûlünün beşerî bir disiplin halini almasıdır. Hasan Hanefî'nin, İslâm'ın verimli bir fenomenolojik okumasına odaklanan kapsamlı teorik üretiminde, hadise/sünnete dair de çalışmalar yapmıştır. Seçtiği felsefî yaklaşımdan sapmayan Hanefî, fenomenolojik yöntemi İslâmî bilginin bu özel dalının incelenmesine de uygulamaya çalışmaktadır. Çalışmamızın esasını teşkil eden bu bölümde Hanefî'nin "*Mine'n-Nakli ile'l-Akl*" adlı eseri özelinde hadis/sünnet anlayışını ele alacağız. Hanefî'nin *Mine'n-Nakli ile'l-Akl* adlı eserini esas alarak ve diğer yazmış olduğu eserlerden yararlanarak Hanefî'nin hadis usûlü, hadis ilimlerinin ortaya çıkışı, sened ve metin tenkidi hakkındaki görüşlerine değineceğiz.

#### 3.1. Hanefî'ye Göre Hadis-Sünnet

Hanefî'ye göre hadisin tanımı, aslında hadisçilerin yaptığı tanımdan ifade farklılıkları dışında çok da farklı değildir ve aynı manayı ifade etmektedir. Ona göre hadisin tanımı şudur: "*Hadis; söz, fiil ve ikrardır. Söz, Resûl'ün doğrudan sözüdür. Fiil, konuşma olmadan eylemlerdir. İkrar ise başkalarının eylemlerini üstü kapalı onaylamaktır.*"<sup>154</sup> Görüldüğü üzere hadisçilere göre hadisin tanımında yer alan söz, fiil ve takrirler Hanefî'nin tanımında da yer almaktadır. Burada aslında Hanefî'nin hadisçiler ile aynı paralelde hadisi anladığı görülmektedir. Hanefî'ye göre hadis, Hz. Peygamber'den nakledilen söz ve fiiller olup aynı zaman da vahiydir. Ancak ona göre buradaki vahiy olma olgusu Kur'ân âyetleri gibi değildir.<sup>155</sup> Bu minvalde Hanefî'ye göre hadislerden

---

<sup>154</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, C. 2 (Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab:Kahire, 2013), 13.

<sup>155</sup> A.g.e., 10.

neşet eden hadis ilimleri de Kur'ân ilimlerinden sonra naklî ilimlerin ikincisini teşkil etmektedir. Hanefî, hadislerin vahye dayandığı anlayışına şu Kur'ân âyetlerini delil getirmiştir: “*O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.*”<sup>156</sup> Hanefî, sünnetin vahiy ürünü olduğunu kabul eden bu görüşü ile modernistlerden ayrılmaktadır. Bilindiği üzere sünnetin vahiy olması konusu bazı tartışmaları beraberinde getirmektedir. Temelde sünnetin vahiy olduğunu kabul edenler ve sünneti peygamberin içtihatları olarak kabul edenler olmak üzere iki görüş vardır. Sünnetin vahiy olmadığını savunanlar Seyyid Ahmed Han, Emir Ali, Abdulcelil İsa, Türkiye’den Ahmed Akbulut ve M. Said Hatipoğlu gibi çağdaş dönemdeki bazı isimlerdir.<sup>157</sup> Sünnetin vahiy olabilmesi için Kur'ân gibi korunması gerektiğini savunan bu düşünürler, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in beşer olduğunu vurguladığını hatta yanlış olduğunda O'nu uyardığını ifade etmektedirler. Delil olarak Hz. Peygamber'in meşhur hurma aşılama hâdisesindeki: “*Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz*”.<sup>158</sup> hadisini göstermektedirler.<sup>159</sup> Hanefî, bu delillere ek olarak Hendek gazvesinde Resûlullah'ın (sav) sahâbe ile istişare etmesini ve Hz. Peygamber'e bir kişinin gelip kardeşinin ağrıyan karnı için şifa talep etmesi hakkındaki bal içirme hâdisesini örnek olarak zikreder.<sup>160</sup>

Bilindiği üzere sünnetin vahiy olduğu görüşü ise genel anlamda İslâm âlimleri tarafından kabul gören bir görüş olup Hz. Peygamber (sav)'in Kur'ân dışında da vahye muhatap olduğunu ifade ederler.<sup>161</sup> Sünnetin vahye isnad edip etmediği konusu

---

<sup>156</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Necm 53/3-4.

<sup>157</sup> Hüseyin Çelik, vd., “Vahiy Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 4 (2016): 38-39.

<sup>158</sup> Müslim, “Fedâil”, 141.

<sup>159</sup> Çelik, vd., “Vahiy Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi”, 38-39.

<sup>160</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 10-11.

<sup>161</sup> Çelik, vd., “Vahiy Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi”, 39.

asırlardır tartışılan bir konu olmuştur. Bu konu hakkında Türkçe’de ve Arapça’da pek çok literatür ortaya konmuştur. Türkçe’de yapılan bazı çalışmalar için bakınız.<sup>162</sup>

Hanefî’ye göre hadis, bazı detay konularda yeni birtakım şeyler getirmekle birlikte temelde Kur’ân’a yeni bir şey katmamaktadır. Ona göre hadisin gayesi, Kur’ân gibi onu eyleme dönüştürmek ve ona uymak olup amacı; teorik değil pratiktir. Kur’ân’ın farklı birçok ismi olması gibi ona göre hadisin bir diğer adı da sünnettir. Hanefî’nin bu görüşünden anlaşıldığı üzere hadis ve sünnet ayrı olgular değildir. Hanefî’nin bu tespiti hadisçilerin genel anlamdaki görüşlerine uygundur. Hanefî’ye göre hadis, Kur’ân gibi edebî bir hitaba sahiptir. Hadis, “anlamak”, sünnet ise “taklittir”. Hanefî’nin bu görüşü hadis ve sünneti aynı paralelde görmesi görüşü ile nispeten çelişir gözükmemektedir. Zira genelde hadis ve sünneti ayırmayan Hanefî, burada hadisi “anlamak” ve sünneti “taklit” olarak göstermektedir. Bu ise bize hadis ve sünnet arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir. Ona göre hadis ilimleri, senedin analizi, metnin analizi ve ravinin şuurunun analizinden oluşmaktadır.<sup>163</sup>

Hanefî’ye göre hadisin işlevi de aslında klasik hadis alimlerinin düşündüğünden farklı değildir. Zira ona göre hadisin iki işlevi vardır. İlki, Kur’ân’da geçen manası kapalı, anlaşılması güç ve umum ifade eden nasları detaylarıyla açıklamaktır. Hanefî buna sünnetin namaz vakitlerini ve rekatlarını açıklamasını örnek olarak vermektedir.<sup>164</sup> Ona göre, hadisin ikinci işlevi, Kur’ân’da hüküm gelmeyen konularda müstakil hükümler koymaktır. O bu görüşüne ninenin ölmüş torununun malından miras hak etmesi hâdisesini örnek olarak vermektedir.<sup>165</sup> Buradan anlaşıldığı üzere hadislerin-sünnetin Kur’ân karşısındaki fonksiyonu konusunda Hanefî, klasik hadis âlimlerinden farklı bir şey düşünmemektedir.

---

<sup>162</sup> Mustafa Genç, *Sünnet- Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: Beka Yayıncılık,2015).

<sup>163</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 11-12.

<sup>164</sup> Hanefî, *İslâmi İlimlere Giriş*, 2 bs. Çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 33.

<sup>165</sup> A.g.e., 33.

## 3.2. Hadis İlimlerinin Ortaya Çıkışı

Hadis ilimleri, hadis toplama ihtiyacına bağlı olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu toplama, rivâyetin doğruluğunu kontrol etmeyi, Resûlullah (sav) ile bağlantısını sağlamak için kurallar koymayı gerektirmiştir. Hanefî'ye göre ulûmü'l-hadis diğer naklî ilimler gibi tartışmalıdır. Dolayısıyla bunlar kutsal ilimler değildir. Zira ona göre içinde tek taraflı doğrular vardır. Hanefî, naklî ilimlerdeki bu yönü eleştirmektedir. Hadis ilminin konusu altı sahih hadis kitabıdır. En önemlileri; Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in *Sahîhayn*'idir.<sup>166</sup> Bu görüşü ile Hanefî, klasik hadis ilimleri düşüncesi ile paralellik göstermektedir. Hanefî konuyla ilgili olarak yazdığı bir diğer eserinde Buhârî'nin kitabının ulaştığı şöhrete hiçbir hadis kitabının ulaşamadığını ifade eder.<sup>167</sup> Ancak Hanefî, zamanla bu klasik düşüncüyü eleştiren yeni bir bakış açısı geliştirmiştir.

### 3.2.1. Kütüb-i Sitte

Hanefî, tarihsel sıhhat açısından beş önemli hadis kaynağını. Buhârî (ö.256/870), Müslim (ö.261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce olarak sıralamaktadır. Bunlara ek olarak Hanefî, kimi zaman Nesâî (ö. 303/915)'nin eklenerek altı adet olduğunu ifade eder.<sup>168</sup> Hanefî, genel anlamda Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kitapların sıralaması hakkındaki klasik görüşlere katılmakla birlikte eserinde bu sıralamayı sorgulamaktadır. Hanefî, sıralama konusundaki hangisinin daha sahih veya daha tutarlı olduğuyla ilgili sorular sormakta sorduğu sorulara net cevap vermemesi, aslında zihinlerde şüphe uyandırdığını hatıra getirmektedir. Bu bağlamda Hanefî, klasik alimlerin Buhârî ve Müslim'i ayrı bir yere koyma, onların kitaplarını sahih kabul etme otoritesini kabul etmemektedir. Bazı kadim muhaddisler, "kütüb-i sitte" tabirini oluşturacak kitapların belirlemede farklı görüşler ifade etmişlerdir. Örneğin Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserlerinde Kütüb-i Sitte'den yalnızca *Sahîhayn*

<sup>166</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 16.

<sup>167</sup> Hanefî, *İslâmi İlimlere Giriş*, 40.

<sup>168</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 19.

ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ini zikretmesi bunlar dışında kalanları görmezden geldiğini belirtmektedir.<sup>169</sup> Dolayısıyla Hanefî'de kendince bir yorum geliştirmiş ve Kütüb-i Sitte'yi oluşturmuştur.

#### 1. Buhârî'nin *Sahîh*'i (ö. 256/870)

Bilindiği üzere günümüzde Buhârî'nin *Sahîh*'i Kur'ân'dan sonra en sahih kaynak olarak değerlendirilir. Dolayısıyla hicrî III. asırdan beri Buhârî'nin otoritesi ile ilgili birtakım görüşler ortaya konmuştur. Konuyla ilgili olarak Türkiye'de birçok çalışma yapılmıştır.<sup>170</sup> Hanefî'de, Buhârî'nin günümüzdeki bu otoritesini yıkmak amacıyla hakkında şu ifadelerde bulunur: "Kütüb-i Sitte'den olan genele ve özele göre en doğrusu, en kutsalı sayılan, üzerine yemin edilen bu kitap, kütüphanelerde ve evlerde korunan, saraylarda put veya heykel gibi sofralarda sergilenen bir kitaptır."<sup>171</sup> Burada Hanefî'nin Buhârî için put ve heykel benzetmesi ile yaptığı bu cüretkâr yorum, aslında ümmetin ortaya koyduğu Buhârî hakkındaki otoriteyi kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Hanefî'nin Buhârî hakkındaki aşırıya kaçan bir diğer görüşü ise şöyledir:

*Buhârî 'nin Sahîh'i diğer Kütüb-i Sitte mensuplarından daha çok gaybiyat, isrâiliyat, hurafeler ve geleneksel kültürden izler içermektedir. Özellikle on yedinci kitabı 'Yaratılışın Başlangıcı' ve kırk üçüncü kitabı olan 'Tevhid' kitabında olduğu gibi. Buhârî hakkında; ezberleme, derleme, rivâyet ve yazmadaki mucizeviliğini göstermek için hayalî hikayeler anlatılırdı.*<sup>172</sup>

Dolayısıyla Hanefî'ye göre *Sahîh-i Buhârî*, gaybiyat, hurafeler ve kıssalar topluluğudur. Hayal gücünün serbest kalmasına izin veren birçok uzun konuşma ve

---

<sup>169</sup> M. Yaşar Kandemir, "Kütüb-i Sitte", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/6.

<sup>170</sup> Bkz. Kâmil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, C. 10, S. 1-2-3 (1997). Bkz. M. Said Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Getirdiği Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar*, C. 10, S. 1-2-3 (1997).

<sup>171</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 19-20.

<sup>172</sup> A.g.e., 20.

kinaye içermektedir.<sup>173</sup> Bunlara ek olarak, Hanefî *Sahîh-i Buhârî*'nin toplam kırk üç kitaptan oluştuğunu belirtmiştir. Fakat kitap adlarının içerdiği hadisleri çoğunu kabaca kapsadığını, örneğin Buhârî'nin 'Cuma' kitabında olması gereken namaz ve zekâtın faziletleri konusu 'edeb' kitabında da yer almasını eleştirmektedir. Hanefî, Buhârî'nin *Sahîh*'i hakkında farklı konulara rağmen aynı hadislerin yazıldığı, bab başlıkları ile kitapların birbirine karıştığı, hatta iki farklı konu arasındaki bir bağlantının olduğu ancak iki benzer konu için ayırım yapıldığı eleştirisinde bulunmaktadır. Bu iddiasına çözüm olarak Hanefî, her kitap ile bablarının birbirine geçmesini engellemek adına her bir kitabın konularını yeniden kategorize edilmesini önermektedir.<sup>174</sup> Hanefî, daha sonra *Sahîh-i Buhârî*'de bulunan tekrar hadislerle dikkat çekmiştir. Ona göre aynı konuların birbirinden ayrı ve bağımsız iki kitapta bulunması, aynı olay için aynı hadislerin farklı kitaplarda tekrarlanması durumu can sıkıcı bir seviyeye gelmiştir. Bunun sebebi olarak Hanefî, rivâyetlerin sahihliğinin tahkik edilmemesini göstermektedir. Bu tekrarlanan hadisler Hanefî'ye göre, çağdaş araştırmacıya lafz ile mana ilişkisini, kelime fazlalığı ve noksanlığını bilmesi için fayda sağlamaktadır.<sup>175</sup>

Hanefî, Buhârî'nin yaklaşık 600.000 hadis toplamış olduğunu ancak bunlardan 7275 hadisi zikrettiğini, tekrarlanan hadisler çıkartıldığında 4000 hadis kaldığını belirtir. Hanefî, bu bilgileri zikrettikten sonra Buhârî'nin hadis seçme konusundaki titiz çalışmaları nedeniyle Buhârî'nin otoritesi için başta zikrettiği sözlerin aksine *Sahîh-i Buhârî*'nin tahlilini, hadis ilminin rivâyet zinciri bakımından ulaştığı en yüksek derece olarak kabul etmektedir.<sup>176</sup> Ancak şunu belirtmeliyiz ki Hanefî'nin bu görüşü *Mine'n-Nakli ile'l-Akl* adlı kitabını yazmadan öncesine aittir.

---

<sup>173</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Mefîn*, 20.

<sup>174</sup> Hanefî, *Hîşâr'uz-zamani-el-mâdî ve'l-müstakbelu*, 1 bs. (Kahire:Merkezu'l-Kitab li'l-Neşr, 2006), 59.

<sup>175</sup> A.g.e., 60.

<sup>176</sup> A.g.e., 60.

2. Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i (ö. 261/875)

Hanefî, klasik hadis alimlerinin görüşüne uyarak, Müslim'in Buhârî'den sonra en güvenilir ikinci kaynak olduğunu ifade eder. Ancak Hanefî, Buhârî ile Müslim'in arasında bir karşılaştırma da yapar. Ona göre, Müslim *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde Buhârî'nin aksine Kur'ân âyetlerini daha az kullanmıştır. Ayrıca Hanefî, Buhârî'nin *Sahîh*'inde var olduğunu iddia ettiği hayal ürünlerinin Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde olmadığını ifade etmektedir.<sup>177</sup>

3. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i (ö. 273/887)

Hanefî, Buhârî'nin otoritesini İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i ile kıyaslamaya devam etmektedir. Ona göre İbn Mâce *es-Sünen*'inde Buhârî gibi metafizik mevzulara değil ameli mevzulara dikkat çekmiştir.<sup>178</sup>

4. Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i (ö. 275/889)

Hanefî, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i hakkında genel olarak klasik hadis alimlerinin görüşlerine katılmaktadır. Fakat Buhârî'nin aksine metafizik temalardan uzak olduğunu da ayrıca belirtmektedir.<sup>179</sup>

5. Tirmizî'nin *es-Sünen*'i (ö. 279/892)

Hanefî, bu eser hakkında klasik hadis alimlerinin görüşleriyle aynı çizgi de olmuş olsa da bu eseri de Buhârî ile karşılaştırmaya çalışmıştır. Hanefî, Buhârî'nin aksine Tirmizî'nin kitaplarının besmeleyle başlamadığını belirtmiştir.<sup>180</sup>

6. Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı (ö. 303/915)

Hanefî, Nesâî'nin adı geçen eseriyle ilgili klasik hadis alimlerinden farklı bir şey söylememiştir.

---

<sup>177</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-Akl-Min Nakdu'l-Sened ilâ Nakdu'l-Metin*, 27-28.

<sup>178</sup> A.g.e., 33.

<sup>179</sup> A.g.e., 34.

<sup>180</sup> A.g.e., 37.

### 3.2.2. Sened Tenkidi

Hanefî, sened tenkidi hakkındaki görüşlerine değinmeden önce okuyucusuna şu soruyu yöneltmektedir: “*Sened tenkidi yeterli midir?*”<sup>181</sup> Bu soru, Hanefî’yi ulûmü’l-hadîs ilmini yeniden yorumlama, yeniden inşa etmeye iten ana faktör olmuştur. Dolayısıyla Hanefî, bu soru temelinde sened tenkidi konusunda akıl ve mantığa uygun cevaplar aramaktadır. Hanefî, sened merkezli klasik hadis anlayışına yeni bir boyut kazandırmak istemektedir. Zira Hanefî’ye göre kadim hadis alimleri metin tenkidinden çok sened tenkidine odaklanmıştır. Dolayısıyla ona göre hadislerin sahihliğinin tespitinde sened ve metin açısından yapılan birbirinden ayrı değerlendirmeler ortak bir görüşün oluşmasına engel olmuştur. Kiminin uydurma olarak değerlendirdiği hadisleri kimisi sahih veya zayıf olarak görmüştür.<sup>182</sup> Hanefî’ye göre, hadis metninin tahlil etmek için sened tenkidi yeterli değildir. Ona göre senedin doğruluğu metnin doğruluğunu ispat için ölçüt olmamalıdır.<sup>183</sup> Muhaddisler için de metnin güvenilir olarak kabul edilmesinde senedin sahih olmasının büyük bir önemi vardır. Bununla birlikte muhaddisler de bazı hadis senedlerinin sahih olmasının, metninin de her zaman sahih olduğunu göstermediği görüşünü ifade etmişlerdir.<sup>184</sup> Bu demektir ki Hanefî’nin sened tenkidi hakkındaki görüşleri klasik hadis alimleri ile aynı çizgidedir. Hanefî’ye göre sened tenkidinden metin tenkidine geçiş, hadis ilminin naklî ilimlerden dilbilim ve edebîyat, felsefe ve estetik, psikoloji ve ahlak, sosyoloji ve hukuk, siyaset ve iktisat gibi modern-sosyolojik bilimlere dayalı aklî-naklî bilimlere dönüşmesine katkı sağlamaktadır.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Mefîn*, 109.

<sup>182</sup> Murat Kaya, “Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercih Nedenleri”, *Bilimname*, C.1, S.37 (2019): 132.

<sup>183</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Mefîn*, 109.

<sup>184</sup> Ali Arslan, “Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S.2 (2014): 66.

<sup>185</sup> Hanefî, *Hişâr’uz-zamani-el-mâdî ve’l-müstakbelu*, 55.

Hanefî, *Mine'n-Nakli ile'l-Akl* kitabında sened tenkidini ele aldığı bu bölümde, hadis usûlü literatürünün gelişmesi hakkında bilgiler vermektedir. Hanefî, hadis musanneflerini küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayırır. Cüz'î musannefler bölümünde sened ve râvi bilgisini içeren eserler, külli musannefler bölümünde hadis ilminin tümünü kapsayan eserlerden bahsetmektedir.

### 3.2.3. Senedin Çeşitleri

Hanefî bu bölümde genel hadis usulünde yapılan ayırım gibi Hz. Peygamber'e ittisal ve inkıta' eden sened çeşitlerine göre hadisleri üçe ayırır. Bunlar; müsned, mevkuf ve müdelleştir. Hanefî'nin değindiği hadis sened çeşitleri şu şekildedir:

#### 3.2.3.1. Müsned Hadis

Bilindiği üzere müsned; senedi son râvisinden ilk râvisine (genellikle Resûl-i Ekrem'e) kadar muttasıl olan hadis demektir.<sup>186</sup> Hanefî'de bu klasik anlayışa katılmakla birlikte farklı bir yorum belirtmemiştir. Müsned hadisi, Hanefî şu kısımlara ayırmıştır:

*Müselcel Hadis:* Müselcel kelimesi hadis terimi olarak, Resûlullah'ın bir hadisi söylediği sırada yaptığı bir hareketi veya bir sözü râvilerin birbirine göstererek veya söyleyerek yaptığı rivâyetlerdir.<sup>187</sup> Hanefî'ye göre müselcel hadis, kabul edilebilir bir rivâyet türüdür. Tedlis ve kesintiden uzaktır.<sup>188</sup>

*Muan'an Hadis:* Bir hadis terimi olarak, senedinin herhangi bir yerinde 'an fülân'(falandan nakledilmiştir) diye rivâyet edilen hadis demektir.<sup>189</sup> Hanefî'de bu klasik düşünceye katılmıştır.

---

<sup>186</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/98.

<sup>187</sup> Mehmet Efendioğlu, "Müselcel", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/85.

<sup>188</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 143.

<sup>189</sup> Abdullah Aydın, "Muan'an", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/326.

*Muttasıl Hadis*: Bu nevi hakkında mevsul de denilmiştir. Terim olarak, senedinin başından sonuna kadar her râvinin hocasından semâ ya da başka bir yolla alıp rivâyet ettiği hadistir.<sup>190</sup> Hanefî’de klasik terim anlamına katılıp, bu hadis çeşidinin kabul ve amel edilmesi gerekliliğini belirtir.<sup>191</sup>

*Mevsul Hadis*: Bilindiği üzere senedinde kopukluk bulunmayan rivâyet anlamında hadis terimidir. Hanefî’ye göre bu çeşit rivâyetin kaynağının sahih olması, nakledilenlerin sahih olması demektir.<sup>192</sup>

*Merfû Hadis*: Hadis ıstılahı manasıyla merfû, Resûlullah’a nisbet edilen hadis demektir.<sup>193</sup> Hanefî’nin görüşleri de genel hadis usûlleri ile aynıdır.

### 3.2.3.2. Mevkuf Hadis

Terim olarak, sahâbilerin söz, fiil ve takrirlerine dair haberlere mevkuf denilmektedir. Sened, sahâbide kalır ve Hz. Peygamber’e ulaşmamaktadır.<sup>194</sup> Hanefî, klasik hadis usûllerinin görüşlerinden farklı bir şey söylememiştir. Hanefî, Mevkuf hadisin birkaç çeşidini şu şekilde sıralamaktadır:

*Münkati’ Hadis*: Terim manası üzerinde ihtilaf edilmiş olan bu hadis türü, senedinde râvinin adının hiç zikredilmediği veya kapalı şekilde zikredildiği hadisler ile, senedinden, sahâbîden önce bir kişinin atlandığı veya ardışık olmamak şartıyla birden

---

<sup>190</sup> Aydınlı, “Muttasıl”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/405.

<sup>191</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Mefîn*, 144.

<sup>192</sup> A.g.e., 144.

<sup>193</sup> İbnu’s Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-Hadis- Hadis İlminin Ana Konuları Bilgisi*, çev. Abdullah Aydınlı (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 57.

<sup>194</sup> İsmail Lütü Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 47 bs. (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 102.

fazla râvinin çıkarılmış olduğu hadisler için kullanılmaktadır.<sup>195</sup> Hanefî, Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014)'nin mürsel hadisi münkatı' dan ayıran tarifini benimsemiştir.<sup>196</sup>

*Maktû' Hadis*: İstılah manası, herhangi bir tâbî'ye izafe olunan söz, fiil veya takrirlerdir. Hanefî, İbnu's Salâh (ö. 643/1245)'ın yaptığı tanıma uyararak maktû'nun münkatı' olmadığını ifade eder.

*Mürsel Hadis*: Mürsel kelimesi terim olarak; tâbînden bir râvinin, kendisiyle Nebî (sav) arasında kalan sahâbînin ismini zikretmeden naklettiği hadistir.<sup>197</sup> Mürsel hadisle amel etme konusu ilk dönemlerden itibaren muhaddisleri ve fakihleri meşgul eden bir konu olmuştur. Hanefî'de bu konu da senedin muttasıl olması durumunda amel etmenin vacip, senedin mürsel olması durumunda tercihe göre amel edilmesi yorumunda bulunur.<sup>198</sup>

*Mu'dal Hadis*: İstılahî manası, senedinin herhangi bir yerinde peşpeşe iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadistir.<sup>199</sup> Hanefî, İbnu's-Salâh'ın mu'dal hadis görüşü benimsemekte, ancak İbnu's-Salâh'ın senedde düşen râvilerin peşpeşe düşme durumundan bahsetmemektedir.<sup>200</sup> Bu görüşü ile İbnu's-Salâh hadis usûlcülerinden farklı bir görüş sergiler. Dolayısıyla Hanefî'de klasik hadis usûlcülerinden farklı bir görüşü benimsemiş olmaktadır.

### 3.2.3.3. Müdelles Hadis

Tedlis, senede dahil bir râvinin ismini atlayarak, orada böyle biri yokmuş izlenimini verecek şekilde senedi sevketmek demektir. Tedlis yapan raviye müdellis, tedlis ile

---

<sup>195</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 104.

<sup>196</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 145.

<sup>197</sup> Salahaddin Polat, "Mürsel", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52.

<sup>198</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 146.

<sup>199</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 116.

<sup>200</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 146.

rivâyet edilen hadise de müdelles denilmektedir.<sup>201</sup> Hanefî’de klasik hadis alimlerinin bu görüşünden farklı bir yorum yapmamıştır. Tedlisin türlerini Hanefî şu şekilde sıralamıştır:

*Şâz Hadis*: Yakın dönem hadis alimleri tarafından, sika bir râvinin diğer sika râvilere veya kendisinden daha güvenilir bir ravinin aksine tek başına rivâyet ettiği hadis olarak tanımlanmıştır.<sup>202</sup> Hanefî bu tanımdan farklı bir tanım yapmamıştır.

*Münker Hadis*:Münker hadis tarifinde farklı görüşler ileri sürülmüş olup, zayıf bir hadis çeşididir. Genel mana da zayıf râvinin güvenilir raviye muhalefeti sebebiyle zayıf olan hadis demektir.<sup>203</sup> Hanefî, İbnu’s-Salâh’ın şâz hadis ile münker hadisi aynı mana da kabul eden görüşünü zikretmektedir.<sup>204</sup>

*Muallal Hadis*:Hadis terimi olarak, görünürde sahih olmakla beraber, bu sıhhatı yok edebilecek gizli bir illet taşıyan hadislere muallal denmektedir.<sup>205</sup> Hanefî, bu tanımdan farklı bir şey söylememiştir.

*Merdud Hadis*:İstilahî olarak, senesinde kopukluk bulunması veya ravilerden birinin ya da birkaçının zayıflığı gibi nedenlerden dolayı tutarsız olması muhtemel rivâyet demektir.<sup>206</sup> Hanefî, farklı bir yorum yapmamıştır.

*Metrûk Hadis*:Hadis terimi olarak, günlük yaşamında yalan söyleyebilen râvinin tek başına rivâyet ettiği hadis demektir.<sup>207</sup> Hanefî, burada yapılan tanımlama için senede yönelik tenkidin, râvinin duygu, düşünce ve ahlaki yapısıyla örtüştüğünü belirtir. Ona

---

<sup>201</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 118.

<sup>202</sup> Abdullah Aydınli, “Şâz”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/385.

<sup>203</sup> Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13.

<sup>204</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 148.

<sup>205</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 121.

<sup>206</sup> Efendioğlu, “Merdud”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/179.

<sup>207</sup> Efendioğlu, “Metrûk”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/415.

göre sened tenkidi, metin tenkidi ve râvinin şuuru rivâyet mantığının üç cephesini oluşturur.<sup>208</sup>

*Muzdarib Hadis*:Muzdarib hadis, birden çok rivâyeti bulunduğu halde rivâyetlerin birini diğerine tercih edecek sebep bulunamayan hadislere denir.<sup>209</sup> Hanefî, genel anlamda klasik hadis alimlerinden farklı bir şey belirtmemiştir.

*Maklub Hadis*:Sika râvilere muhalefet ya seneddeki râvi isimlerini ya da metnin bazı kesimlerini takdim-te'hir ederek rivâyet etmekle gerçekleştirilir. Bu çeşit muhalefetle ile rivâyet edilen hadise maklub denmektedir.<sup>210</sup> Zayıf hadisçeşitlerinden kabul edilen bu hadis için Hanefî farklı bir yorum yapmamıştır.

*Mübhem Hadis*:Terim olarak, senedinde veya metninde adı açıkça zikredilmeyen bir râvinin bulunduğu hadis demektir.<sup>211</sup> Hanefî, hadis usûlü alimleriyle aynı görüşte olup farklı bir yorum belirtmemiştir.

*Mühmel Hadis*:İstilahî manası, ismi, künyesi, nisbesi başka bir râvinin ismi, künyesi, nisbesi ile benzeşen ve ayırt edici özelliği belirtilmeyen râvi olması durumudur.<sup>212</sup> Hanefî, bu tür karışıklığın önlenmesi amacıyla birçok eser yazıldığını belirtir.<sup>213</sup>

*Mütevâtir Hadis*: Bilindiği üzere mütevâtir hadis; aklın, yalan üzerinde birleşmelerini mümkün görmediği râviler topluluğunun, her nesilde, kendileri gibi bir topluluktan alıp naklettiği, işitmeye ve görmeye dayanan hadis çeşididir.<sup>214</sup> Hanefî'de kitabında

---

<sup>208</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 150.

<sup>209</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 124.

<sup>210</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 123.

<sup>211</sup> Emin Aşıkutlu, "Mübhem", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/434.

<sup>212</sup> Abdullah Aydın, "Mühmel", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/522.

<sup>213</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 152.

<sup>214</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 91.

mütevâtir teriminin usûlü'l-fıkh ilmine ait olduğunu, hadis usûlü ilminden daha çok fıkıh usulünde kullanıldığını belirtmektedir.<sup>215</sup>

Mütevâtir ve ahad hadisin şartları bulunmaktadır. Hanefî, haberin doğru veya yalan olduğunu tespit eden ölçünün ne olduğunu sorgulamaktadır. Hanefî'ye göre haberin doğruluğu Resûlullah'a (sav) ulaşması ile senede bağlıdır, eğer doğrulama metin açısından ise haberin akla uygunluğu ile sezgiye uygunluğu kriter olarak belirlenir. Hanefî'ye göre, bu durumun sonucunda akıl naklin esasıdır hali ortaya çıkmaktadır.<sup>216</sup>

İbnü'n-Nefîs (ö. 607/1288)'in belirlediği mütevâtir haberin şartlarını Hanefî'de katılarak şöyle sıralamaktadır:

1. Haberi duyan kişinin ilim ehli olması ve mecnun, gafil, sarhoş veya çocuk olmaması gerekir.
2. Dinleyende haber verilen şey hakkında kendisinde önceden bir bilgi olmaması gerekir. Haber yeni bir bilgi vermelidir, aksi takdirde bilginin tekrar etmesi ortaya çıkmaktadır.
3. Haberin, akıl ve gerçeklikle örtüşmesi yani imkânsız olmaması gerekmektedir. Bu şart fıkıh usûlü şartlarına en yakın şarttır.
4. Muhbirin haber verdiği şey hakkında kesin bilgiye sahip olması gerekir. Bu şart yukarıda şartta olduğu gibi fıkıh usulünde de mevcuttur.
5. Haber, alemin oluşumu gibi teorik gerçeklere değil müşahedeye dayanmalıdır.
6. Haber zan dışında kesin müşahadelere dayanmalıdır.
7. Muhbirin sözünde güvenilecek kimse olması gerekir. Bu şart fıkıh usûlü ilminde haber-i vahid şartı olarak geçmektedir.
8. Muhbirin sayısı; aklın yalan üzerine ittifak etmelerine engel olacak çoğunlukta olmalıdır. Bu sayının ne olduğu konusunda ihtilafı görüşler vardır. Bu şart sened ile alakalıdır.

---

<sup>215</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 152.

<sup>216</sup> A.g.e., 156.

9. Bir diğer şart ise, mütevâtir için zikredilen şartların her tabakada eşit olmasıdır. Bu daha çok fıkıh usûlü ilminde yaygın olarak kullanılır. Bu şartta bir önceki şartta olduğu gibi sened ile alakalıdır.

10. Muhibirlerin neseblerinin farklı olması şartıdır.<sup>217</sup>

Bilindiği üzere İbnü'n-Nefis'in (ö. 687/1288) zikrettiği bu şartlar bazıları fıkıh usûlü kitaplarında geçmektedir. Dolayısıyla buradan İbnü'n-Nefis'in haberi değerlendirirken bir fıkıhçı gözüyle incelediği anlaşılmaktadır. Zira zikretmiş olduğumuz bu şartların çoğu hadis usûlü kitaplarında bulunmamaktadır.<sup>218</sup> Dolayısıyla Hanefî'de İbnü'n-Nefis'in şartlarını zikrettiği için onunla aynı paralellikte düşündüğü çıkarımı yapılabilir.

Hanefî söz konusu bu çıkarımı doğrulayacak şekilde, İbnü'n-Nefis'in görüşlerini belirtmeye devam etmektedir. Mütevâtir haberden sonra ilim ifade eden hadislere değinen Hanefî, haber-i resûl ile ilgili bilgiler vermektedir. İbnü'n-Nefis'in muttâfukun aleyh hadislerin kat'iliği ile ilgili görüşlerine katılmaktadır. İbnü'n-Nefis, hadis usûlcülerinin aksine Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in üzerinde ittifak ettiği hadisler için icmânın bulunması durumunu eleştirmektedir. Zira Sahîhayn de bulunan hadislerle ilgili icmâ konusu, hadislerin sıhhati mi yoksa amel edilebilme konusunda olduğu tartışılan bir husus olmuştur. İbnü'n-Nefis'de usûlcülerin aksine icmânın sıhhat için değil amel edebilme hususunda olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>219</sup> Hanefî'de konuyla ilgili olarak, amelin ilimden önce geldiğini, amel etmenin acil bir ihtiyaç olduğunu ilimin ertelenebileceğini ifade eder.<sup>220</sup> Dolayısıyla Hanefî'nin görüşleri, hadis usûlcülerinden farklı olarak İbnü'n-Nefis ile aynı paralellikte olmuştur.

---

<sup>217</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 157-158.

<sup>218</sup> Elif Şenol, "İbnü'n-Nefis'in El-Muhtasar Fî İlm-i Usûli'l-Hadisi'n-Nebevî Adlı Eseri" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 47.

<sup>219</sup> A.g.e., 48.

<sup>220</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 159.

*Haber-i Vâhid / Âhad Hadis*: Bilindiği üzere haber-i vâhid, mütevâtir derecesine ulaşmayan haber demektir.<sup>221</sup> Hanefî’de bu genel tanımdan farklı bir tanım yapmamıştır. Genel hadis usûlü görüşünü benimsemiştir.

### **3.3. Hadisin Nakil Yolları**

Hadis usulcülerinin başlangıçtan beri belirlediği sekiz adet tahammül yolu vardır. Bilindiği üzere bunlar; sema’, kıraat, icâzet, münâvele, kitâbet, i’lâm, vasiyet ve vicâde’dir.<sup>222</sup> Hanefî’nin görüşleri hadis usûlcüleri ile aynı paralellikte olup onlardan farklı bir görüş belirtmemiştir.

#### **3.3.1. Hadis Rivâyet Şartları**

Hadis usûlü kitaplarında rivâyetin sıfatı başlığı altında lafzen ve ma’nen olmak üzere iki şekilde değerlendirilen bu konu da Hanefî, şifahen ve kitaben rivâyet etmenin şartlarından bahsetmektedir. Bununla ilgili olarak Hanefî, rivâyet konusundaki şartların kimi topluluklar tarafından sert kurallar ile belirlenmesi ifrata, başka toplulukların ise belirlediği kuralların hoşgörülü/gevşek davranıp tefrite varmış olduğu ifadesini kullanır.<sup>223</sup>

#### **3.3.2. Hadislerin Yazılması**

Hadis usûlü konularından biri olan bu konu, ilk zamanlar da hadislerin yazılması hususunda ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazıları hadislerin yazımını hoş görmemiş ve ezberlenmesini istemişlerdir. Bazıları ise bunun caiz olduğunu

---

<sup>221</sup> Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

<sup>222</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 51-55.

<sup>223</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Naqdu’s-Sened İlâ Naqdu’l-Metîn*, 166.

söylemiştir.<sup>224</sup> Hanefî'ye göre hadisin belgelenme işlemlerine verilen önem, Kur'ân'a verildiği gibi olmamıştır. Bunun sebeplerini Hanefî şu şekilde izah eder:

Müslümanların ilahî nasları (Kur'ân'ı) İslâm davetinin temel nasları olduğunu, Hz. Peygamber'e ait nasları ise bu davet çerçevesinde ikinci dereceden naslar olduğunu kabul etmeleridir. Kur'ân'ı okumak bir ibadet şekli olarak kabul edilmekteydi. Hadisin okunması ise ibadet kabul edilmemiş ve hadisin mana ile rivâyet edilmesine izin verilmiştir. Hanefî'ye göre bir diğer sebep ise Hz. Peygamber'in sahâbeye Kur'ân'dan başka bir şey yazmasını yasaklamasıdır.<sup>225</sup> Bu sebepler neticesinde Hanefî, hadisin güvenilirliğinin Kur'ân'a göre daha alt derecede olduğu görüşünü benimsemektedir.

Hadis tasnifi konusuna gelince, bilindiği gibi genel kaide olarak hadisler fikhî bablara göre tasnif edilmiştir. Hanefî, yeni bir yorum getirerek başlangıçta yapmaya çalıştığı teolojiyi antropolojiye dönüştürme ideolojisini esas alarak hadis tasnifini, insanın merkezde olduğu Allah'ın veya bir başkasının çevresinde konumlandığı, iç içe geçmiş bir daire tasavvuruyla yapmaktadır. Bu bağlamda Hanefî'ye göre insan, kendisiyle ve başkasıyla ilişkilerinin toplamından oluşmakta olup, bu tür yeni bir bablara ayırma yöntemi ile hadis tekrarından kaçınmaya, çağın ihtiyaçlarını karşılamaya, beşerî ve sosyal bilimlerin gereksinimlerine yardımcı olabilir. Hanefî bu önerisine ek olarak, hadislerin gelişimini tespit edebilmek için kronolojik olarak düzenlemeyi önermektedir. Ayrıca ona göre yeni fikhî verilere, insanın sosyal ilişkilerine ve dünyadaki varlığına dayanarak da hadisleri düzenlemek mümkündür.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> İbnu's Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis- Hadis İlminin Ana Konuları Bilgisi*, 153.

<sup>225</sup> Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, 2 bs. Çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 34.

<sup>226</sup> Hanefî, *Hişâr'uz-zamani-el-mâdî ve'l-müstakbelu*, 1 bs. (Kahire:Merkezu'l-Kitâb li'l-Neşri, 2006), 61-62.

### 3.4. Hanefî'ye Göre Hadis Çeşitleri

Hanefî'ye göre metin ve sened açısından ayırım yapmaksızın hadis üçe ayrılır. Bunlar; sahih, hasen ve zayıf'tır. Hanefî'ye göre, bu ayırımı yaparken metin tenkidi, sened tenkidi veya râvinin şuuru önemli değildir.<sup>227</sup>

Bilindiği üzere sahih hadis, adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl senedle rivâyet ettikleri hadistir.<sup>228</sup> Hanefî'de hadis usûlü alimlerinin yaptığı bu tanımdan farklı bir tanım yapmamıştır. Ancak Hanefî şu konuda farklı bir yöne dikkat çeker. Hanefî'ye göre, sahih hadis tamamıyla Resûlullah'a (sav) varan muttasıl bir senede sahip hadis olmamış, kimi zaman sahâbe ve tâbiîn ile son bulan hadis senedlerinin var olduğuna belirtmiştir. Bu nedenle Hanefî, tam manasıyla hadis sıhhatinden bahsedilemeyeceği görüşünü ifade etmektedir.<sup>229</sup>

Hasen hadise gelince bilindiği üzere hasen hadis, sahih hadisin şartlarını bulunduran râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine göre daha az olan hadis demektir.<sup>230</sup> Hanefî, hasen hadis hakkında hadis âlimlerinin kabul ettiği bu genel görüşten farklı bir tanımda bulunmamıştır. Bu da göstermektedir ki Hanefî, genel hadis kurallarına bağlı kaldığı yerler hadis usûlü literatürünün temel konularıdır.

Zayıf hadis ise, hadis usûlüne göre sahih ve hasen hadis için gerekli özelliklerden birini taşımayan hadis demektir.<sup>231</sup> Hanefî'de bu tanımdan farklı bir görüş belirtmemiştir.

Bunlara ek olarak Hanefî kitabında metinlerin ihtilaflarını konu edinen; sîkaların ziyadeleri, ifrad, müdrec, müdebbec, mana ile nakil, meşhur, müstefiz ve aziz hadis çeşitleri hakkında genel anlamda hadis alimlerin kabul edilen görüşlerine yer vermiştir.

---

<sup>227</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 175.

<sup>228</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 105.

<sup>229</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 176.

<sup>230</sup> Mücteba Uğur, "Hasen", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374.

<sup>231</sup> Mahmut Demir, Mehmet Emin Özafşar, "Zayıf", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/157

Hanefî'nin değerlendirdiği bir başka hadis çeşidi ise mevzû hadistir. Bilindiği üzere mevzû hadis, Hz. Peygamber adına onun ağzından olmayan sözlerin uydurulmasıdır.<sup>232</sup> Hanefî'ye göre, mevzû hadis tanımı da böyledir. Hanefî de bu tanımdan başka bir tanım yapmamış ve genel hadis usûlü alimlerinin görüşlerine katılmıştır. Ayrıca Hanefî'ye göre, mevzû hadis zayıf hadislerin en kötüsüdür. Durumu bilindiği halde rivâyet edilmesi doğru değildir.<sup>233</sup>

### 3.5. Esbâbü vürûdi'l-hadîs

Bilindiği üzere Kur'ân âyetleri gibi hadislerin de belli bir sebep belli bir durum dolayısıyla söylenmiş olmasıdır.<sup>234</sup> Hanefî'de bu görüşe katılmakla birlikte, bu konu da yazılmış eserler hakkında genel bilgiler vermektedir.

Nâsıh ve mensûh meselesine gelince bilindiği üzere bu ilmin konusu, hadisleri hadislerle bilme ve anlama ilmi<sup>235</sup> olarak hadis literatüründe geçmektedir. Hasan Hanefî'de bu ilimle ilgili farklı bir görüş belirtmemekle birlikte bu konuda yazılmış müstakil eserleri kitabının bu bölümünde kapsamlı bir şekilde ele almıştır.

### 3.6. Râvi Bilgisi

Bu bölümde Hanefî cerh ve ta'dîl ilmi, râvinin şartları, râvi bilgisi, hadis hocası ve hadis talebesinin edebî-âdabı hakkında bilgiler vermektedir. Biz de bu bilgileri kısaca bu başlık altında ifade etmeye çalışacağız.

---

<sup>232</sup> M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/493.

<sup>233</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Mefîn*, 199.

<sup>234</sup> Ramazan Ayvallı, "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/362.

<sup>235</sup> Ali Osman Koçkuzu, "el-İ'tibâr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/455.

### 3.6.1. Cerh ve ta'dîl

Cerh ve ta'dîl, adalet ve zabt yönünden râvilerin rivâyetinin sıhhatini inceleyen bir ilim dalıdır.<sup>236</sup> Hanefî'ye göre hadis metni; râvinin zabtına, adaletine, rivâyeti duymasına, ezberlemesine ve performansına olan güven derecesine göre tahlil edilebilir. Dolayısıyla cerh ve ta'dîl ilmi rivâyetin kabul edilip edilmeyeceğini bilmek için ortaya çıkmıştır.<sup>237</sup> Bu bağlamda Hanefî'de cerh ve ta'dîl ilmi konusunda genel hadis usûlüne benzer ifadeleri kullanmıştır. Hadis usûlüne göre cerhin ta'dîle mukaddem olduğu görüşünde ittifak edilmiştir. Hanefî'de bu görüşe katılmaktadır.

Hanefî, daha sonra cerh ve ta'dîl sebeplerinin açıklanması hususundaki fikirlerini beyan etmiştir. Bilindiği üzere cerh ve ta'dîl ilminin içerisinde neyin kabul edilip edilmeyeceği konusu yer almaktadır. Râviler hakkında yapılan cerh ve ta'dîller gerekçelerinin belirtilip belirtilmemiş olması açısından ikiye ayrılmaktadır. Liyakat sahibi biri tarafından yapılan ve gerekçelere dayanan cerh ve ta'dîllerin kabulünde ihtilaf yoktur. Ancak müphem olan cerh ve ta'dîllerin kabulü konusunda ihtilaf vardır.<sup>238</sup> Hanefî de bu konu da farklı bir yorum yapmamış ve genel hadis usûlü görüşlerini benimsemiştir.

Cerh ve ta'dîlin teâruzu yani bir râvi hakkında birbiriyle çelişen hem cerh hem ta'dîl bulunması durumu<sup>239</sup> ile ilgili Hanefî, hadis âlimlerinin belirttiği gibi bu durumun aynı münekkitten ya da farklı münekkitlerden kaynaklanabileceğini ifade etmiştir.

Tezkiye meselesine gelince Hanefî, tezkiyenin birçok mertebesinin olduğunu ve müzekkînin şehadetiyle hükmedilmesinin en yüksek mertebe olduğunu belirtmiştir.<sup>240</sup> Bilindiği üzere tezkiye, fıkıh usûlü terimi olarak şahidin adalet vasfını taşıyıp

---

<sup>236</sup> Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 79.

<sup>237</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 239.

<sup>238</sup> Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/397.

<sup>239</sup> A.g.e., 397.

<sup>240</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 243.

taşımadığını incelemeyi ifade eden bir terimdir.<sup>241</sup> Bu bağlamda Hanefî, sahâbenin tezkiye ve ta'dîlde Allah tarafından adaletle vasıflandırıldığı görüşündedir. Dolayısıyla Hanefî'ye göre sahâbe, rivâyette veya herhangi bir hususta yalan söylemekten münezze olup, adalet sahibidir.<sup>242</sup> Netice itibariyle tezkiye konusunda Hanefî, cumhûr ulema ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Hanefî'nin bu başlık altında zikrettiği bir diğer mesele de sûfîlerin, filozofların ve kelimcilerin rivâyetlerinin mecruh olduğudur. Hanefî'ye göre sûfîler, sened tenkidinden çok metin tenkidine rağbet etmişlerdir. Bunun gerekçesi olarak da sûfîlere göre hadis metninin mahmul senedin ise hamil olmasıdır. Onlara göre metin vahiydir, sened ise vahyi tebliğ yoludur. Bu durum sûfîlerin, hadisin senedinden daha ziyade metnine özellikle de metnin içerdiği anlam ve bu metnin yorumuyla ilgilendiklerini göstermektedir. Dolayısıyla hadis âlimleri onları eleştirmiş ve sûfîleri hevâ ehli olarak değerlendirmiştir.<sup>243</sup> Hanefî'ye göre, felsefeciler de sûfîler gibi ilim mertebelerini bilmemekten dolayı rivâyet ettikleri hadislerin kabul edilemeyeceği gruptandır. Bu bağlamda onlar da hadis âlimlerince tenkit edilmiştir. Son olarak kelimcilerin rivâyet ettiği hadislerin mecruh olduğunu belirten Hanefî, bunun sebeplerini kelimcilerin şâlıkı, Kur'ân'ın mahluk olup olmaması gibi insanları oyalayan meselelerden dolayı olduğunu ifade etmiştir. Bu durum da onlar da hevâ ehlinden sayılmıştır.<sup>244</sup> Hanefî, bu gibi farklılıkları belirterek rivâyetleri ele alan bu grupların cerh konusunu ikinci plana attığı üzerinde durmaktadır.

### 3.6.2. Râvinin Şartları

Bu bölümde Hanefî, râvinin şartlarının, sened ve metin açısından hadis çeşitlerini belirlediğini zikretmektedir. Hanefî'ye göre, râvinin şuuru meselesi, sened ve metin

---

<sup>241</sup> Tuncay Başoğlu, "Tezkiye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/77.

<sup>242</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 243.

<sup>243</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 247.

<sup>244</sup> A.g.e., 248.

açısından hadis sıhhat şartlarını bilmektir. Bu bağlamda Hanefî konuyu iki başlık altında incelemiştir.

### 3.6.2.1. Şifâhî Nakil

Bilindiği üzere şifâhî naklin şartında, duyuların bütünüyle rivâyeti işitmesi, hafızanın sağlamlığı, dilin kekemelikten ve telaffuz konusunda selîm olması gerekmektedir. Hanefî'ye göre şifâhî rivâyet ile yazılı rivâyet birbiriyle çelişirse, rivâyette şüpheye sebebiyet vermektedir. Ona göre, bu durum şifâhî nakilde hata ve unutma ihtimalinin varlığını, aynı zaman da yazılı rivâyette de nakilde hata ihtimalinin bulunduğunu göstermektedir.<sup>245</sup> Hanefî, bunlara ek olarak hadis naklinin ve tahammülünün şartlarından bahsetmektedir. Bu hususlardan biri, müslüman olmadan önce tahammül edip ondan sonra rivâyet eden kimsenin rivâyeti kabul edildiğidir. İkinci husus ise, hadis yazımı yirmi yaşında hoş karşılandığıdır. Çünkü bu yaş, akli melekelerin toplanma yaşıdır. Hanefî, son olarak çocuğun akli erdiğinde, âkıl ve zabt olduğunda hadis semâ'ı caiz olduğu düşüncesini benimsemiştir.<sup>246</sup> Dolayısıyla bu fikirleriyle Hanefî, genel hadis usûlcüleriyle aynı paralellikte olduğu çıkarımına varılabilmektedir.

### 3.6.2.2. Semâ'

Hanefî'ye göre, hadis tahammül yollarından biri olan semâ' dereceleri ve rivâyet lafızları hadis sıhhati için gereklidir. Ona göre hadis rivâyet edenin kimden duyulduğu belirtilmeyen hadisi kabul edilmez.<sup>247</sup> Bu husus hadis usûlcüleri tarafından da bu şekilde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Hanefî'nin genel hadis usûlcülerinin bu konudaki yaklaşımını benimsediği anlamına gelmektedir.

---

<sup>245</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 256.

<sup>246</sup> A.g.e., 256-257.

<sup>247</sup> A.g.e., 258.

### 3.6.3 Hoca ve Talebe Âdabı

Bu bölümde Hanefî, hadis ilmiyle ilgilenmenin veya hadis öğretmeye girişmenin gerektirdiği birtakım hususlara değinmektedir. Bu durumu Hanefî, tasavvuf ilmindeki şeyh ve müridin adabına benzetmektedir. Hanefî'ye göre, hadis hocasının ihlaslı bir niyet, kalp temizliği, liderlik vasfına sahip olması gibi özellikleri bulundurması gerekmektedir. Ayrıca Hanefî, yaşlanma belirtileri gösteren, konuşmasında güçlük çeken bir hocadan hadis öğrenmeyi bırakmak gerektiğini de eklemektedir.<sup>248</sup> Hanefî, bu görüşleri hadis usûlü alimlerin de benimsenen görüşlerdir. Bunlara ek olarak Hanefî, hadis meclisinde yapılan ve zikredilenler hakkında kısaca bilgiler vermektedir.

Hanefî'ye göre hadis talebesinin uyması istenen ahlak esasları ise şunlardır: hadis talebesi adil ve sîka olmalı, acele etmeden kolay anlaşılır bir okuyuşa sahip olmalıdır.<sup>249</sup> Buradan anlaşılacağı üzere hadis öğretme veya rivâyet etmede hocanın, talebenin birçok kuralı sağlaması gerektiği anlaşılmaktadır.

### 3.7. Hasan Hanefî'de Metin Tenkidi

Tezimizin de son bölümünü ihtiva eden bu bölümde Hanefî'nin hadisleri metin tenkidi açısından nasıl ele aldığı üzerinde duracağız. Hanefî'nin eserinin başından itibaren sened tenkidinden çok metin tenkidine verdiği önem malûmdur. Bu bağlamda Hanefî, konuyu hadiste edebî kullanımlar, hadis muhtevasının tenkidi ve hadisin realite açısından tenkidi olmak üzere üç başlık altında kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Biz de bu bölümlere değinecek ve Hanefî'nin metin tenkidi hakkındaki görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız.

#### 3.7.1. Hanefî'nin Hadislerdeki Edebî Kullanımlara Bakışı

Hanefî'nin edebî şekillerden kastettiği mana, hadis sîgaları açısından rivâyet ve doğrudan sözdür. Ona göre doğrudan söz, Resûlullah (sav) veya konuşmacı için

---

<sup>248</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 259.

<sup>249</sup> A.g.e., 262.

olmakla birlikte Resûlullah (sav)'in konuşmacının sorusunu Sokratik bir yol<sup>250</sup> izleyerek konuşmacıdan sorusunun cevabını üretmesidir. Hanefî'ye göre hadisteki edebî kullanımlar, dilsel bir biçim veya lafızla ilgili bir konu değildir. Daha ziyade içeriğin keşfi, içerikte bulunan edebî kullanımlarla ilgilidir.<sup>251</sup> Hanefî'nin kastettiği edebî kullanımlar günümüz edebî biçimlerinden yani mecaz, kinaye vb. kullanımlar değil doğrudan anlatım, rivâyet gibi hadis literatürüne ait kullanımlardır.

Hanefî'ye göre hadisin birçok farklı üslûbu olabilir. Ancak bu durumun edebî kullanımların türünü etkilemediğini ifade eden Hanefî şöyle açıklamaktadır: Hadisin üslûpları sened ve farklı nakillerle bağlantılıdır fakat edebî kullanımlar metin ile bağlantılıdır. Bu bağlamda hadisi ifade eden şekil ve tarz nakle dönerken, edebî kullanımlar akla dönmektedir. Dolayısıyla Hanefî'ye göre hadis birden fazla edebî formda olabilir. Bu lafızların tertibi, sıralaması, noksan veya fazla olması ile ilgilidir.<sup>252</sup>

Hanefî edebî kullanımın tenkidi için hadis kitaplarında bulunan farklı siyâkların bilinmesi, hadis kitaplarına uygulanabilir bir gösterge niteliği taşıdığını ifade eder ve bu yöntem ile hadis ilminin modern eleştirmenleri tarafından devam ettirileceği görüşünü iddia etmektedir. Hanefî'ye göre edebî kullanımların tenkidi, on dört asırdan beri değişmediği ispatlanan geleneksel ilimlerin kutsal ilimlere dönüştürülmesinden sonra yenilenebilmesi için yapılacak araştırmalara sadece bir model niteliğindedir. Hanefî, Kur'ân metni de dahil olmak üzere edebî formlar ve metinleri, edebî tenkit yöntemlerinden biri olarak değerlendirmektedir. Kâdim muhaddislerin senedde gerçekleştirdiği incelemelerin değil bilakis modernistlerin hadis ilminin incelenmesine yönelik, senedden metne, nakilden akla ve beşerî zihnin edebî zevklerine dönüştüğü bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Ona göre hadis, tıpkı İncillerdeki vahiy

---

<sup>250</sup> Detaylı Bilgi İçin Bkz. "Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi", Doç. Dr. Mehmet Zeki Aydın.

<sup>251</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 281.

<sup>252</sup> A.g.e., 281.

teorisi, Cebrâil'den vahiy gibi, bir râvinin veya muhaddisin formuna ihtiyaç duyan Resûl'ün içeriğidir.<sup>253</sup>

Hanefî her ne kadar edebî tenkidin uygulanması gerektiği üzerinde dursa da aslında eserinde bunun uygulanmasının mümkün olmayacağını da zikretmektedir. Çünkü kütüb-i sitte de dahil hadis eserlerini bu minvalde ele almak mümkün değildir. Bu çok zaman alabilecek ve meşakkatli bir iştir. Ancak ona göre bizim neslimizde edebî kullanımların incelenmesi Dr. Yusuf el-Kattanî (ö. 2016)'nin *Rubâiyyat İmam Buhârî* adlı eseri ile başlamıştır. Bu eser Buhârî'nin hadislerinin edebî biçimlerini inceleyen bir çalışmadır. Bu çalışma hadisleri isnad zincirine göre değil metin içindeki ritmik edebî sanatlarla göre ele almaktadır.<sup>254</sup> Bunlara ek olarak Hanefî, Buhârî'nin *Sahîh*'ini (ö. 256/870) aşağıda belirteceğimiz nedenlerden dolayı edebî kullanım açısından incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Hanefî'ye göre, hadis alimlerince şüphe içermeyen ilk Kütüb-i sitte eseri olması sebebiyle hatta halkın inancına göre kutsala eş değer bir eser olması, en çok yayılan ve en çok kullanılan hadis eseri olmasından dolayı Buhârî'nin *Sahîh*'i incelenmesi gereken bir eserdir. Hatta Hanefî'ye göre aynı zamanda milyonlarca Müslümanın kalbine en yakın olan hadis kitabı da budur. Ona göre edebî biçimler açısından Buhârî'nin *Sahîh*'i diğer Kütüb-i sitte eserlerinden daha az anlaşılır şekilde tekrarlanmaktadır. Dolayısıyla Hanefî'ye göre, Buhârî'nin *Sahîh*'i (ö. 256/870) diğer Kütüb-i sitte eserlerinden daha açık bir şekilde edebî biçimler bulundurmaktadır. Onları tanımlamak için daha fazla çaba gösterilmesi gerekmektedir.<sup>255</sup> Bu gibi sebepler Hanefî'nin Buhârî'nin *Sahîh*'ini incelemeye, edebî kullanımlar açısından ele almaya ve değerlendirmeye itmiştir. Fakat *Sahîh*'i tamamıyla ele almak insan kapasitesinin üstünde bir güç ve zaman gerektirmektedir.

Hanefî kitabının bu bölümünde edebî şekillerden veya biçimlerden farklı olarak edebî çeşitlerden dolaysız/doğrudan anlatım, rivâyet, sahâbenin sorusu ve Resûlullah'ın

---

<sup>253</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 282.

<sup>254</sup> A.g.e., 283.

<sup>255</sup> A.g.e., 285.

(sav) cevabı, Resûlullah'ın sorusu ve sahâbenin cevabı gibi hadis literatürüne ait bilgilere değinmiştir. Bizler de bu bölümlere bunları kısaca değerlendireceğiz.

### 1. Dolaysız/Doğrudan Anlatım

Bilindiği üzere iki anlatım şekli vardır. Bunlardan biri dolaysız anlatım diğeri de dolaylı anlatımdır. Dolaysız anlatım; sözü açıkça ifade etmektir. Hz. Peygamber'in (sav) emir ve yasaklarında, geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana ait öğretilerinde, hutbelerinde ve yazışmalarında uyguladığı yöntem de budur.<sup>256</sup> Hanefî'ye göre, Hz. Peygamber'in (sav) dolaysız anlatımı, hadistir ve aynı zamanda sözlü sünnettir. Dolaysız anlatım tamamı hatırlanamayacak kadar uzun olabilir. Bu gibi durumlarda râvi hatırlamanın kolay olması için anlatımı bölebilir.<sup>257</sup>

### 2. Rivâyet

Rivayetin terim anlamı, hadisi senediyle aktarmak, söyleyene isnad etmek demektir.<sup>258</sup> Hanefî de bu tanıma katılmakla beraber konuyla ilgili olarak ister sûrelerin başlıklarında ister ayetlerin zikredilmesinde olsun rivâyetin dolaysız anlatımdan daha çok müdahil olduğunu ifade etmektedir.<sup>259</sup> Hanefî'ye göre iki çeşit rivâyet vardır. Birincisi, Hz. Peygamber'in(sav) dilinden çıkan dolaylı, râvinin de sıhhatinde şüpheli olduğu ve dolaysız anlatım zannettiği sözlerdir. İkincisi ise hadisi bağlama oturtmak için râvinin veya muhaddisin açıklamasıdır. Bu açıklama doğrudan sözlerle alakası olmayan bir kişinin açıklamasıdır. Bununla birlikte Hanefî'ye göre rivâyet, dolaylı anlatım içermektedir. Dolaylı anlatımdan kasıt fiilî sünnet, emir ve yasaklardır. Buna örnek olarak Hanefî, Resûlullah'ın(sav) kadınların yokluğundan dolayı hadım etmeyi yasaklaması hadisini göstermektedir.<sup>260</sup>

### 3. Sahâbenin Sorusu, Resûlullah'ın Cevabı

---

<sup>256</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 110.

<sup>257</sup> A.g.e., 311-312.

<sup>258</sup> Mehmet Efendioğlu, "Rivayet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/135.

<sup>259</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 318.

<sup>260</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 318.

Bu çeşit hakkında Hanefî, vahyin kendisine nasıl indiği, hangi amelin daha faziletli olduğu, kimin Resûlullah'ın(sav) şefaatinde yararlanacağı gibi tek seferde cevaplanması istenen sorulardan oluşan bir rivayetten bahsetmektedir.<sup>261</sup> Bu bağlamda Hanefî, soruların farklı üslûplarla sorulduğu üzerinde durmaktadır. Örneğin; bazen sahâbenin sorusu tasdik edici bir cevap gibi de olabilir.<sup>262</sup>

#### 4. Resûlullah'ın Sorusu, Sahâbenin Cevabı

Hanefî'nin değindiği bir diğer rivâyet üslûbu da budur. Hanefî, söz konusu rivâyette Resûlullah'ın(sav) Sokratik bir yolla sahâbeye soru sorduğunu ve sahâbenin cevapladığını belirtmektedir. Bu bir önceki şeklin zıttı bir üslûptur.<sup>263</sup> Bu soru ve cevap üslûbu Hanefî'nin incelemesiyle hadiste farklı formlarda gelmektedir. Kimi zaman Resûlullah'ın (sav) sorusu ve cevabı rivayet olabildiği gibi kimi zaman da doğrudan anlatım olabilir.<sup>264</sup>

#### 5. Doğrudan Anlatımdan Sonra Sahâbenin Sorusu ve Resûlullah'ın Cevabı

Hanefî'ye göre bu tip bir rivâyet, soru, cevap ve doğrudan anlatımın toplamı niteliğindedir. Aynı zaman da bu yöntem eğitici olmakla birlikte dinleyicinin soruda ve cevapta düşündürmeye sevk eden bir yaklaşımdır.<sup>265</sup>

#### 6. Sahâbenin Sorusu ve Resûlullah'ın Cevabı Sonra Sahâbenin Sorusu ve Resûlullah'ın Cevabı

Hanefî'ye göre bu tarz edebî şekillerde, tekrar eden soru-cevaplar ile oluşmaktadır.<sup>266</sup> Diğer bölümlerde olduğu gibi Resûlullah'ın (sav) soru sorma şekilleri ve cevap verme şekilleri çeşitli hallerde zikredilmiştir.

---

<sup>261</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 320.

<sup>262</sup> A.g.e., 327.

<sup>263</sup> A.g.e., 332.

<sup>264</sup> A.g.e., 337.

<sup>265</sup> A.g.e., 337.

<sup>266</sup> A.g.e., 339.

## 7. Resûlullah'ın (sav) Kitabı

Hanefî'nin Resûl'ün (sav) kitabından kastettiği şey, Bizans imparatoru Herakleios'a (ö. 641) İslâm'a davet etme amacıyla gönderdiği mektup gibi yazılı hadislerdir.<sup>267</sup> Bu bilgi aynı zamanda Hanefî'ye göre Resûlullah'ın(sav) tarih bilgisini keşfetmeye yaramaktadır.

### 3.7.1.1. Hadis Metinlerinde Kur'ân Ayetlerinin Kullanımı

Hanefî konuya, hadis kitabının başlığında kullanılan âyetler veya âyetlerin tefsirini açıklamak için hadislerin toplanması gibi durumlardan dolayı hadis ve Kur'ân'ı bir araya getirmenin edebî form sayılıp sayılmayacağı sorusunu okuyucusuna yönelterek başlamaktadır. Ancak Hanefî'nin cevabı, bunun edebî bir kullanım olmadığı bilakis hadis tedvin yolunda yapılan bir birleştirme durumu olduğudur. Ona göre, kaynağı Kur'an'da olmayan hiçbir hadis yoktur. Bunu Haşr suresi'nde geçen şu âyetle izah etmektedir: “*Peygamber size neyi vermişse onu alın ve sizi neyi yasaklamışsa ondan kaçının.*”<sup>268</sup> Böylelikle Hanefî'ye göre hadis, Kur'ân'ın otoritesi gibi bir otoriteye sahip olabilmektedir. Bu bağlamda hadiste âyeti nereye yerleştirmek gerektiğini Hanefî, şu maddeler ile belirtmektedir:

#### 1. Hadisten Önce ve Sonra Âyetin Kullanılması

Hanefî konuyu Buhârî'nin *Sahîh*'i (ö. 256/870) özelinde incelediğinde, fitre hadisi için fitre âyetinin hadisten önce zikredilmesini, hadisin önüne bir örtü ve hadisten sonra âyetin gelmesini ise sened gibi olduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>269</sup> Hanefî, bir başka eserinde hadisin başında âyet zikredilmesi durumunu, o hadisin dayandığı temel olarak değerlendirmektedir.<sup>270</sup> Hanefî'ye göre, hadisin başında âyet zikredilmesi,

<sup>267</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 341.

<sup>268</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Haşr 59/7.

<sup>269</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 287.

<sup>270</sup> Hanefî, *Hişâr'uz-zamani-el-mâdî ve'l-müstakbelu*, 64.

hadisin sonunda âyet zikredilmesinden daha çok görülmekle birlikte her bâb rivâyete konu olan âyetle hadisten önce başlamaktadır.<sup>271</sup> Bilindiği üzere Kur’ân ve sünnet bir bütünün iki parçası gibidir ve İslâm’ın iki ana kaynağıdır. Dolayısıyla birbirinden ayrı birbirinden farklı olarak değerlendirilip, düşünülemez. Bu bağlamda Hanefî’de aynı görüştedir. Ona göre Kur’ân asıldır, temeldir. Hadis ise bu temelin bir şubesidir. Kur’ân bir bütün, hadis ise bütünü oluşturan bir parça mahiyetindedir. Bu yöntem, Kur’ân’a aykırı olan ve temeli olmayan hadislerin ayırt edilmesine yardımcı olmaktadır.<sup>272</sup> Buhârî’nin bâb başlıklarını belirlerken kullandığı bu yöntemin amacı da budur. Konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz Saffet Sancaklı’nın “*Âyet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî’nin el-Câmi’us-Sahîh’inin Bâb Başlıklarının Analizi*” adlı makalesinden istifade edilebilir.<sup>273</sup>

Hanefî, ayrıca Buhârî’nin bütün kitaplarının âyet ile başladığını belirtir ve örnek olarak da nikah kitabının nikah âyetiyle başladığını göstermektedir. Bunlara ek olarak âyetin bâb başlığı olması hatta âyetin uzunluğunun kimi zaman konu başlığıyla sınırlı kalmayıp hadisi açıklama mahiyetine dönüştüğünü ifade etmektedir. Bu minvalde örnek olarak Hanefî, miras payları kitabının kaynağının miras ayetleri olmasını göstermektedir.<sup>274</sup> Netice itibariyle Hanefî’nin için hadisin, Kur’ân’ın hem teorik hem de pratik anlamda detaylandırılması ve açıklanması mahiyetinde kullanıldığı görüşü çıkarılabilmektedir.

## 2. Bâb Başlığı Olarak Âyetin Kullanılması

Hanefî’ye göre, âyetin kendisi bâbın başlığı olabilir. Aynı zamanda âyet, hadisin altındaki konuları derecelendirebilir.<sup>275</sup> Bilindiği üzere, âyetlerden bâb başlığı

---

<sup>271</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 287.

<sup>272</sup> A.g.e., 288.

<sup>273</sup> Detaylı bilgi için bkz. Saffet Sancaklı, “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî’nin el-Câmi’us-Sahîh’inin Bâb Başlıklarının Analizi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 2 (2019): 22.

<sup>274</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 290.

<sup>275</sup> Hasan Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 291.

oluşturma metodunu kullanmak Buhârî'ye ait bir yöntemdir. Buhârî'nin bu yöntemi kullanmasındaki amacı, âyetlerin yorumunu yapmak, hükümler hakkında çıkarım da bulunmak ve bu çıkarılan hükmü destekleyecek hadisler zikretmektir.<sup>276</sup>

### 3. Resûlullah'ın (sav) Sözünde Âyetin Kullanılması

Hanefî, Resûlullah'ın (sav) sözünü kuvvetlendirmek için ayetle desteklediğini ifade etmektedir. Hanefî bu durumu, Buhârî'nin “Yaratılışın Başlangıcı” isimli kitabında Hz.İbrahim'in Resûlullah'a (sav) yaptığı çağrıyla desteklemek amacıyla gelen İbrahim suresindeki şu âyeti “*Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim.*”<sup>277</sup> örnek göstermektedir. Resûlullah (sav) hadislerinde âyeti birtakım nedenlerden dolayı kullanmaktadır. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in (sav) hadis ile âyet arasındaki uyumu göstermek için, diğeri âyetteki manayı hadislerle anlamak içindir.<sup>278</sup> Dolayısıyla Hanefî'nin üzerinde durduğu konu hadislerin kullanılma mahiyeti hakkında bilgiler vermektir.

### 4. Sahâbenin Sözünde Âyet

Hanefî, sahâbenin Resûlullah'a(sav) yönelttiği sorularda âyet kullandığını ve sahâbenin Resûlullah(sav) hakkında bir şey rivâyet edeceği zaman da âyetleri kullandığını belirtmektedir. Bunlara ek olarak sahâbe, birinin sözünü, eylemini ve konumunu belirlemek için de ayet kullanmaktadır.<sup>279</sup>

### 5. Nesh ve Nüzûl Sebepleri Açısından Rivayetteki Âyet

---

<sup>276</sup> Saffet Sancaklı, “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'us-Sahih'inin Bâb Başlıklarının Analizi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 2 (2019): 24.

<sup>277</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), İbrahim 14/37.

<sup>278</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 293-294.

<sup>279</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 297.

Burada Hanefî, rivâyette âyetin kullanılmasının âyetin iniş sebeplerini açıklayıcı olması mahiyetiyle zikredildiği üzerinde durmaktadır.<sup>280</sup> Buna ek olarak, tefsir ilminin konusu olan nâsîh ve mensûh ile ilgili rivâyet Hanefî'ye göre, tarihî kaynağa benzemektedir.<sup>281</sup>

#### 6. Şerh, Tefsir ve Te'vil İçin Rivâyetteki Âyet

Hanefî'ye göre, Kur'ân'ı açıklayan pek çok hadis vardır. Özellikle kıssalar düzeyinde zahirî ve batınî hayalî yaratıcılık alanını genişletmek için kullanılmaktadır.<sup>282</sup> Kimi zaman bâb başlığını açıklamak için âyet, kimi zaman da bazı âyetlerin lafızlarını açıklamak için hadis kullanılmaktadır.<sup>283</sup>

#### 3.7.1.2. Hadislerde Şiirlerden Pasajların Kullanılması

Hanefî'ye göre, Hz. Peygamber(sav) hadisini şiirle formüle etmiştir. Bu durumu Hanefî, Hz. Peygamber'e topluluk önünde konuşma yeteneğinin verilmiş olmasıyla bağdaştırmıştır.<sup>284</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (sav) dil ve üslûbunda donanımlı bir şahsiyet olduğu kanaati ortaya çıkmaktadır. Ancak bu demek değildir ki Hz. Peygamber(sav) şair ya da ediptir. O (sav) yalnızca şiir dinlemekten zevk alan, gerektiğinde şiirden örneklerle konuları izah ettiği bilinmektedir.<sup>285</sup>

---

<sup>280</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 299.

<sup>281</sup> A.g.e., 301.

<sup>282</sup> Hanefî, *Hîşâr'uz-zamani*, 67.

<sup>283</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 302.

<sup>284</sup> A.g.e., 306.

<sup>285</sup> Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Hz. Peygamber'in Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi", 109.

### 3.8. Hasan Hanefî'nin Hadisleri Muhteva Yönünden Eleştirisi

Bu bölüm de Hanefî'nin eserinin başından itibaren üzerinde durduğu metin tenkidine, tezimizin de ana konusunu teşkil eden hadis içeriğine dair konuları ele alacağız. Bu bağlamda Hanefî'nin ele aldığı hadisleri biz de bu bölümde değerlendirmeye çalışacağız.

Hanefî'ye göre, içeriğin eleştirisi; edebî şekil eleştirisinden içeriğin eleştirisine geçiş anlamına gelmektedir.<sup>286</sup> Zira Hanefî'ye göre hadis, şekil yani lafız ve söylem, muhteva yani konu ve olay bakımından tarihî bir metindir.<sup>287</sup> Bu bağlamda Hanefî, hadisin amele yönelik olduğunu ve amele aykırı olan her şeyin tenkide konu olabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki eleştiri, sened veya metin açısından tarihsel geçerliliğin sorgulanması anlamına gelmektedir.<sup>288</sup> Bu nedenle Hanefî, bu başlık altında hadisin anlamının akılla ne derece uyduğu üzerinde durmaktadır.

Hanefî, Kur'ân'ın akla dayandığını ve hadisin de vahyin bir parçası olduğu için onun da akla dayandığını hatta ikisinin de aynı kökten geldiğini ifade etmektedir. Ancak Hanefî'ye göre Buhârî'de (ö.256/870) akılla çelişen ve çelişmeyen çok sayıda hadis vardır. Hatta Hanefî, bu ifadelerinde ileri giderek, bu hadisler arasında Hz. Peygamber'in (sav) tasavvur yeteneğini ortaya çıkaran ve sanatsal çıkarımlar için olan gaybiyat hadislerinin mevcut olduğunu belirtmektedir.<sup>289</sup> Aynı zamanda Hanefî'ye göre, gaybî sözler hadisin hem edebî hem de içerik biçimleridir. Çünkü gaybî sözler, hayalden üretilen hikayelerdir. Dolayısıyla Hanefî'ye göre akılla çelişen bir içeriktir. Burada gaybiyatla ilgili hadislerle uzun hadisler arasında bir alaka olduğun bahseden Hanefî, gaybî hadislerin her zaman uzun olduğuna da dikkat çekmektedir. Netice itibariyle buradan Hanefî'nin her uzun hadisin gaybiyatla ilgili olduğu çıkarımını yaptığı söylenebilir. Hanefî, bunun nedenini hayalin alana ihtiyaç duyduğunu ve

---

<sup>286</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 343.

<sup>287</sup> Hasan Hanefî, *Hîşâr'uz-zamani*, 88.

<sup>288</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 343.

<sup>289</sup> A.g.e., 344.

sanatsal algının sınırı olmadığı fikriyle açıklamaktadır. Bu bağlamda Hanefî'ye göre, Hz. Musa (as) ile Hızır (as) kıssası gibi hafızanın özümseyemeyeceği kadar uzun konuşmalar barındıran hadisler, sanatsal yaratıcılık ve anlatıcının mükemmelliğinden daha fazlası ile hayalin potansiyelini arttırmaktadır.<sup>290</sup> Burada kastedilen Hz. Peygamber'in (sav) kendisine vahyedilen manalara bir şey kattığı değil, bilakis harika üslûbu ile gaybiyat ile ilgili manayı nakletmekte olduğudur. Ancak Hanefî, gaybiyatın hayal mahsulü ve hiç şüphesiz akla karşıt olduğunu kastetmektedir. Bu Hanefî'nin *Sahîh-i Buhârî*'yi eleştirmek üzerine durduğu asıl konudur.

Hanefî, Ebû Hüreyre'nin (r.a) rivâyet etmiş olduğu hadis-i şerifte Peygamber Efendimiz'in (sav) şöyle buyurduğundan bahsetmektedir: "Kim kadir gecesini, faziletine inanarak ve alacağı sevabı Allah'tan bekleyerek ibadet ve taatla geçirirse geçmiş günahları bağışlanır".<sup>291</sup> Hanefî'nin bu hadis hakkındaki değerlendirmesi ise şöyledir: "Kendilerine örtü gibi veya dayanak olarak ayetlerin gelmediği, onlar hakkında şüphe uyandıran hadisler vardır. Bu da şüphe uyandırır ve mantıklı olarak; bir gecelik amel bir ömür boyu yapılan günahları nasıl affettirebilir?"<sup>292</sup> Hanefî, burada hadisin sıhhat şartlarından birini eksik bulduğu için değil hadisin şâz veya muallel olması durumundan ötürü olarak hadise karşı çıkmamaktadır. Aksine Kur'ân-ı Kerim'de kadir gecesinin fazileti hakkında bir şey göremediği içindir ki bu faziletin doğru olması da ona göre mümkün değildir. Ancak Hanefî'nin, Cenâb-ı Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği "*Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır*"<sup>293</sup> ayetini görmekten gafil olduğu da aşikârdır. Allah, dilediği zaman belirli eylemleri belli avantajlarla özelleştirebilir. Müminin kurtuluşuna vesile olabilecek fırsatlar sunabilir. Bu durum dünyevî ilişkilerde bile kabul edilebilir bir şeydir. Örneğin, bir öğretmen, öğrencilerine verdiği istisnai ödevler ile istisnai puanlar almalarını sağlayabilir. Ancak Hanefî'nin

---

<sup>290</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 344.

<sup>291</sup> Buhârî, "Fadl Leyletu'l-Kadr", 2 (1910).

<sup>292</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 344.

<sup>293</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Kadr 97/3.

aklı bunu kabul etmemektedir. Kabul etmediği için de *Sahîh-i Buhârî*'den çıkarılması gerektiğini iddia etmektedir.

Hanefî, *Sahîh-i Buhârî*'de bulunan “Bed’ü'l-Halk: Yaratılışın Başlangıcı” adlı kitabı hakkında içerik eleştirisinde bulunmaya devam etmektedir. Ona göre bu kitap, teorik, akaidî, felsefî ve sûfi öğeler barındırmakla birlikte hadis konusundan çok sîret-i nebî konusunu ele alan bir kitap olmuştur. Bunlara ek olarak Hanefî, Buhârî'nin “Yaratılışın Başlangıcı” kitabındaki edebî formları metafizik öğelerden ayırmanın zorluğuna da değinmektedir.<sup>294</sup> Hanefî bu bağlamda yapmış olduğu eleştirilerin de belirli konu başlıkları altında hadisleri ele almış ve onları aklî süzgeçten geçirip rasyonalist yorumlar yapmıştır. Hanefî'nin referans aldığı konular ve hadisler şu şekildedir:

#### 1. Hayal ve Rüya

Hanefî, konuyla ilgili olarak şu hadisi zikretmektedir: “Aişe (r.a)’nın nakline göre Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “(Ya Aişe!) Sen iki kere rüyamda bana gösterildin. Bir adam ipekten bir parça üzerinde senin suretini taşıyordu. O adam 'Bu (senin müstakbel) eşindir' diyordu. Şimdi ben o sureti keşfediyorum, o suret sendin.” Bu söz üzerine ben 'Eğer bu rüyam Allah tarafından gösterilmiş ise Allah bunu gerçekleştirecektir' dedim”.<sup>295</sup> Hanefî'nin bu hadisle ilgili görüşü, Resûlullah'ın (sav) eşlerinden sadece Hz. Aişe (r.a)'ın nikahını Allah'ın semâda kıydığı diğer eşlerinin ise yeryüzünde kıyıldığıdır. Ancak bu yorumunda anlaşılacağı üzere Hanefî, Hz. Zeynep (r.a) ile Hz. Aişe (r.a)'ı karıştırmaktadır. Hanefî, Hz. Zeynep (r.a)'ın zikredildiği şu hadis ile yukarıda zikretmiş olduğu hadisi aynı hadis gibi değerlendirmektedir: “Enes (r.a) der ki: Hz. Zeynep, Resûlullah (sav)'ın diğer eşlerine karşı övünür ve “Sizi aileniz evlendirirken, beni ise yedi kat semânın üstünden Allah'u Teâlâ evlendirdi” derdi”.<sup>296</sup> Hanefî, bu birbirinden bağımsız iki hadisi birbiriyle karıştırmış olmasıyla birlikte aslında hadis tenkidi yapabilecek donanımda olmadığını da gözler önüne sermektedir.

---

<sup>294</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Mefîn*, 345.

<sup>295</sup> Buhârî, “Kitabu'l-Ta'bir”, 21 (6610).

<sup>296</sup> Buhârî, “Kitabu'l-Tevhid”, 22 (6984).

## 2. Kudsî Hadisler

Bilindiği üzere kudsî hadis, Allah tarafından vahiy, rüya, ilham gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Resûlullah (sav)’e bildirilen, onun tarafından Allah’a nispet edilerek rivayet edilen hadis olarak tanımlanmaktadır.<sup>297</sup> Hanefî ise herhangi bir tanım da bulunmadan bu başlık altında şu hadisi zikretmektedir: “Enes b. Malik (r.a)’dan rivayet edildiğine göre: Allah’u Teâlâ cehennemliklerin en hafif azap edilenine, dünya ve ondaki varlıklar senin olsa, onları fidye verir miydin? diye buyuracak. O kimse: evet cevabını verecektir. Bunun üzerine Allah (c.c): Sen Adem’in sulbünde iken ben senden daha hafif bir şeyi bana ortak koşmamamı istemişim. Ben de seni ateşe atmayacaktım. Fakat sen şirkten başkasını kabul etmedin.”<sup>298</sup> Hanefî, zikretmiş olduğu bu hadisle okuyucusuna şu soruları yönelterek belirli şüpheler oluşturmaya çalışmaktadır. Ona göre, Hz. Adem’in sulbündeyken insan nasıl konuşabilmekte, eğer Allah her şeyi takdir ettiyse, o zaman insan Allah’ı nasıl inkâr edebilmektedir.<sup>299</sup> Bu sorularla Hanefî, okuyucunun zihninde hadis hakkında tereddüt oluşturmakla birlikte sorduğu soruları yanıtızsız bırakmaktadır. Hanefî, böylece ifade ettiği veya savunduğu Buhârî’nin *Sahîh*’inde bulunan “Yaratılışın Başlangıcı” adlı kitabın “Kutsî Hadisler” olarak adlandırıldığını, Resûlullah (sav)’in değil Allah’ın hadisleri olarak adlandırılan bu hadislerin Buhârî’nin otoritesini arttırmak adına pek çok sıhhati şüpheli hadislerden meydana geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Hanefî’ye göre kutsî hadisler yani nebevî hadislerin Allah’a isnat edilmesi, ikna ve tesiri kuvvetlendirmek içindir.<sup>300</sup>

## 3. Tabiatın Müşahhaslaşması ve Yaratılışın Başlangıcı

Hanefî’ye göre bazı hadisler tabiatın canlandırılmasını, hadisin tabiatla konuşmasını, diyaloga girmesini, tabiatın emir ve yasaklarıyla ilgilenmektedir.<sup>301</sup> Bu bağlam da

---

<sup>297</sup> Hayati Yılmaz, “Kudsî Hadis”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/318.

<sup>298</sup> Müslim, “Sıfatu’l-Kıyame ve’l-Cenne ve’l-Nâr”, 2805.

<sup>299</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 350.

<sup>300</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 352.

<sup>301</sup> A.g.e., 355.

Hanefî, Buhârî'nin “Yaratılışın Başlangıcı” adlı kitabını bu minvalde incelemektedir. Biz de burada kısaca bu bilgilere yer vereceğiz.

#### a. Tabiatın Müşahhaslaşması

Hanefî'ye göre tabiatla ilgili hadislerde, tabiatın müşahhaslaşması, Allah'ın tabiat ile bir beşer gibi konuşması halinde tezahür edebilmektedir. Ona göre hadislerde güneşin doğuşu ve batışı gibi doğal bir dil değil, güneşin secdesi gibi müşahhaslaştırma dili kullanılmaktadır.<sup>302</sup> Hanefî konuyla ilgili olarak kitabında birçok hadisi örnek vermektedir.

#### b. Yaratılışın Başlangıcı

Hanefî konuyla ilgili olarak İbn. Mes'ûd (r.a)'dan rivayet edilen şu hadisi zikretmekle birlikte başlangıçtan itibaren rasyonalist düşünce tarzıyla şekillendirdiği soruları okuyucusuna yöneltmektedir. “İbni Mes'ûd (r.a) dedi ki: Bize, doğru söyleyen, doğruluğu tasdik ve kabul edilmiş olan Resûlullah (sav) haber verdi ve şöyle buyurdu: Sizden birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenir toplanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı hâline döner. Sonra da bir o kadar zaman içinde bir parça et olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, ona ruh üfler. Bu melek dört şeyle; anne rahmindeki canlının rızkını, ecelini, amelini, iyi biri mi, yoksa kötü biri mi olacağını yazmakla emrolunur.”<sup>303</sup>

Hadiste zikredilen insanın yaratılış süreciyle ilgili bilgiler hakkında Hanefî, başlangıçtan itibaren düşünce dünyasını şekillendiren rasyonalist sorular sormakta ve cevabını yanıtsız bırakmaktadır.<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> Detaylı bilgi için bkz. “Güneş battığı bir sırada mescide girdim. Resûlullah (sav) oturuyordu. Bana: ‘Ey Ebu Zer şu güneş nereye gidiyor, biliyor musun?’ dedi. Ben, ‘Allah Resûlü bilir’ dedim. Şöyle buyurdu: ‘Secde yapmak için müsaade almaya gidiyor ve kendisine müsaade ediliyor. Sanki bir gün ona ‘Buradan Doğ’ denilecek, o da battığı yerden doğacaktır.’ Tirmizi, Fiten, 22.

<sup>303</sup> Müslim, “Kader”, 2643.

<sup>304</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 359.

## 1. Melek ve Cebrâil

Hanefî, Buhârî’de bulunan konuyla ilgili hadisleri zikredip kendince rasyonalist eleştirilerine devam etmektedir. Hanefî’nin ele aldığı bir diğer hadiste, “İbn Şihâb ez-Zührî’den (ö.124/741) nakledildiğine göre Ömer b. Abdulazîz (ö.101/719) bir gün ikinci namazını geciktirmişti. Yanına ‘Urve b. Zübeyr (ö.94/713) girmiş ve ona şunu haber vermiştir: Muğîre b. Şu’be Irak’ta iken bir gün namazı geciktirdi. Bunun üzerine Ebû Mes‘ûd el-Ensârî (ö.81/701) (onun yanına girdi ve: Yâ Mugîre! Bu, namazı geç bırakmak da neyin nesi? Bilmez misin ki, Cibril geldi ve namaz kıldı. Rasûlullah da (ardında) kıldı. Sonra bir daha kıldı, Rasûlullah da kıldı. Sonra bir daha kıldı, Rasûlullah da kıldı. Sonra bir daha kıldı, Rasûlullah da kıldı. Sonra bir daha kıldı, Rasûlullah da kıldı. Sonra da “İşte bununla emrolundum” dedi. Bu sözlerin sonunda Ömer b. Abdulazîz, ‘Urve’ye (ö.94/713): Sen ne söylediğini biliyor musun? Namaz vakitlerini Rasûlullah’a Cebrâil mi bildirdi? dedi. Bunun üzerine ‘Urve: (Evet!) Beşîr İbn Mes‘ûd, babasından böyle nakletti, dedi.”<sup>305</sup> buyrulmuştur. Hanefî ise Ömer b. Abdulazîz (ö.101/719)’in, Cebrâil (as)’ın Resûlullah (sav)’in önünde namaz kılmak için inmesi sebebiyle namazını geciktirdiğini ifade etmektedir.<sup>306</sup> Ancak Hanefî’nin, bu sözleriyle yanıldığı aşikardır. Çünkü Ömer b. Abdulazîz hicrî 101 senesinde vefat etmiştir. Nasıl olabilir de Hz. Peygamber (sav)’in yanında bulunabilmektedir? Bu sorunun yanıtından anlaşıldığı üzere Hanefî’nin eleştirilerinde yeterince araştırma yapmadığı sonucuna varılmaktadır.

Hanefî’nin zikrettiği bir diğer hadiste şudur: “Âişe (r.a) şöyle dedi: Hz. Peygamber (sav)’in hanımları onun yanında otururlarken Fâtıma tıpkı Resûlullah (sav) gibi yürüyerek çıkageldi. Resûl-i Ekrem onu görünce sevindi ve “merhaba kızım” diyerek sağ ve sol yanına oturttu. Sonra Fâtıma (r.a)’nın kulağına bir şeyler fısıldadı. Fâtıma yüksek sesle ağlamaya başladı. Onun aşırı üzüntüsünü görünce kulağına bir şey daha fısıldadı. Bu defa Fâtıma güldü. Fâtıma’ya

---

<sup>305</sup> Buhârî, “Mevâkîf”, 1, (521).

<sup>306</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 365-366.

- Hanımları yanındayken Resûlullah (sav) sadece sana bir sır verdi; sen de ağladın, dedim ve Resûlullah kalkıp gidince, ona: “Resûlullah (sav) sana ne söyledi?” diye sordum. Fâtıma:

- Resûlullah (sav)’in sırrını kimseye söyleyemem, dedi. Resûlullah (sav) vefat edince de:

- Senin üzerindeki analık hakkıma dayanarak Resûlullah’ın sana verdiği sırrı bana söylemeni istiyorum, dedim. Fâtıma:

-Şimdi olabilir,dedi ve şunları söyledi: Resûl-i Ekrem kulağıma ilk defa bir şey söylediğinde, Cebrâil’in nâzil olan Kur’ân âyetlerini baştan sona okumak üzere her yıl bir veya iki defa geldiğini, fakat bu yıl aynı maksatla iki defa geldiğini söyledi ve “Ecelimin yaklaştığını anlıyorum: Allah’a karşı saygıda kusur etme ve sabırlı ol! Benim senden önce gitmem ne iyi!” buyurdu. Bunun üzerine gördüğün gibi çok ağladım. Benim çok üzüldüğümü görünce, kulağıma tekrar bir şeyler fısıldayarak: “Fâtıma! Mü’min hanımların -veya bu ümmetin kadınlarının- hanımefendisi olmak istemez misin?” buyurdu. O zaman da gördüğün gibi güldüm.”<sup>307</sup> Bu hadisi her kim okursa hadis ilmi hakkında bir bilgisi olmasa dahi Hz. Peygamber (sav)’in Hz. Fâtıma (r.a)’a sır verdiği anlaşılmaktadır. Ancak Hanefî aksini iddia ederek, Cebrâil (as)’ın Hz. Fâtıma (r.a)’a sır verdiğini, Cebrâil (as)’ın Kur’ân’ı Hz. Fâtıma’ya gösterdiğini, Hz. Fâtıma (r.a)’ın cennet ehli hanımların hanımı olacağını müjdelediğini ifade etmektedir.<sup>308</sup>

## 2. Ahiret ve Hesap

Hanefî’nin bu konuyla ilgili üzerinde durduğu bir hadiste şöyledir: “Ebû Hureyre (r.a) Resûlullah (sav)’den şöyle rivâyet ediyor: Cehennemın ortasına sırat (köprüsü) kurulur. Oradan peygamberlerden ümmetleriyle beraber geçenlerin ilki ben olacağım. Peygamberlerden başka o gün kimse konuşamaz, peygamberlerin sözleri de ‘Ey

---

<sup>307</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 22 (3426).

<sup>308</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 366.

Allah'ım, kurtar kurtar' olur.”<sup>309</sup> Bu hadis oldukça uzun bir hadistir. Ancak biz Hanefî'nin üzerinde durduğu kadarını zikretmeyi uygun gördük. Hadisin tamamı ele alındığında anlatılmak istenen insanın sıratından amellerine göre geçip geçemeyeceği meselesidir. Ancak Hanefî'ye göre sıratından geçmek hasbelkader olmaktadır. Hanefî, meseleyi sanki insanların rastgele sırat köprüsünden geçiyormuş gibi aktarmaktadır. Ona göre kim kısmetsizse düşüp cehennem ehlinde olmakta kim şanslı olup kurtulursa cennet ehlinde olmaktadır. Hanefî'nin değerlendirmesi şaşılacak derecede basit olmakla birlikte haddi aşan da bir yorum olmuştur.

Hatta Hanefî'ye göre sırat köprüsü, cehenneme giden bir köprü olmakla birlikte daha ziyade sevapları kötülüklerine eşit olup da üzerinde yürüyen insanların oraya buraya düşmesi için cennet ve cehennem arasında bir köprü niteliğindedir. Dolayısıyla Hanefî kendini sırat köprüsünden rastgele geçtiğine dair öyle inandırmıştır ki şu soruyu okuyucusuna yöneltmektedir: “Nasıl olurda mağfiret yerine tesadüfî bir etkenle cennete veya cehenneme gireceğiz?”<sup>310</sup> Hanefî, kitabının başından itibaren sürdürdüğü bu yöntem ile okuyucuyu etkilemeye çalıştığı akıllarda yalnız hadislerle ilgili değil itikadi meseleler hakkında da şüpheler oluşturmaya çalışmaktadır.

### 3. Kıyamet Günü ve Alametleri

Hanefî'nin bu konuyla ilgili değindiği hadis şöyledir: “Ebû Hureyre (r.a)'ın nakline göre Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: İnsanlar mahşerde üç fırka halinde toplanırlar:

İlk fırka gelecek hayata özlem duyan, nefret eden zümredir. İkinci fırka ikisi bir deve, üçü bir deve, dördü bir deve, onu bir deve üzerinde sevk olunurlar. Bunların kalanı (ki bu üçüncü firkadır) bir ateş haşır edip toplar. Onlar nerede dinlenirse o ateşte beraberlerinde dinlenir. Onların geceledikleri yerde onlarla geceler, onların sabahladıkları yerde onlarla sabahlar, onlarla yürüyüp, onların akşamladıkları yerde onlarla akşamlar.”<sup>311</sup> Hanefî bu hadislerle ilgili olarak deve üzerinde haşrolma

<sup>309</sup> Buhârî, “Kitâbu'r-Rikak”, 52 (6204).

<sup>310</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 385.

<sup>311</sup> Buhârî, “Kitâbu'r-Rikak”, 45 (6157).

meselesiyle ilgili olarak devenin üzerinde on kişinin nasıl bulunacağını idrak edemediğini ifade etmektedir. Buna ek olarak Hanefî, hadiste zikredilenlerin dışında kalan insanlara da ne olduğunu sorgulamaktadır.<sup>312</sup> Böylece Hanefî'nin hadisleri ancak lafzına göre değerlendirdiği selefî bir yöntemi benimsediği, akla ve mantığa uygun cevaplar aradığı aşikardır. Ancak Hanefî sorduğu bu soruların cevabını kendisi de bulamamaktadır.

#### 4. Cennet Nimetleri

Hanefî'nin değindiği bir diğer konu da cennet nimetleri hakkındaki hadislerdir. Bunlardan biri şu hadis-i şeriftir: “Ebû Hureyre (r.a)’ dan rivayet edildiğine göre Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: Cennete ilk girecek kimselerin yüzleri, dolunay gibi parlak olacak. Onların ardından gireceklerin yüzleri, gökyüzündeki en parlak yıldız gibi aydınlık olacak. Orada insanlar ne küçük ne büyük abdest bozarlar ne de tükürüp sümkürürler. Onların tarakları altındandır. Kokuları mis gibidir.”<sup>313</sup> Bu hadiste anlatılmak istenen mesele cennet ehlinin dünya ehli gibi ihtiyaçlarını gidermediği ve terlerinin bile misk gibi koktuğudur. Ancak Hanefî'ye göre buradaki terleme meselesi bir soğuk algınlığı belirtisi olmakla birlikte aynı zamanda ayıp sayılmaktadır. Yine Hanefî'ye göre buradaki insan tasviri, güzel yüzlü olmakla birlikte insanın fiziksel sınırlarını aşan ideal bir insan imajıdır. Hanefî bu hadisle ilgili olarak mesnetsiz tenkitlerine devam etmekte olup, hadiste geçen altın ve gümüş meselesini ise, şer'i olarak haram olduğunu çünkü erkeklerin haşinliğini değil kadınların zarafetini sembol ettiği gerekçesini belirtmektedir.<sup>314</sup>

Tüm bu hadis konularından çıkarılacak netice Hanefî'nin akla ve rasyonalizme verdiği önemi göstermektedir. Hanefî'nin hadis tenkidinde seneden çok metin eleştirisini ağırlık vermesindeki yegâne amacı bu olmuştur. Dolayısıyla Hanefî'nin kullandığı bu rasyonalist yöntem ile hadisin aklî muhtevaya ne ölçüde tekabül ettiği, bütün muhayyel ve aşkın konuların akla ne derecede ters düştüğü belirlenmiş olmaktadır. Hanefî'nin

---

<sup>312</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 380.

<sup>313</sup> Buhârî, “Bed'ul-Halk”, 8 (3073).

<sup>314</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 394.

bu yönteminin temeli İslam'ın akla dayandığı görüşüdür. Bu bağlamda hadis ilmi Hanefî'ye göre akılla çelişmekte olup güvenilirliğini kaybetmiştir.

### 3.9. Hanefî'nin Hadisleri Realite Açısından Eleştirisi

Bu bölümde Hanefî hadislerin gerçekliğe yansımaları üzerinde durmaktadır. Ona göre gerçekçi içerik, hadis içeriğinin insan gerçekliğine, insanın yetenek ve kabiliyetlerine ne ölçüde karşılık geldiği anlamına gelmektedir. Hanefî'nin üzerinde durmak istediği asıl mesele Resûlullah (sav)'in diğer insanlar gibi insan olduğu, Hz. Nuh (a.s)'ın, Hz. İbrahim (a.s)'ın, Hz. Musa (a.s)'ın sahip olduğu mucizelere sahip olmadığı konusudur.<sup>315</sup>

Hanefî akılla uyuşmayan her şeyin gerçeklikle de uyuşmayacağı fikrini benimsemekte örnek olarak da insanların kullandığı birtakım tabirlere değinmektedir. Örneğin; 'akıl dışı' tabiri 'gerçek dışı' manasına gelmekte veya 'imkânsız' kelimesi yerine kullanılmaktadır. Hanefî, bu olayın İsrâ ve Miraç hadisesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bilindiği üzere Resûlullah (sav)'in Hz. Musa (a.s) ile yapmış olduğu namaz vakitlerinin elliden beşe indirilmesi hâdisesinde Hanefî'ye göre Resûlullah (sav) Hz. Musa (a.s)'ın kavminin tecrübelerinden yararlanmış, şeriat imajının gerektirdiği sert, resmî dili kullanmamıştır.<sup>316</sup> Dolayısıyla Resûlullah (sav)'in hadiste zikredilen bu davranışı Hanefî'ye göre kavminin güç yetiremeyeceği namaz vakit sayısının insan gücüne ve zamanına daha uygun hale getirilmesi ile neticelenmiştir.

Bununla birlikte Hanefî, Resûlullah (sav)'in insan oluşunun ne muhaddisler ne hadis dinleyicileri ne de mübeşşirin tarafından ilgi çekici bulunmadığı ve bunun vurgulanmadığı üzerinde durmaktadır. Hanefî, eğer Resûlullah (sav)'in hadisleri 'Super Man' gibi gerçeğin sınırlarını aşan ve imkansız ulaşan birtakım öğelerle bezeli olması durumunda daha ilgi çekici olabileceğini belirtmektedir.<sup>317</sup> Bu bağlamda

---

<sup>315</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 409.

<sup>316</sup> A.g.e., 409.

<sup>317</sup> A.g.e., 409.

Hanefî'nin bu bölümde vurgulamak istediği asıl konu da Resûlullah (sav)'in beşerî yönü olmuştur. Dolayısıyla Hanefî'nin bu bölümde anlattığı konular genel anlamda sosyal hayattaki birtakım gerçekliklerin hadisle ne derece uyuşup uyuşmadığı yönünden eleştirilerden oluşmaktadır.

Hanefî bu bölümde konuyla alakalı olarak pek çok hadise değinmiş ve eleştirmeye çalışmıştır. Bizler de bu hadislerden tespit edebildiğimiz kadarını aktarmaya çalışacağız.

Hanefî'nin zikrettiği bir hadiste şöyledir: “Ebû Bekre (r.a) şöyle buyurur: Resûlullah (sav)'i minberde gördüm, yanında Hz. Hasan (r.a) vardı. Bazen halka yöneliyor, bazen Hz. Hasan (r.a)'a yöneliyor ve: ‘Benim oğlum seyyiddir (efendidir)! Ümit ediyorum ki Allah’u-Teâlâ, bununla Müslümanlardan iki muazzam topluluğun arasını ıslah edecektir’ buyuruyorlardı.”<sup>318</sup> Hanefî bu hadis hakkında düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Hz. Ali (r.a)'ın oğlu Hz. Hüseyin'in seyyid olduğunu ve Allah'ın bununla Müslümanlardan iki muazzam topluluğun arasını ıslah edeceğidir.”<sup>319</sup> Buna ek olarak Hanefî, Resûlullah (sav)'in ümmetteki siyasi anlaşmazlığı ve aralarındaki uzlaşmayı haber verdiğini ancak tam tersi olduğunu, Hz. Hüseyin'in savaşta şehit olduğunu dolayısıyla Resûlullah (sav)'in dilediğinin olmadığı ve tarihi okumasının tutmadığını belirtmektedir. Bu durum Hanefî'ye göre diğer peygamberler gibi Resûlullah (sav)'in de geleceğe dair tahmininin gerçekleşmediği olarak yorumlanmaktadır.<sup>320</sup> Ancak Hanefî, hadiste geçen ismin üzerine biraz tefekkür etse o zaman hadisin doğruluğundan emin olmadığı halde tenkidine devam etmek yerine yani hadiste Hz. Hüseyin (r.a)'in değil Hz. Hasan (r.a)'ın isminin yazdığını anlayacaktır. Hatta Hanefî, Hz. Hasan (r.a) ile Hz. Muaviye'nin hilafet konusunda yaptıkları antlaşmayı nasıl olur da gözden kaçırmaktadır. Netice itibarıyla Hanefî, Resûlullah (sav)'e yönelttiği tarihi okuyamadığı hakkındaki haksız eleştirisini kendisi gerçekleştirmiştir.

---

<sup>318</sup> Buhârî, “Kitab’ul-Fiten”, 19 (6692).

<sup>319</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Mefîn*, 427.

<sup>320</sup> A.g.e., 427.

Hanefî'nin değindiği bir hadiste şöyledir: “Abdullah b. Ebû Evfâ (r.a)'dan ‘Ağaç ashabı (ağaç altında Hz. Peygamber'e biat edenler) 1300 kişiydiler. İslâm'a girenler de muhacirlerin sekizde biri kadardılar.”<sup>321</sup> Hanefî, bu hadisle ilgili olarak hadiste geçen rakamın 1400 kadar olduğunu ve Resûlullah (sav)'in onları yeryüzünün en hayırlısı olarak nitelediğini ve Kur'ân'ın onları ‘ashab-ı şecera’ olarak isimlendirdiğini, Resûlullah (sav)'in ağacı gösterdiğini ancak sayılarının çokluğundan dolayı ağacı göremeyenler için mekanlarını genişleterek veya kalp gözüyle görmelerini sağladığını belirtmektedir.<sup>322</sup> Ancak Hanefî'nin bu söyleminin aksine Kur'ân-ı Kerim'de geçen şu ayet Hanefî'nin eleştirisinde yanıldığı göstermektedir. Ayette Allah'u-Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Ağaç altında sana biat ederlerken”<sup>323</sup> Bu ayetten de anlaşılacağı üzere Hanefî'nin bahsettiğinin aksine Kur'ân'da böyle bir ifade geçmemektedir. Dolayısıyla Hanefî'nin hadis metni ile ilgili yapmış olduğu çıkarımlarla birlikte Kur'ân ayetlerini de göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Hanefî'nin kastettiği sayıca çok olmaları sahâbe ile Nebî (sav) arasında bir engel oluşturmamaktadır.

Hanefî'nin eserinde ele aldığı bir başka hadiste şöyledir: “Hz. Ali (r.a)'dan rivayet edildiğine göre Hz. Fâtıma (r.a) el değirmeninin ellerini tahriş etmesinden şikâyetlenerek bir hizmetçi istemek üzere Resûlullah (sav)'e gelmiş; kendisini bulamayınca durumu Hz. Aişe'ye anlatmıştır. Kızının isteğini öğrenen Nebî (sav)'de onların evine gelip yatmaya hazırlanan kızı ve damadının arasına oturmuş (bu esnada kalkmak isteyen Hz. Ali'ye izin vermemiş; ayrıca Hz. Ali, Nebî (sav)'in ayağının serinliğini göğsünde hissetmiştir) ve onlara: ‘Size hizmetçiden daha hayırlı bir şey söyleyeyim mi? Yattığınız zaman otuz üç defa Allahû Ekber, otuz üç defa Sübhânallah, otuz üç defa da Elhamdülillah deyiniz’ buyurdu.”<sup>324</sup> Bu hadisin bir başka

---

<sup>321</sup> Buhârî, “Kitabû'l-Meğazi”, 33 (3924).

<sup>322</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 445.

<sup>323</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Fetih 48/18.

<sup>324</sup> Buhârî, “Kitabu'd-Deavat”, 11 (5959).

rivayetine göre Resûlullah (sav) “Otuz dört defa Sübhânallah deyiniz...”<sup>325</sup> buyurmuştur.

Hanefî, son olarak zikrettiğimiz rivayet şekliyle hadisi referans aldığı için bu hadis hakkında şu tenkidi yapmaktadır: “Neden tesbih ederken birer adet geriye doğru sayılmaktadır? Resûlullah (sav)’in tavsiyesi onlar için ruhani bir öneriydi, evin yüklerinden yorulmamaları için değildi. Dolayısıyla bu durum da ev işlerini kim yapacaktı?”<sup>326</sup> Hanefî bu görüşüne ek olarak bu gibi zikirler ile yemek pişirmek, ev temizliği gibi işlerin yapılacağına kendini ikna etmiş olacak ki eleştirilerine şu sözlerle devam etmektedir. Hanefî’ye göre, Resûlullah (sav)’in bu tesbihlerin büyüclük gibi değerlendirileceğinden ve savaş zamanı düşmanla yüz yüze gelmek gibi tehlikeli durumlarda uygulanacağından korktuğunu belirtmektedir.<sup>327</sup> Ancak bu hadisi okuyan her akli başında insanın Resûlullah (sav)’in bahsetmiş olduğu zikirlerin yararının kapları temizlemek, evi düzenlemek anlamına gelmediğini anlaması gerekmektedir. Herhangi bir insan bunu Hanefî’nin düşündüğü gibi hayal bile etmeyecektir. Hanefî’nin hayal gücü sınırlarını o kadar aşmaktadır ki insanların bu zikirleri savaş zamanı düşman karşısında bile kullanacağından bahsedebilmektedir. Aksine bu hadisin yorumu ile ilgili şunları söylemek mümkündür. Bu hadiste bahsedilen zikirler ile Resûlullah (sav) kızı ile damadına her durumda ahiret amellerinin dünya işlerinden daha hayırlı olduğunu bildirmek için bu zikirleri öğrettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hanefî’nin hadiste bahsi geçen zikirlerin bir büyü veya sihir etkisi yapacağına dair görüşleri ve zikirler hakkındaki aldatmacı olduğuna dair ifadeleri sadece Nebî (sav)’in sözleri ile sınırlı değil, Resûlullah (sav)’in Kur’ân’a göre yapmış olduğu amelleri ile de ilgilidir.

Hanefî, daha sonra bazı hadisler de Hz. Peygamber (sav)’in sığındıran, koruyan anlamına gelen muavvizat olarak bilinen Felak, Nâs ve İhlâs sûrelerini bildirmesi yönüyle ele alınan hadislerden bahsetmektedir. Bu hadislerden biri de şöyledir:

---

<sup>325</sup> Buhârî, “Kitabu’d-Deavat”, 11 (5959).

<sup>326</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 445.

<sup>327</sup> A.g.e., 445.

“Hz.Aişe (r.a)’dan rivayet edildiğine göre, Nebî (sav) yatmaya hazırlanırken iki eline üfürüp muavvizat sûrelerini okur ve ellerini vücuduna sürermiş.”<sup>328</sup> Bilindiği üzere bu hadis hakkında ravilerin bu hadiste zikredilen fiili her zaman mı hastalık zamanında mı okuyacağı konusunda ihtilaf ettiği bilinmektedir. Hanefî’de bu bağlamda benzer yorumları yapmaktadır. Hanefî’ye göre, bu belirtilen muavvizat sûreleri bu kadar etkili olmasına rağmen Hz. Peygamber (sav) o sûreleri okuduğu halde O’nu (sav) öldüren hastalığa engel olamamış ve bu sûreler O’nu (sav) koruyamamıştır. Hanefî hadiste geçen Resûlullah (sav)’in sûreleri okuyup ellerini vücuduna sürmesiyle ilgili olarak bu gibi hareketlerin bazı filmlerde ve dizilerde bir tür sihir veya büyü olarak gösterilmesine benzetmektedir.<sup>329</sup> Bu bağlamda Hanefî’ye göre ister zikir ile hastayı güçlendirmek ister Kur’ân ile tedavi etmek olsun her ikisi de sihirden ve aldatmacadan ibarettir. Konuyla ilgili olarak Hanefî, rukye bahsini ele alan hadisi örnek olarak göstermiştir. Bilindiği üzere rukye, hastalık ve kötülükten korunmak için dua okuyup üfleme anlamına gelen terimdir.<sup>330</sup> Hanefî, bu gibi hadislerden yaptığı çıkarımlardan Resûlullah (sav)’in muskacı veya sihirbaz olduğu iddiasında bulunmaktadır. Aksine durum Hanefî’nin bahsettiği gibi değildir. Kur’ân ile tedaviye yönelme durumu sadece hadislerle sınırlı olmayıp bizzat Kur’ân’da geçen ayetler bunları ispatlayan niteliktedir. Bu ayetlerden biri de şöyledir: “*Biz, Kur’ân’dan, müminler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz.*”<sup>331</sup> Hanefî’nin bu ayeti görmezden gelerek Kur’ân’ın şifa veremeyeceği hadislerle yönelik eleştirisi kendisinin farkında olmadığı bir yerden Kur’ân’a bir cevaptır. Daha ziyade Hanefî, Kur’ân’ın bir kısmının diğer kısımlara tercih edilmesi arasında bağlantı kurmakta ve Fâtiha sûresinin Müslümanlar arasında günümüze kadar gelen bir ‘sihir’ haline geldiğine inanmaktadır.

---

<sup>328</sup> Buhârî, “Kitabu’d-Deavat”, 12 (5960).

<sup>329</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 445.

<sup>330</sup> İlyas Çelebi, “Rukye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219.

<sup>331</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), İsrâ 17/82.

Hanefî, Fâtiha sûresinin önemiyle ilgili şu hadisi zikretmektedir: “Hz. Peygamber (sav), Ebû Said el-Mualla’ya şöyle demiştir: Sana öyle bir sûre öğreteceğim ki o Kur’ân’daki sûrelerin en büyüğüdür. Bu sûre ‘Elhamdülillahi rabbil alemin’ diye başlayan Fâtiha sûresidir. O tekrarlanan yedi ve bana verilen yüce Kur’ân’dır.”<sup>332</sup> Hanefî, bu hadiste geçen Fâtiha sûresinin niçin Kur’ân’ın en büyüğü olduğunu sorgulamakta bunun nedeninin namazda en çok tekrarlanan sûre olduğu gerekçesiyle bağdaştırmaktadır. Dolayısıyla Hanefî’ye göre, böyle faziletli bir sûrenin bir önceki hadiste zikredilen şekliyle zehire şifa olması durumuna evrilmesiyle, günümüzde sihirbazlık veya aldatmacaya dönüşmektedir.<sup>333</sup>

Hanefî’nin zikirler ve muavvizat sûreleri hakkındaki iddialarına benzer iddiaları çörek otuyla ilgili hadiste zikredilenler ilgili de devam etmektedir. Hanefî’nin ele aldığı hadis şöyledir: “Halid b. Sa’d’dan dedi ki: Beraberimizde Galib b. Ebhar da bulunduğu halde sefere çıktık. Yolda hastalandı. Medine’ye O hasta olduğu halde vardık. İbn Ebî Atık onu ziyarete geldi. Bize dedi ki: Şu siyah taneciğe (çörek otu) devam etmenizi tavsiye ederim. Ondan beş ya da yedi tane alıp eziniz. Sonra bunları birkaç damla zeytinyağıyla birlikte burnunun bir bu tarafına bir bu tarafına olmak üzere birkaç damla damlatınız. Çünkü Aişe (r.a)’nın bana anlattığına göre Nebî (sav)’i şöyle derken dinlemiştir: Bu siyah tane (çörek otu) her bir hastalıktan şifaya sebeptir.es- Samm müstesna. Ben es-Samm nedir, diye sordum. O: ölümdür, dedi.”<sup>334</sup>

Hanefî’ye göre bu tür tavsiyeler günümüzde hala uygulanan geleneksel tıp yöntemlerine benzemektedir. Hanefî, bu tür geleneksel tıp yöntemlerini kullananlar için şarlatan veya düzenbaz kelimelerini kullanmakla birlikte Kur’ân’dan sonra İhyâ-ü Ülumi’d-dîn’den önce bir yere sahip olan Buhârî’de zikredilen bu tarz hadisler için de Tıbbu’n Nebevi’den olduğu ve hadiste zikredilenleri bâtila ulaşmayacak şekilde uyguladıkları iddiasında bulunmaktadır.<sup>335</sup> Bu yorumları genel anlamda Hanefî’nin

---

<sup>332</sup> Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 9 (5006).

<sup>333</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 452.

<sup>334</sup> Buhârî, “Tıbb”, 7 (5687).

<sup>335</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 452.

nebevî tıp hakkındaki doktrinlerini oluşturmaktadır. Hanefî'nin Buhârî hakkında zikrettiği ifadelerinde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'sı arası kurduğu bağ ile ifade etmek istediği şey; bugün Müslümanlardan istenenin modern tenkit mekanizmalarına itaat ederek dini ilimleri rasyonalize ederek canlandırmak olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla netice itibarıyla Hanefî'nin Buhârî'nin otoritesi hakkında bir değişiklik istediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle de *İhyâ* ve Buhârî'nin *Sahîh*'i arasında bir kıyaslamaya yapmaya çalışmıştır.

Hanefî'nin bir diğer tenkit etmeye çalıştığı hadis şöyledir: “Esmâ (r.a)’dan rivayet edildiğine göre; Abdullah b. Zübeyr’e hamile kaldı. Dedi ki: Medine geldim, Kuba’da konakladım ve onu Kuba’da doğurdum. Sonra onu yanıma alarak Resûlullah (sav)’e yanına götürdüm. Resûlullah (sav)’in kucığına bıraktım. Arkasından bir hurma istedi. Onu çiğnedikten sonra hafifçe tükürdü. Böylelikle onun karnına giren ilk şey, Resûlullah (sav)’in tükürüğü oldu. Daha sonra bir hurmayı onun ağzına çaldı (tahnîk etti). Sonra da ona dua etti, mübarek kılınmasını istedi. (medine’ye hicretten sonra) Müslümanların doğan ilk çocuğu o oldu.<sup>336</sup> Bilindiği üzere bu hadis ile ilgili olarak Muhacirlerin Medine’ye gelmesinin ardından Yahudilerin onlara çocukları olmasın diye büyü yaptıklarıyla ilgili dedikodu çıkmış, dolayısıyla Medine’ye hicretten sonra doğan ilk çocuk Abdullah b. Zübeyr’in doğumu Müslümanlar arasında büyük bir sevince neden olmuştur.<sup>337</sup> Hanefî bu hadisle ilgili olarak bu detaya da değinmekte Yahudilerin büyüüne karşılık Müslümanların büyüü olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Hanefî, Yahudi ve Müslüman kültürü benzer bir düzeye sahip olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Hanefî, hadiste geçen bebeğin o yaşta iken hiçbir şey yiyemeyeceğini ve bir yetişkinin ağzından enfeksiyon kapabileceğini de iddia etmektedir.<sup>338</sup>

Hanefî'nin eleştirdiği bir diğer hadiste şöyledir: “Sâib b. Yezîd’in şöyle demiştir: “Teyzem beni Nebî (sav)’e götürdü ve “Ey Allah’ın Resûlü! Kız kardeşimin oğlunun

---

<sup>336</sup> Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 45 (3909).

<sup>337</sup> Zekerîya Güler, “Tahnîk”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/416.

<sup>338</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 447.

ayakları ağrıyor” dedi. Resûlullah (sav) başımı okşayarak benim için bereket duası etti. Sonra abdest aldı, ben onun abdest suyundan içtim. Sonra arkasında durdum. İki kürek kemiği arasında keklik yumurtası büyüklüğünde peygamberlik mührünü gördüm.”<sup>339</sup> Hanefî, bu hadisle ilgili olarak çeşitli sorular yönelterek hadisi ne kadar hayret verici bulduğunu hatta hayal ürünü olarak değerlendirdiğini ifade etmeye çalışmaktadır. Hanefî’nin ifade ettiği sorular şöyledir: “Nübüvvet mührü görülecek bir şey değildir, dolayısıyla nereye konulmuştur? İki omuz arasında nerededir? Niçin Nebî (sav) dışında biri o mührü görebiliyor? Bir insan nasıl olur da Nebî (sav)’in dahi olsa birinin abdest suyunu içebilir?”<sup>340</sup> Hanefî, Buhârî’nin *Sahîh*’i ve Sîret-i Nebî konusunu eleştirecek kadar kapasiteyi kendisinde görmesine rağmen nasıl olur da nübüvvet mührünü bilmemekte ve bu hadis için “saf hayal ürünü” yakıştırmasını yapabilmektedir? Bizler de bu konu da Hanefî’nin yapmış olduğu eleştirileri ve ifadeleri hayret verici bulmaktayız.

Hanefî’nin eleştirdiği bir diğer hadiste şöyledir: “Hz. Aîşe (r.a)’dan rivayete göre, Nebî (sav) bir çocuğu tahnîk etmek (damağına tatlı bir şey çalmak) üzere kucağına koydu ve çocuk üzerine idrarını yaptı. Bundan dolayı Nebî (sav) bir su getirilmesini istedi ve suyu idrarın olduğu yerlere serpti.”<sup>341</sup> Hasan Hanefî bu hadisi farklı bir şekilde anlamakta ve anladığı şekliyle de tenkit etmeye çalışmaktadır. Hanefî’nin anladığı şekliyle hadis şöyledir: “Başka bir hadiste Resûlullah (sav) yemeğin üzerine idrarını yaptı. Sonra yemeğin üzerine su serpip dua etti ve hatta hasta bir çocuk o yemeği yedi. Hasta biri nasıl olurda idrar ile iyileşebilir bu Nebî (sav)’in idrarı bile olsa?”<sup>342</sup> Felsefe profesörü olan Hanefî’nin bu ifadeleri son derece haddi aşan hadis uydurmacılığına varan ifadeler olmuştur. Nasıl olur da Resûlullah (sav)’in yemeğin üzerine idrarını yaptığını düşünmekte ve bu sözlerine dayanak olarak hangi kaynağı referans olarak göstermektedir? Dolayısıyla Hanefî, bu hadiste geçen fiili eleştirmekte gösterdiği

---

<sup>339</sup> Buhârî, “Vudû”, 42 (190).

<sup>340</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 448.

<sup>341</sup> Buhârî, “Edeb”, 21 (6002).

<sup>342</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 448.

çabayı, bir satırı geçmeyen kısalıkta olan hadis metnini doğru okumakta göstermeli ve yerinde tenkitler de bulunmalıdır.

Hanefî'nin eleştirdiği hadislerden biri de şöyledir: “Hz. Aişe (r.a)’dan rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sav) buyurdular ki: Telbine (denen sütlü çorba) hastanın kalbini dinlendirir, hüznün bir kısmını götürür.”<sup>343</sup> Bu hadiste bahsedilen çorba herhangi bir çorba gibidir. Ancak Hanefî’ye göre hadiste bahsedilen çorba, günümüzde de insanların herhangi bir ruhani ve bedeni rahatsızlıkta kullandığı bir merhem bir yara bandı gibidir.<sup>344</sup>

Hanefî'nin ele aldığı bir hadis de şöyledir: “Avn b. Cuhayfe (r.a)’dan, O babasından dedi ki: Nebî (sav) deriden kırmızı bir çadır içerisinde bulunuyor iken huzuruna gittim. Bilâl (r.a)’ın Nebî (sav)’in abdest suyunu da alıp getirdiğini gördüm. İnsanlar da o abdest suyunu almak için adeta birbirleriyle yarışıyorlardı. Ondan bir miktar ele geçiren onu vücuduna sürüyordu. Ondan hiçbir şey ele geçiremeyen ise arkadaşının elinin ıslaklığından alıyordu.”<sup>345</sup> Hanefî’ye göre bu hadis bizzat Buhârî’de bulunan inanç kurallarına göre şirke yakın bir eylemdir. Çünkü Hanefî, şifa verenin Allah olduğunu Hz. Peygamber’in abdestinden geriye kalan suyun olmadığını ifade etmektedir. Hatta Hanefî bu durumu, bir adamın eşini çok sevmesinden dolayı eşinin abdest suyuyla abdest almasına benzetmektedir.<sup>346</sup> Hanefî'nin iddiasına göre Buhârî'nin söylediğine göre Nebî (sav)’i teberrük etmek şirk olmaktadır. Ancak Hanefî, Buhârî’de geçtiğini iddia ettiği bu ifadelerin kaynağını net olarak göstermemektedir. Dolayısıyla eleştirisi dayanaksız bir eleştiri olarak kalmaktadır.

Hanefî bu hadisin devamını da zikrederek eleştirilerine devam etmektedir. Hadisin devamı şöyledir: “...daha sonra Bilâl (r.a) mızraktan küçük bir sopa alıp meydana dikti. Allah Resûlü (sav) kırmızı bir elbise giyip bacaklarını sıvamış şekilde çadırın dışına çıkıp dikili sopaya doğru insanlara iki rekât namaz kıldırdı. Diğer insanlar ve

---

<sup>343</sup> Buhârî, “Tıbb”, 8 (5689).

<sup>344</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 448.

<sup>345</sup> Buhârî, “Libas”, 41 (5859).

<sup>346</sup> Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Metîn*, 449.

hayvanlar sopanın önünden geçiyordu.”<sup>347</sup> Hadisin Arapça metninde geçen “العَنْزَةَ” kelimesinin manası bilindiği üzere mızrağın yarısı kadar veya daha uzunluğuna kadar olan koltuk değneğine benzer bir sopadır.<sup>348</sup> Hanefî ise bu kelimeyi “العَنْزَةَ” olarak keçi manasına gelen şekliyle okumuş, anlamış ve yorumlamıştır. Hanefî’nin okuduğu şekliyle hadis hakkındaki tahlili şöyle olmuştur:

*Hayvanlar Resûlullah (sav)’in mucizesini hissederler, bu yüzden Bilâl (r.a) bir keçiyi sabit bir yere koyduktan sonra keçinin önünden hayvanlar geçmekte ve bu güzel bir tiyatro eseri gibi canlanmaktadır. Bilal (r.a) Resûlullah (sav)’in namaz kıldığı esnada önünden keçinin geçmesinin caiz olmayacağını düşünerek keçiyi sabitlemeye çalışmıştır. Ancak Resûlullah (sav)’in önünden keçinin önderliğinde hayvanlar geçmiştir. Dolayısıyla dinler tarihinde bahsedildiği gibi insanlar Resûlullah (sav)’i tanımadan önce hayvanlar Resûlullah (sav)’i tanımıştır.*<sup>349</sup>

Hanefî’nin yapmış olduğu bu okuma ve yorum, hayret edici bir dereceye varmakta Felsefe profesörü unvanına sahip birçok eser kaleme alan bir kişiye yakışmamaktadır. Hanefî’nin deyimiyle Bilâl (r.a)’ın o keçiyi nereden bulduğunu ve Nebî (sav)’in namaz kıldığı esnada keçiyi önüne sabitlemesini biz tahayyül edemiyoruz. Dolayısıyla Hanefî’nin kullandığı “tiyatro” benzetmesi ancak kendi yorumları için geçerli olmaktadır. Hanefî, biraz araştırma yapsa bahsi geçen kelimenin asıl manasını da doğru okuyup doğru anlayacaktır. Ancak Hanefî bize göre anlamak istediği şekliyle hadisleri okumakta, anlamakta ve bu konuda ketum davranmaktadır.

Hanefî’nin eleştirdiği bir hadiste şöyledir: “Kâ’b b. Ucre (r.a) dedi ki: Hudeybiye zamanında bitler (başından) yüzüme saçılıp dökülürken Nebî (sav) yanıma gelerek: başındaki haşereler seni rahatsız ediyor mu, diye sordu. Ben: Evet dedim. Şöyle buyurdu: O halde saçlarını tıraş et, üç gün oruç tut yahut altı yoksula yemek yedir ya

---

<sup>347</sup> Buhârî, “Salât”, 17 (376).

<sup>348</sup> Bedreddin el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, C. 4 (Dâr İhyâ et-Turâs el-Arabî: Beyrut, h. 1431), 100.

<sup>349</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 449.

da bir kurban kes. Eyyüb dedi ki: Bunların hangisi ile (söze) başladığımı bilmiyorum.”<sup>350</sup> Hanefî’ye göre bitlenmenin çözümü hadiste zikredildiği gibi tıraş etmek veya haşereleri öldürmek için antiseptik ilaç uygulamaktır. Dolayısıyla Hanefî, üç gün oruç tutmanın, altı yoksulu doyurmanın ve kurban kesmenin kafadaki bitlerden kurtulmak için nasıl bir tedavisi olduğunu sorgulamaktadır.<sup>351</sup> Hanefî’nin bu eleştirisinde bahsettiği gibi bizler de bitlerden kurtulmanın yolunun oruç olmadığı konusunda onunla aynı fikri paylaşmaktayız. Ancak Hanefî bahsettiği ilacı hadis metninde nereden bulmuştur, bilmemekteyiz. Ayrıca belirtmek gerekirse Hanefî bu eleştirisinde, hadisin ilk kısmında tıraş etmenin faydalı olacağıyla ilgili bilgi geçmiş olmasına rağmen hadisin son kısmını referans almış ve eleştirisini de bu minvalde yapmıştır.

Hanefî’nin tenkit ettiği bir diğer hadiste şöyledir: “Saîd b. Zeyd (r.a), Nebî (sav)’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: Kem’e (kızılımtırak beyaz mantar), kudret helvası türünden bir yiyecektir. Suyu ise göz için şifadır.”<sup>352</sup> Mantar herkesin bildiği gibi yerde yetişen bir sebzedir ama Hanefî’ye göre bambaşka bir şeydir. Hanefî, bu uzak anlayışından yola çıkarak bu hadisi tenkit etmiştir. Hanefî hadisin Arapça metninde geçen “الكماة” kelimesini yanlış okuduğu için hadisi bambaşka bir şekilde yorumlamıştır. Bu kelimenin asıl manası hadise de konu olan “mantar” manasına gelmektedir. Hanefî ise kelimeyi “أكمه” şeklinde okumakta ve bu yönde değerlendirmektedir. Bu kelime ise “doğuştan âmâ” manasına gelmektedir. Dolayısıyla Hanefî, doğuştan âmâ olan birinin veya sonradan herhangi bir şekilde kör olan birinin bu suyla nasıl şifa bulacağını sorgulamaktadır.<sup>353</sup> Bununla birlikte hadis metnini okuduğumuzda böyle bir ifadenin geçmediğini görmekteyiz. Bu bağlam da Hanefî, nasıl olur da bu ifadeyi hadiste varmış gibi değerlendirmekte ve hadisi tenkit

---

<sup>350</sup> Buhârî, “Meğazi”, 35 (4190).

<sup>351</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 454.

<sup>352</sup> Buhârî, “Tefsîr-ul Kur’ân (2), 4 (4478).

<sup>353</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 455.

etmek istediğinde dikkatle mi bakmakta, yoksa amacı sadece eleştirmek için aklına geldiği gibi davranmak mıydı diye sorgulamaktayız.

Hanefî kendi aklî yöntemleriyle hadisleri tenkit etmeye devam etmektedir. Bununla birlikte Buhârî (ö. 256/870) hakkındaki eleştirileri de olmuştur. Hanefî, Buhârî'nin yazdıklarıyla ve bablarla meşgul olup daha önce Buhârî hakkında yapılmamış bir şeyi keşfetmeye çalışmıştır. Hanefî'ye göre Buhârî, tevhid ve adalet hakkındaki rivayet ettiği hadisler ile zirveye ulaşmıştır. Hanefî, Buhârî'nin tevhid üzerine bir kitabı olduğunu ancak adalet hakkında bir kitabı olmamasından dolayı Mu'tezile'ye mensub olmadığını iliklerine kadar Eş'arî olduğunu iddia etmektedir.<sup>354</sup> Ancak Hanefî'nin gözden kaçırdığı bir nokta vardır. O da Hanefî'nin Eş'arî olduğunu iddia ettiği Buhârî'nin h. 256 yılında vefat ettiği, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin ise h. 260 yılında doğduğu bilgisidir.<sup>355</sup> Dolayısıyla Hanefî mesnetsiz iddialarıyla birlikte tarihi gerçekleri de göz ardı etmektedir.

Bununla birlikte Hanefî'nin tenkit ettiği bir diğer hadiste şöyledir: “Hz. Ömer (r.a)’ın şöyle söylediği nakledilmiştir: Resûlullah (sav) hayatta iken Hişâm b. Hakim’in (namazda) Furkan sûresini okuduğunu duydum. Hişâm bu sûreyi, Hz. Peygamber’in bana okutmadığı bir şekilde okuyordu. Fakat selam verinceye kadar bekledim. Selam verince bu sureyi sana bu şekilde kim okuttu dedim. Hişâm: Resûlullah (sav) okuttu dedi. Yalan söylüyorsun, çünkü Peygamber (sav) bana bu sûreyi senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu, dedim. Ve yakasından tutarak Peygamber (sav)’in huzuruna götürdüm. Şunun Furkan sûresini bana okuttuğunuzdan farklı okuduğunu işittim, dedim. Peygamber bana Hişâm’ın yakasını bırak buyurdu. Ona da ey Hişâm oku diye emretti. O da kendisinden duyduğum şekilde okudu. Bunun üzerine Peygamber, bu sûre böyle indirildi, dedi. Bundan sonra da bana ‘ey Ömer oku’ diye emretti. Ben de onun zamanında bana okuttuğu gibi okudum. Bana da bu sûre böyle indirildi. Bu Kur’ân yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayımıza gelirse onu

---

<sup>354</sup> Hasan Hanefî, *Min'en-Nakli ile'l-akl-Min Nakdu's-Sened İlâ Nakdu'l-Mefîn*, 473.

<sup>355</sup> İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Eş'arî, Ebu'l-Hasan”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444.

okuyun, buyurdu.”<sup>356</sup> Hanefî, bu hadis metninde geçen son cümleleri ele alıp değerlendirmekte ve şöyle bir eleştiri yapmaktadır: “Eğer Kur’ân yedi harf üzerine inmişse, niçin onu tek harfle sınırlandırılmı? Bu tek harf; fırka-i nâciye’dir.”<sup>357</sup> Hanefî’nin kurtuluşa eren toplulukla ve tek harf arasında kurduğu bağı nasıl kurduğu bilinmemektedir. Ancak Hanefî’nin bu eleştirileri yaparken hadisin şerhiyle ve geçen lafızlarla ilgili hiçbir araştırma yapmadığı kanaatine varılmaktadır. Bu bağlam da Hanefî’nin hadisleri ele alırken eleştiri yapmak için değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Hanefî’nin ele aldığı bir diğer hadiste şöyledir: “Hz. Cabir (r.a) anlatıyor, Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: Güneş batıp karanlığı bastığında yahut akşamlandığınız zaman, çocuklarınızı dışarı çıkmaktan men ediniz. Çünkü, şeytanlar o sırada etrafa dağılırlar, faaliyete geçerler. Gecedden bir saat/ biraz geçtikten sonra, çocukların eve gelmelerini sağlayın ve kapıları kapatın/ kilitleyin ve Allah’ın adını anın. Çünkü, şeytan kapılı bir kapıyı açmaz. Su kırıbalarının ağzını bağlayın ve Allah’ın adını anın. Yiyecek kaplarınızı-küçük bir örtüyle de olsa- örtün ve Allah’ın adını zikredin. Ve çıralarınızı/lambalarınızı söndürün.”<sup>358</sup> Bu hadisi Hasan Hanefî şöyle açıklamıştır: “Şeytanlar gece gelir, bu nedenle çocuklar akşam namazı saatinden sonra dışarı çıkmamalıdır. Bununla birlikte kapınızı kapatırken, su veya içki içerken, lambayı söndürürken Allah’ın adını anın.”<sup>359</sup>

Hanefî, bu hadisin Arapça metninde geçen “خَمْرُ اِنَاءِكَ” lafzını içki olarak değerlendirmiştir. Bilindiği üzere “خمر” kelimesi Arapça’da “içki” anlamına gelmektedir. Ancak hadiste bahsedilen “خَمْرُ اِنَاءِكَ” lafzının manası ise kapama/örtme

---

<sup>356</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 52 (7550).

<sup>357</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 478.

<sup>358</sup> Buhârî, “Bed’ul Halk”, 11 (3280).

<sup>359</sup> Hanefî, *Min’en-Nakli ile’l-akl-Min Nakdu’s-Sened İlâ Nakdu’l-Metîn*, 371.

anlamına gelmektedir.<sup>360</sup> Dolayısıyla Hanefî, Nebî (sav)’in söz konusu lafzıyla ilgili olarak “içkinin üzerine Allah’ın adının okunması” anlamını çıkarmaktadır.

Netice itibarıyla Hanefî’nin eleştirileri farklı bir boyut kazanmış ve Resûlullah (sav)’i içki ile bağdaştırmıştır. Hanefî’nin yaptığı şey tenkit değil yalan isnad etmektir. Nitekim bir hadiste Resûlullah (sav) bununla ilgili olarak “Kim benim adıma kasten yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”<sup>361</sup> buyurmuştur. Bu bağlamda Hanefî’nin kitabında başlangıçtan itibaren yapmaya çalıştığı şey Buhârî ile Resûlullah (sav)’i itibarsızlaştırmak olmuştur. Her ne kadar Hanefî, aklî zeminde hadisleri ele almış olsa da bu itibarsızlaştırma, insanları hadisin sıhhati hakkında güvensizliğe aynı zamanda şüpheye düşürmeye yönelik projesi başarısız olmuştur.

---

<sup>360</sup> Bedreddin el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, C. 15 (Dâr İhyâ et-Turâs el-Arabî: Beyrut, h. 1431), 174.

<sup>361</sup> Buhârî, “İlim”, 38 (110).

## SONUÇ

Hasan Hanefî (ö. 2021) çağdaş Arap felsefesi ve teolojik çalışmaların öncüsü 1960'lar kuşağının bilgili, üretken, yaşamı boyunca reform hareketlerini şekillendiren ve savunan düşündürüdür. Hanefî, İslam medeniyetine ait geleneksel ilimleri yeniden inşa etme girişimi olan “et-Türâs ve't-tecdîd (Gelenek ve Yenilenme)” veya “İslâmî Sol” adını verdiği projeleri ve bu minvaldeki çalışmalarıyla çağdaş Arap-İslâm dünyasının en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Hanefî'nin 1970-1980'li yıllarda kaleme aldığı eserlerinde vurguladığı konu İslâmî ilimlerin çağın gereksinimlerine uygun güncel yorumlarla yeniden inşa etme amacıdır. Hemen hemen her eserinde rasyonalist yaklaşımının emareleri bulunan Hanefî, marksist düşünce yapısına sahip, laik bir düşünür olduğunu hiç çekinmeden dile getirmektedir. Dolayısıyla bu devrimci duruşuyla Hanefî, çağdaş dönemin sorunlarına cevap veren, ihtiyaçlarını karşılayan yeni bir İslam tasavvuru yaratmak istemektedir. Bu amacını gerçekleştirmek amacıyla geleneksel İslâmî ilimleri yeniden yorumlamaya koyulmuştur. Bu çabalarından biri de hadis-sünnete dairdir.

Bu çalışmada Hanefî'nin hadis ilmi hakkındaki görüşlerini, hadis-sünnete dair temel kavramları nasıl tanımladığı, hadis tenkidine dair düşüncelerini, Buhârî'nin *Sahîh*'i başta olmak üzere hadis kaynakları hakkındaki eleştirileri ve iddialarını da barındıran *Mine'n-Nakli ile'l-Akl* adlı eseri özelinde ele aldık. Yapmış olduğumuz bu çalışmamızda, onun hadis ilmine dair görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Bunun için Hanefî'nin yazmış olduğu diğer eserlere de başvurduk.

Araştırmamızın ilk bölümünde, araştırmanın önemi, amacı, konusu, sorunu-soruları, sınırlandırılması, kaynakları ve metoduna değindik. Hanefî'nin, Arap-İslâm geleneğinin yeniden gözden geçirilmesi ve yenilenmesi için temel teşkil edecek yayınlarını kısaca ele aldık. Bununla birlikte modern Batı felsefesi üzerine de yayınlar yapan Hanefî, diğer entelektüel geleneklerin küresel tarih yazımına katılmasına alan sağlamak adına Garbiyatçılık biliminin geliştirilmesine de katkıda bulunmuştur. Bilindiği üzere literatüre “oksidantalizm” terimini kazandıran ilk isim Hanefî'dir. Hanefî, garbiyatçılık ile önce onu anlamamanın ve ardından epistemik olduğu kadar

sosyo-kültürel, politik ve ekonomik hegemonyasını aşmanın tek yolu olduğu için, Batı'nın bilimsel olarak incelenmesine çağrısında bulunur. Garbiyatçılığın, dünya tarihçiliğinin dengesini sağlamayı amaçladığını söyler. Batı'nın hâkim ve sömürgeci yanını bu amaç doğrultusunda sonlandırmak en büyük arzusu olmuştur. Ancak Hanefî'nin reformist kişiliği, lisans eğitimi için gittiği Fransa'da etkilendiği oryantalist Louis Macignon, seküler Jean Guiton ve hermeneutik Paul Ricoeur'un yanı sıra kitaplarını yazdığı Aydınlanma'nın ateist filozofları; Husserl, Marx, Hegel, Spinoza, Feuerbach tarafından şekillenmiştir. Bu bağlamda Hanefî, Arap-İslâm dünyasında felsefe ve teolojii reforme etme sorumluluğu hissetmiştir. Dolayısıyla Batı'yı eleştiren bilimsel çalışmaların yapılması gerektiğini söyleyen Hanefî'nin araştırmalarının yönü İslâm'a ve İslâmî ilimleri eleştirmeye ve yeni yorumlar getirmeye evrilmiştir.

Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde Hanefî'nin Türkiye'de özellikle felsefeci ve kelamcı kimliğiyle tanındığını fark ettik. Dolayısıyla Hanefî'nin hadis-sünnete dair yönünü ele almayı uygun gördük. Araştırmamızın ikinci bölümünde Hanefî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve temel İslâmî ilimlerini ele alış şeklini inceledik.

Hanefî'nin ana projesi, İslâm geleneğinde Tanrı kavramını antropolojik bir fikre dönüştürmeye dayalı yeni bir teoloji bilimi inşa etmektir. Hanefî'ye göre bu teoloji, insanlığa ve onun ihtiyaçlarına hitap edebilmek için antropolojiye dönüşmek zorundadır. Hanefî'ye göre tevhid fikri İslâm'da özgürlükçü ve fevkalade eşitlikçidir. Bu bağlamda Hanefî, İslâm'ın devrimci bir din olduğunu iddia eder. Ancak yine Hanefî'ye göre din, Yüce Allah'tan gelen bir vahiy değil daha çok insan yapımı ve politikacılar tarafından icat edilmiş bir şeydir. Hanefî'nin bu çelişkili düşünceleri onun Doğu-Batı arasında kalmışlığının en güzel örneğidir. Netice itibarıyla Hanefî'nin kaleme aldığı "Gelenek ve Yenilenme" projesi, inanç temellerini yıkmayı ve baltalamayı amaçlayan ateist bir proje olmuştur. Ayrıca Hanefî'nin bu projesi Batı'nın ateist hümanizminin bir yankısı niteliğindedir.

Son olarak araştırmamızın konusunu ve omurgasını teşkil eden üçüncü bölümde Hanefî'nin hadis usûlü ve konularına, hadis tenkidi konusundaki görüşlerine dair yaptığı rasyonalist yorumlara değindik. Bununla birlikte Hanefî'nin hadis tenkidi yapmak adına seçmiş olduğu hadisleri inceledik. Hanefî'nin *Mine'n-Nakli ile'l-Akl*

(Nakilden Akla) isimli eseri çerçevesinde bu konuyu ele aldık. Hanefî'nin bu kitapta atıfta bulunduğu kaynaklara göz gezdirdiğimiz de birçok ismin döneminin Mu'tezile'ye mensup İslâm alimlerinden ya da rasyonalist fikirleriyle ün salmış isimler olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlam da Hanefî'nin yazmış olduğu eserlerin isimlerinde kullandığı jargonda genel olarak onun reformist kişiliğinin yansımaları görülmektedir. Hanefî eserlerine *Akideden Devrime*, *Fenâdan Bekâya*, *Nastan Vakiâya* gibi başlıklar tercih etmesinin asıl sebebi düşünce yapısında önemli bir yere sahip olan reformist devrimci duruşudur. Hanefî'nin eserlerine bakıldığında Allah lafzından sonra "Celle Celâluh" Resûllah (sav)'den bahsettiği yerlerde de "Sallallâhu Aleyhi ve Sellem" ibaresini kullanmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Hanefî'nin eserlerinin kimi zaman alaycı kimi zaman taşkın ifadelerle dolu olduğu söylenebilir.

Hanefî'nin hadis-sünnet yorumu her ne kadar klasik hadis usûlcülerine paralel şekilde başlamış olsa da sened tenkidinden çok metin tenkidine verdiği ağırlıkla hadis ilmine dair yenilikçi yorumlar getirmek birinci vazifesi olmuştur. Ayrıca Hanefî, başta Buhârî olmak üzere Kütüb-i sitte'yi oluşturan kaynakların otoritesini sarsmak adına birçok iddiada bulunmuştur. Buhârî hakkında yaptığı "hurafelerle dolu put gibi sergilenen bir eser" benzetmesi geldiği noktayı apaçık gözler önüne sermektedir. Hanefî'nin ortaya koyduğu bu tavır reformistlikten evrilerek eleştirdiği oryantalistik bir bakış açısına dönüşmüştür.

Netice itibarıyla Hanefî'nin hadis tenkidi alanında ortaya koyduğu bu eser de birbirine tezat ifadelerin iç içe geçmişliğinden bahsedilebilir. Geleneksellikle moderniteyi bir arada sunduğu bu eserinde Hanefî'ye göre, kudemanın sened tenkidi; hadis ilmi ile tarih ilminde olduğu gibi modernistlerin metin tenkidi de hadis ilmi ile beşerî ilimler, ruh, ahlak, sosyolojiyle ilişkilendirilmiştir. Hanefî'ye göre, vahyin iki temel direği olan akıl ve hakikate uygunluğunun ve dolayısıyla vahiy ile aklın birliğinin bütün İslâmî ilimlerin ortaya çıkışının mahiyetini belirlediğidir. Dolayısıyla Hanefî'nin hadisleri ele alış şekli nakil ile akli sentezleyen bir ahenge sahiptir denebilir.

## KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. “*el-Mute‘med*”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/387.
- Akhavi, Shahrough. “The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi”. *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 29, No. 3 (1997): 377-401.
- Arslan, Ali. “Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 1, S.2 (2014): 53-77.
- Âşikkutlu, Emin. “Cerh ve Ta‘dîl”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/397.
- Aydınlı, Abdullah. “Muan‘an”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/326.
- . “Muttasıl”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/405.
- . “Mühmel”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/522.
- . “Şâz”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/385.
- Ayvallı, Ramazan. “Esbâbü Vürûdi’l-Hadîs”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/362.
- Başoğlu, Tuncay. “Tezkiye”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/77.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. Nşr. Mustafa Dîyb el-Buğâ. 7 Cilt, 5. Baskı, Dımaşk: Darû el-Yemame, 1414/1993.
- Cesur, Ertuğrul. “İslam-Sosyalizm Sentezleri (Tarihsel Bir Tasvir)” Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Cinisi, Muhammed Furkan. “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Ulûmu’l-Kur‘ân Eleştirisi” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 47 bs. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. “Rukye”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219.

- Çelik, Hüseyin. vd. “Vahiy Bağlamında Kur’an-Sünnet İlişkisi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*. C. 5, S. 4 (2016): 35-64.
- Demir, Mahmut ve Mehmet Emin Özafşar. “Zayıf”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/157
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “Hermenötik ve Metin Yorumu”. Çev. Muhammed Coşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 46, S. 46 (2014): 237-266.
- Efendioğlu, Mehmet. “Merdud”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/179.
- “Metrûk”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/415.
- “Münker”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13.
- “Müselsel”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/85.
- “Rivayet”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/135.
- el-Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 25 Cilt. Dâr İhyâ et-Turâs el-Arabî: Beyrut, 1431.
- el-Melike, Bin Ataallah. “el-İstigrab ‘ında Hasan Hanafî” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. University Of Ouargla, Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, 2019.
- el-Neifer, Ahmida b. Mamoun. *İnsan ve'l-Kur'an Vechen li'l-Vechu-Tefasiru'l-Kur'aniyye el-Muasıra, Kıraâtun fî Menhec*, 1 bs. Dimaşk: Dar'ül- Fikr, 2000.
- el- Kuraşî, Fahd b. Muhammed. *Menhecün Hasan Hanefî-Dirâsetün Tahlilîyyetün Nakdiyyetün*, 1 bs. Riyad: Mekteb Mecelletü'l-Beyân, 2013.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.
- eş-Şehrezûrî, İbnu's Salâh. *Ulûmu'l-Hadis- Hadis İlminin Ana Konuları Bilgisi*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Eş'arî, Ebu'l-Hasan”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444.

- Gezgin, Ali Galip. “Kur’an’ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 7 (2000): 123-147.
- Gökkır, Necmettin. “Kur’an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye’ye Etkileri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. C. 10, S. 19 (2012): 303-326.
- Güler, İlhami. “Hasan Hanefî ve İslâmî Sol”. *İslâmiyât*. C. 5, S.2 (2002): 155-158.
- . “Hasan Hanefî’nin Tecdid Projesi- Tanıtım ve Bir Değerlendirme”. *İslâmî Araştırmalar*. C.7, S. 2(1994): 149-170.
- Güler, Zekeriya. “Tahnîk”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/416.
- Hanefî, Hasan. “Aksiyombilimi Olarak ‘Hermenötik’: İslam Örneği”. Çev. Düccane Cündioğlu. *Tezkire*. S. 11-12 (Aralık 1997): 39-56.
- . “Kelâm İlminin Tarihselliği”. Çev. İbrahim Aslan. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. C.1, S.2 (2003): 155-174.
- . “Konulu Kur’ân Tefsiri Metodu”. Çev. Sönmez Kutlu. *İslâmî Araştırmalar*. C. 9, S. 1-2-3-4 (1996): 157-166.
- . “Oryantalizmden Oksidentalizme”. çev. Hakan Çopur. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. 1 bs. (İstanbul: 2007): 79-90.
- . “Teoloji mi Antropoloji mi?”. çev. M. Sait Yazıcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. XXIII, (1978): 505-531.
- . *ed-Din ve ’l-sevra fi ’l- Mısır*, 8 Cilt. Mektebetü’l medbulâ: Kahire, 1981.
- . *el-Yemin ve ’l-yesâr fi ’l-fikrî ed-dinî*,
- . *et-Turas ve ’t-Tecdid-Mevkufuna min ’et-Turas el-Kadîm*. Birleşik Krallık: Hindawi Foundation C.I.C, 2019.
- . *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*. çev. M. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayın, 2011.
- . *Hişâr ’uz-zamani-el-mâdî ve ’l-müstakbelu*, 3 Cilt. Merkezi’l-Kitâb li’l-Neşri: Kahire, 2006.

- . *Hivâru'l-Ecyal*, Kahire: Dâr kıuba' li'l-Tıbaa ve'l-Neşr, 1998.
- . *Humum'ul-Fikir ve'l-Vatan*, 2 Cilt. Kahire: Dâr kıuba' li'l-Tıbaa ve'l-Neşr, 1998.
- . *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih- Eleştirel Bir Bakış*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2000.
- . *İslâmi İlimlere Giriş*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- . *Min'el-Akide ile's-Sevra*, 5 Cilt. Dâr'üt-Tenvîr lil-tıbâ'tün ve'l-neşr: Lübnan, 1988.
- . *Min'en-Nas ile'l-Vakı'a*, 2 Cilt. Merkezu'l-Kitâb li'l-Neşri: Kahire, 2004.
- . *Mine'l-Fen'a ile'l-Beğ'a-Muĥâveletün li i'adeti binâ'i 'ulûmi'l-taşavvufi*, 2 Cilt. Daru'l-Medar el-İslamî: Beyrut, 2009.
- . *Mine'n-Nakli ile'l-Akl*, 3 Cilt. el-Heyetün el-Mısriyyetün el-Ammetün li'l-Kitâb: Kahire, 2013.
- . *Mukaddimetün fi 'ilmi'l-istiğrâb*, 1 bs. Beyrut: Daru'l-Fenniyye, 1991.
- . *Vahiy ve'l-Vakı'a-Tahlili'l-Mazmûn*, 1 bs. Kahire: Merkezün el-Nâkıdü's-sekâfiyyü, 2010.
- . *Zahiriyatu'l-Tevil- Muhaveletun fi Tefsir Vucûdî li'l Ahdi'l-Cedid*, 1 bs. Mısır: Mektebetü'l-Nafizetun, 2006.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Müsned". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/98.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalizme Karşı Oksidantalizm: Hadis Oksidantalizmi- M.Fuad Sezgin Ve M. Mustafa El-A'Zamî Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. C. 5, S. 1 (2007): 7-31.
- Işık, Server. "Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefî ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. C. 13, S. 48 (2016): 89-141.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kütüb-i Sitte". *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/6.
- . "Mevzû". *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/493.

- Karaağaç, Hilmi. “Çağdaş Dönem Kelâm’ında Yenilenme Örneği- Hasan Hanefî Örneği-”. *The Journal Of Academic Social Science Studies*. C. 2, S. 48 (2016): 165-181.
- . “Gelenek ve Yenilenme- Kadîm Gelenek Karşısında Duruşumuz”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 1, S. 1(2012): 245-253.
- . “Hasan Hanefî’nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi” Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Kaya, Murat. “Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri”. *Bilimname*. C.1, S.37 (2019): 121-140.
- Koçkuzu, Ali Osman. “el-İ’tibâr”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/455.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Yûnus 10/98.
- Manshur, Fadlil M. “Hasan Hanafi, New Theology And Cultural Revolution: An Analysis Of Cultural Intensification”. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol.77, No. 4 (2021): 1-9.
- Metin, Abdullah. “Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidantalizm” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Muhammed Reşad Muhammed, “Fikr Hasan Hanefî fi Mizânü’l-İslâm”, *Mecelletü’l-İlmiyye li’l-Külliyeti’l Usûlü’ d-Dîn*, C.1, S. 28 (2016): 331.
- Müslim, Ebü’l- Hüseyin Müslim b.el- Haccâc. *el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar bi nakli’l-adl ile’l-adl ilâ Rasûlillâh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 5 cilt, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Polat, Fethî Ahmet. “Hanefî’nin Oksidantalizmi, Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. C. 6, S.3 (2006): 71-106.
- . “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’an’a Yaklaşımlar-Arkoun, Hanefî, Ebû Zeyd Örneği”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. C. 1, S. 2(2001): 7-25.

----- . *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. 4 bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Polat, Salahaddin. "Mürsel". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52.

Sancaklı, Saffet. "Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'us-Sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 7, S. 2 (2019): 20-39.

----- . "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Hz. Peygamber'in Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 8, S. 2 (2017): 105-146.

Spinoza, Baruch. *Risaletun fi'l-Lahut ve'l-Siyasa*. çev. Hasan Hanefî. Birleşik Krallık: Hindawi Foundation, 2020.

Şenol, Elif. "İbnü'n-Nefîs'in El-Muhtasar Fî İlm-i Usûli'l-Hadisi'n-Nebevî Adlı Eseri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Uğur, Mücteba. "Hasen". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374.

Uteyye, Ahmed Abdulhalim. *Cedel Ene ve'l-Âhar-Kıraat Nakdiyye fî Fikr Hasan Hanefî*, 1 bs. Kahire: Mektebetun Medbulî'l-Sağir, 1998.

Wahyudi, Yudian. "Hanefî'nin Mukaddime Fi İlmî'l-İstigrâbına Arap Dünyasının Cevabı". Çev. Doğan Kaplan. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. C. 6, S. 3(2006): 341-356.

Wardeh, Nadia. "The Problematic of Turath in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hasan Hanafi" Yayınlanmamış Doktora Tezi. McGill University. Institute of Islamic Studies, 2008.

Yıldırım, Tamer. "Doğu-Batı Tartışmaları (Hasan Hanefî-Muhammed Abid el-Cabiri)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 14, S. 2(2015): 231-234.

Yılmaz, Hayati. "Kudsî Hadis". *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/318.